
كتاب التوحيد
تأليف
أبي منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي
المتوفى سنة ٣٣٣هـ/٩٤٤م
تحقيق
الدكتور بكر طوبال اوغلي والدكتور محمد آروشي
دار صادر
بيروت
مكتبة الارشاد
استانبول

KİTĀB AL - TAWḤĪD

by

Abu Mansūr al-Māturidī

Edited by

Prof Dr Bekir Topaloğlu
Dr Muhammed Aruçı

IRŞHAD
KİTAP YAYIN DAĞITIM
İSTANBUL

DAR SADER
Publishers
BEIRUT

كِتَابُ التَّوْحِيدِ

تأليف

أبي منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي

المتوفى سنة ٣٣٣هـ/٩٤٤م

تحقيق

الأستاذ الدكتور بكر طوبال اوغلي والأستاذ المساعد الدكتور محمد آروشي

مكتبة الارشاد
استانبول

دار صادر
بيروت

تقديم
الطبعة الجديدة

إن الماتريدية تمثل الجانب العقائدي للمذهب الحنفي ـ الماتريدي الذي ينتسب إليه اليوم أكثر من خمسين بالمائة من سكان العالَم الإسلامي. ومن المعلوم أن **كتاب التوحيد** و **تأويلات القرآن** يعتبران من أهم مصادر المذهب الماتريدي الذي أسس بهما أبو منصور الماتريدي مذهبه الكلامي مستفيدًا في ذلك أيضًا من الإمام أبى حنيفة رحمه الله. والتحقيق الأول الذي قام به الأستاذ الدكتور فتح الله خليف وتجربته الأولى لنشر **كتاب التوحيد** يعتبر بلا شك خدمة مهمة للثقافة الإسلامية وتاريخ الفكر بهذا المحيط. غير أن الاستفادة من هذه النشرة كانت محددة لأسباب عديدة نذكر البعض منها: وجود قراءة خاطئة لبعض العبارات أو الكلمات في النص، عدم وجود تعليق أو توضيح للعبارات الغامضة في النص، وعدم وجود توثيق كامل لبعض الأحاديث أو الروايات الموجودة بالنص، وعدم الارتباط في النص بين **كتاب التوحيد** و بين **تأويلات القرآن**.

ورغم تقدير الأستاذ الدكتور بكر طوبال أوغلى والأستاذ المساعد الدكتور محمد آروتشى بما قام به الأستاذ الدكتور فتح الله خليف، فإنهما قاما أولاً بتدريس ودراسة نص **كتاب التوحيد** في محاضرات الدكتوراه بقسم علم الكلام للوصول إلى فهم صحيح لنص الكتاب، وذلك عن طريق المقارنة بين النسخة المطبوعة والخطية، ثم واصلا بتحقيقه ونشره نتيجة محاولات جادة ومتواصلة في فترة زمنية طويلة، واستهدفا بذلك تأمين الاستفادة من الكتاب على وجه أكمل للباحثين. ومن الجدير بالذكر أن الأستاذ الدكتور بكر طوبال أوغلى قد قام في حينه بترجمة الكتاب إلى اللغة التركية أيضًا؛ فهما دراستان قد لقيتا قبولاً واسعًا لدى الباحثين، ونُشِرَتا مرتين في أنقرة. وقد رأينا أيضًا أن **كتاب التوحيد** للماتريدي نُشِر في الآونة الأخيرة من قِبل الدكتور عاصم إبراهيم الكيالي بدار الكتب العلمية ببيروت (١٤٢٧هـ/ ٢٠٠٦م)؛ غير أن هذه النشرة التي لا تحتوي على جهود أكاديمية وتعليقات علمية في هوامشها.

وقد بدأ الأستاذ الدكتور بكر طوبال أوغلى أخيرًا بنشر **تأويلات القرآن** للماتريدي، وذلك

بمساعدة اللجان العلمية المختلفة التي تعمل بها. فطُبع إلى اليوم سبعة مجلدات تحتوي على نص الكتاب المذكور من أول سورة الفاتحة إلى آخِر سورة إبراهيم؛ غير أن مواصلة عملية التحقيق تجرى حاليًا تحت الإشراف العلمي من قِبل الأستاذ الدكتور بكر طوبال أوغلى. فقد حصلت تلك اللجان علي ثلاثين نسخة خطية لكتاب **تأويلات القرآن** من مكتبات عديدة، فاختارت من بينها بعد فحص دقيق أربع نسخ خطية تعتمد عليها أثناء التحقيق. وكذلك تحاول تلك اللجان أن تستفيد أثناء التحقيق من النصوص الواردة في النسخ الخطية لشرح **تأويلات القرآن** لعلاء الدين السمرقندي.

وكان أمل الأستاذ الدكتور بكر طوبال أوغلى والأستاذ المساعد الدكتور محمد آروتشى، محققي **كتاب التوحيد**، أن يُطبَع ذلك الكتاب في بيروت، الذي يعتبر مركزًا لطبع التراث الإسلامي وتوزيعه. وبمناسبة التحقق لأمنيتها في ذلك، فهما يقدمان شكرهما البالغ لمؤسسة دار صادر التي تعتبر من أهم المؤسسات الناشرة لكتب لها قيمتها البالغة في ميادين الثقافة والحضارة بالعالَم الإسلامي. وكذلك يشكر المحققان مجلس إدارة مركز البحوث الإسلامية (İSAM) الذي سمح لنا بترجمة المقالة المتعلقة بأبى منصور الماتريدي وآرائه الكلامية؛ فهي مقالة كتبها الأستاذ الدكتور بكر طوبال أوغلى ونُشِرت ضمن مادة «الماتريدي» (آراؤه الكلامية) في الموسوعة الإسلامية لوقف ديانة تركيا بمدينة استانبول (١٨/ ١٥١-١٥٧) ثم ترجمها الأستاذ المساعد الدكتور محمد آروتشى من اللغة التركية ونشراها في مقدمة هذه الطبعة الجديدة للكتاب.

ونحن إذ نرحب بملاحظات كل من أراد الاهتمام بهذا التراث في محيط الكلام، نرجو أن يكون إخراج هذا الكتاب إلى حيّز الوجود بهذا الشكل قد يخدم التراث الإسلامي عامة، والباحثين المهتمين بعلم الكلام خاصةً.

وهذا من فضل ربنا، ولله الحمد ومنه العون والتوفيق.

المحققان:

الأستاذ الدكتور بكر طوبال اوغلي   **الأستاذ المساعد الدكتور محمد آروتشى**

تصدير

الحمد لله رب العالمين. والصلاة والسلام على سيد المرسلين محمد وآله وصحبه ومَن سلك هديَه في منهج التوحيد إلى يوم الدِّين.

لقد أنعم الله تعالى على خلقه بنِعم لا تُحصى. ومنح ابن آدم الذي خلقه الله جسميًا في أحسن تقويم وكرّمه معنويًا على سائر المخلوقات بنِعم تفوق ما سواها؛ وعلى رأس تلك النعم العقل أو الوعي الذي يعتبر وسيلة لتحمل الأمانة الإلهية. هذا، وقد أرسل الله تعالى رسله الكرام لكي يضيء بذلك طريق العقل ويرشده فيما يفوق قُدُراته. فالنوع البشري لن ينال سعادة الحياة الفانية والسرمدية في مستوى الفرد والأسرة والمجتمع إلا عن طريق الوحي والعقل الواعي المُدرِك له.

لقد أرسل الله محمداً ﷺ، إلى البشرية كلها، فبلّغ الوحي الإلهي الأخير لها قبل أربعة عشر قرنًا، ثم انتقل إلى جوار ربه؛ وهذا هو منهج جميع الرسل الذين كانوا دائمًا في خدمة البشرية لسعادتها وفلاحها. إن الإسلام أو الحلقة الأخيرة لدين الله الخالد قد وُلد في شبه الجزيرة العربية، وانتشر في بلاد مجاورة ـ لها أديانها وعقائدها وفلسفاتها العديدة ـ بسرعة لم نشاهد مثلها في التاريخ. وهذه الظاهرة التاريخية قد كانت سببًا رئيسيًا لظهور جدل ونقاش فكري بين الإسلام وبين الأديان السماوية والثقافات والحضارات الأخرى، كما أصبح المجتمع الإسلامي بمرور الزمن أيضًا مسرحًا لهذا الجدل بين نظريات إسلامية عديدة.

وأما العلم المشهور بين العلوم الإسلامية، والمسمّى بعلم الكلام: فهو علم يبحث في أصول الدِّين فيمهّد المنهج الدقيق للنظر في الأسس الدينية الأصلية وتقديمها في الأوساط العلمية؛ فهو في الوقت نفسه علم قد وضع تحت الاختبار جميع النظريات المختلفة التي كانت خارج المجتمع الإسلامي وداخله، فقوّمها واعتنى بها من حيث القبول والرد.

ومما لا شك فيه أن المعتزلة هي أولى مدرسة كلامية لجأت إلى المنهج الكلامي في الدفاع عن العقيدة؛ ومع ذلك، فإن أبا حنيفة الذي كان يعيش أثناء نشأة هذا العلم، وأبا منصور الماتريدي الذي وُلد تقريبًا بعد مائة عام من وفاة الإمام، وأبا الحسن الأشعري الذي تبنى

العقيدة السنية «الرسمية» بعد مرور الثلث الأخير من عمره. فكلهم قد تبنّوا منهجًا كلاميًا مماثلاً وطبّقوه، فاستطاعوا بمرور الزمن أن يشكّلوا مدرسة كلامية سنية انتسب إليها أكثر من التسعين بالمائة من مسلمي العالم الإسلامي. ومهما كان الرأي المعتاد بأن أبا الحسن الأشعري يعتبر «مؤسس المدرسة الكلامية السنية»، نستطيع القول بأن الاطلاع الدقيق للتراث الكلامي في المرحلة الأولى قد يؤدي بنا إلى الاعتراف بأن ما أُلِّف في هذا التراث ووصل إلى مرتبة الكمال في التأليف هو ما ألّفه أبو منصور الماتريدي في ذلك. فبالتالي إن كتاب **التوحيد** لأبي منصور الماتريدي في منهجه ومحتواه وطرق الاستدلال فيه يعتبر بلا شك مرجعًا أساسيًا بين أصول المصادر الكلامية التي ظهرت فيما بعد من التراث الكلامي.

إن كتاب **التوحيد** يعتبر كتابًا قيّمًا في الفكر الإسلامي عامةً ومرجعًا أساسيًا للمذهب الحنفي ـ الماتريدي خاصةً، المذهب الذي ينتسب إليه اليوم أكثر من خمسين بالمائة من سكّان العالم الإسلامي. فبهذه المناسبة علينا أن نقدم الشكر والتقدير لِما قام به الأستاذ فتح الله خليف من تجربة أولى لنشر هذا الكتاب، والمطبعة التي قامت بإخراجه إلى حيز الوجود. ونحن اليوم، إذ نقدم الكتاب هذا بين يدي القارئ بشكله الجديد، نرجو أن تكون دراستنا هذه في خدمة الباحث لفهم الكتاب والمسائل التي يعالجها، ولا ندّعي الكمال فيه، كما نرحّب بملاحظات كل من أراد الاهتمام بنص هذا الكتاب الذي يصعب تناوله، لِما فيه من العبارات الكثيرة الغامضة والمعاني المبهمة والألفاظ المغلقة.

وهذا من فضل ربنا، والحمد لله أولاً وآخرًا.

إستانبول، ١/رمضان/١٤٢٢هـ

الموافق: ١٦/١١/٢٠٠١م

المحققان:

الأستاذ الدكتور بكر طوبال اوغلي | **الأستاذ المساعد الدكتور محمد آروتشى**

أبو منصور الماتريدي

حياته

مؤلف الكتاب هو الإمام أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي الأنصاري. فـ«الماتريدي» نسبة إلى «ماتريد»[1]، وهي محلة بسمرقند، في جمهورية أوزبكستان. وقد لقبه أصحابه بألقاب مختلفة؛ فهو «إمام الهدى»، و«علم الهدى»، وهو «إمام المتكلمين»، وهو «مصحح عقائد المسلمين»، وهو «رئيس أهل السنة»[2]. فهذه الأوصاف والألقاب تومئ إلى ما للرجل من مكانة في نفوس أصحابه، وإلى دور بارز تحقق له في نصرة السُّنة والدفاع عنها، حيث نهض الماتريدي في الأقاليم الشرقية من العالم الإسلامي، ونهض أبو الحسن الأشعري في الأقاليم المتوسطة لمجابهة ذوي الأفكار المتطرفة[3].

وعلى الرغم من هذه المكانة التي نالها الإمام الماتريدي يلاحظ أنه قد أُهمل من كثير من المؤرخين، فلم يشيروا إليه من قريب ولا من بعيد؛ وإن ذكره مؤرخ فهي كلمات مقتضبة لا تناسب مكانته، ولا مكانة المذهب المنبثق عنه، ولا الدور الذي قام به هو والأشعري في مواجهة المعتزلة والروافض وغيرهما من الفرق. فقد كان للرجلين أثر بارز في إعلاء قيمة العقل مع النقل، حيث كانا نموذجًا لوسطية الإسلام التي لا تهمل العقل ولا تعطيه وحده الثقة الكاملة[4]. فلقد تَنبّه لهذا الإهمال بعضُ المستشرقين والباحثين المعاصرين، مثل

---

١ ما تريد، بتاء مضمومة ودال مهملة في آخره، أو ما تُريت، بتاء مضمومة كذلك وتاء في الآخر. وذكر أحمد أمين أنه يضبط «ما توريد» بزيادة الواو. انظر: **الأنساب** للسمعاني، ٤٩٨؛ و**ظهر الإسلام** لأحمد أمين، ١/٢٦٥.

٢ حتى إذا جاء العالم المحقق الشيخ محمود بن سليمان الكَفَوي (ت ٩٩٠هـ/١٥٨٢م) طالعنا بقوله فيه: «إمام الهدى، قدوة أهل السنة والاهتداء، رافع أعلام السنة والجماعة، قالع أضاليل الفتنة والبدعة، الشيخ الإمام أبو منصور محمد بن محمود الماتريدي، إمام المتكلمين، ومصحح عقائد المسلمين، نصره الله بالصراط المستقيم، فصار في نصرة الدين القويم. صنف التصانيف الجليلة، ورد أقوال أصحاب العقائد الباطلة» (**كتائب أعلام الأخيار** للكفوي، الورقة رقم ٣٥و). انظر كذلك: **الجواهر المضية** لأبي الوفاء القرشي، ٢/١٣٠-١٣١؛ و**تاج التراجم** لابن قطلوبغا، ٥٩؛ و**إتحاف السادة** للزبيدي، ٢/٥؛ و**الفوائد البهية** للكنوي، ١٩٥.

٣ انظر: **تاريخ المذاهب الإسلامية** لأبي زهرة، ٢٦٥-٣١١؛ و**عقيدة التوحيد** لأحمد عصام الكاتب، ٨٥-١٠٦.

٤ ولعل من مظاهر هذا الإغفال أو الغفلة ما كان من كارل بروكلمان (Carl Brockelmann)، حيث لم يذكر الماتريدي في ضمن من ذكر من المفسرين في الباب الثامن (علوم القرآن)، واقتصر على ذكره في الباب التاسع (العقائد)، على الرغم من أنه في هذا الباب ذكر ما وقف عليه من نسخ كتاب **تأويلات القرآن**.
انظر: C. Brockelmann, *GAL*, I, 209, 515-534; *Suppl.*, I, 346.

ماكدونالد، وجولد تسيهر، وعبدالرحمن بدوي[1]؛ ولكن واحدًا من هؤلاء لم يشر إلى ما يراه سببًا في هذا الإهمال[2].

ولدى الاطلاع إلى ما تيسر لنا من مراجع تناول أصحابها الحديث عنه، فلا نجد شيئًا سوى اسمه واسم والده واسم جده. اللهم إلا ما ذكره السمعاني والزبيدي، وما جاء على هامش الورقة الأولى من مخطوطة **كتاب التوحيد**، من أنه يرجع في نسبه إلى أبي أيوب خالد بن زيد بن كليب الأنصاري[3]. ويدعم هذا الاتصال في النسب ما جاء على لسان البياضي من التصريح بتلك النسبة، عند الحديث عن الإمام الماتريدي[4]. بيد أن عبارة الزبيدي تومئ إلى أن تلك النسبة إنما هي نسبة تقدير وتشريف، لقاء ما قدم في نصرة الدين، والدفاع عن السنة وتجلية العقيدة والشريعة، وليست نسبة أصول ونسب[5].

وربما يميل بعض من الباحثين إلى أنه إنما قصد بتلك النسبة بيان أصوله ونسبه في حقيقتها، على ما اتجه إليه أيوب علي، مستندًا إلى ما وجده على هامش **كتاب التوحيد** للماتريدي، من رجوع نسبه العربي إلى أبي أيوب الأنصاري[6]، فيظن هؤلاء أن مرجِّحات عربية الإمام الماتريدي أقوى من احتمالات عدم عربيته. ولعل الأصح في الموضوع أن يقال إن الباحث ليس

---

١ انظر: D. B. Macdonald, «Mâtürîdî», *İA,* VII, 404-406؛ **والعقيدة والشريعة** لجولد تسيهر، ٩٩؛ **والتراث اليوناني في الحضارة الإسلامية** لعبد الرحمن بدوي، ٣١٧.

٢ بيد أن الأستاذ أحمد أمين قد ألمح إلى ذلك في قوله: «وقد انتصر للمذهب الماتريدي كثير من علماء الحنفية مثل فخر الإسلام البزدوي، والتفتازاني، والنسفي، وابن الهمام إلى غيرهم، ولكنهم لم يبلغوا ـ والحق يقال ـ مبلغ أتباع الأشعري، فرجح مذهب الأشعري، وزاد انتشاره، وكثر أتباعه». فهو في هذه الإلماحة يعلل انتشار مذهب الأشعري، وكثرة أتباعه، لا إهمال الماتريدي. وربما كان وراء هذا الإهمال ما استشعره المحدثون والفقهاء من اقتراب آرائه إلى آراء المعتزلة، على نحو ما لاحظه الشيخ محمد أبو زهرة، مُصدقًا قول الكوثري: «إن الأشاعرة بين المعتزلة والمحدِّثين، والماتريدية بين المعتزلة والأشاعرة». انظر: **ظهر الإسلام** لأحمد أمين، ٩٥/٤؛ **وتاريخ المذاهب الإسلامية** لأبي زهرة، ٢٩٥-٢٩٦.

٣ لقد وردت العبارة في هامش **كتاب التوحيد** للماتريدي (مخطوطة كمبردج، ورقة رقم ١ظ) كالآتي: «إن الإمام أبا منصور، رضي الله عنه، فيما بلغني كان من أولاد أبي أيوب خالد بن زيد بن كليب الأنصاري، رضي الله عنه؛ وهو الذي نزل عليه رسول الله ﷺ حين هاجر إلى المدينة وأقام عنده سبعة عشر شهرًا ومات بقسطنطينية». انظر كذلك: **الأنساب** للسمعاني، ٤٩٨؛ **وإتحاف السادة** للزبيدي، ٥/٢.

٤ انظر: **إشارات المرام** للبياضي، ٢٣.

٥ يقول تعليقًا على تلك النسبة: «فإن صح ذلك، فلا ريب فيه، فإنه ناشر السنة، وقامع البدعة، ومحيي الشريعة، كما إن كتبه تدل على ذلك أيضًا». انظر: **إتحاف السادة** للزبيدي، ٥/٢.

٦ انظر: **عقيدة الإسلام والإمام الماتريدي** لأيوب علي، ٢٥٠.

أمامه إلا نسبة «الأنصاري»، ومَسند هذه النسبة غير معروف. فإذا كان المرجح لنسبه العربي قد اعتمد على ما جاء في هامش **كتاب التوحيد** دون ذكر مصدره، فما ذا يقال حول **كتاب التوحيد** وأسلوبه اللغوي فيه؟ إذ يجد الباحث فيه المؤلف يكتب عبارات غامضة في مسائل مهمة جدًا، مع ما فيها من عبارات ضعيفة، وفيها أخطاء لغوية، تؤدي بالباحث بالتالي إلى أن يرجح كون أصل مؤلفه غير عربي. وعند تحقيقنا لـ «**كتاب التوحيد**» وأثناء ترجمة بكر طوبال اوغلي الكتاب إلى اللغة التركية قد ظهرت القاطعة التي تشير بوضوح كامل إلى استحالة كون الإمام أبي منصور الماتريدي عربيّ الأصل؛ فرغم علمه الزاخر وفكره العميق في سرد المسائل نرى أن عباراته اللغوية وأسلوبه في توضيح المسائل تدل على أن القائل يستحيل كونه شخصًا من أسرة عربية. وفي مقابل ذلك نرى تركيب الجمل التي وردت غالبًا في الكتاب شبيهة بالتركيب الوارد في اللغة التركية؛ لذلك لا نستطيع استبعاد الاحتمال الذي يؤدي بنا إلى القول بكون الماتريدي تركيّ الأصل.

وعلى طريق التعرف على أسرة الماتريدي تَنبّه الأستاذ تريتون (A. S. Tritton) إلى وجود كتاب مخطوط في المتحف البريطاني، تحت رقم «٧٨١» بعنوان **كتاب نقض المبتدعة الخارجة من السواد الأعظم على طريقة الإمام الأعظم أبي حنيفة**، كتبه أبو القاسم إسحاق بن محمد الماتريدي. ولفت النظر ما بين هذا الاسم وبين اسم الإمام الماتريدي من تشابه، فقال: إنه ربما كان شقيق الإمام الماتريدي المشهور، مؤسس المدرسة الماتريدية. وذهب إلى أنه تتلمذ على الإمام الماتريدي في الفقه والكلام. وقد علق فتح الله خليف على ذلك بقوله: «ونحن لا نستبعد أن يكون قد تتلمذ على الإمام الماتريدي، وأن يكون هو القاضي أبا القاسم إسحاق بن محمد بن إسماعيل الشهير بالحكيم السمرقندي (ت ٣٤٠هـ/ ٩٥١م)، ولكننا نستبعد أن يكون شقيق الإمام الماتريدي، لأن الاختلاف بين الاسمين بيّن، كما أن المؤرخين لا يذكرون شيئًا من ذلك»[1].

إذا ما حاولنا التعرف على السَّنة التي ولد فيها الإمام الماتريدي، فليس هناك إشارة إلى سنة ميلاده ولا إلى الجيل الذي ولد فيه. وكل ما نستطيعه هو ما وصلنا إليه في هذا الصدد من تاريخ وفاة اثنين من شيوخه، هما محمد بن مقاتل الرازي، ونصير بن يحيى البلخي. أما الشيخ محمد بن مقاتل الرازي، فقد ذكر الكوثري أنه توفي سنة ثمان وأربعين ومائتين من الهجرة. وأما الشيخ نصير بن يحيى البلخي، فقد ذكر اللكنوي أنه توفي سنة ثمان وستين ومائتين من

---

١ انظر: **الفوائد البهية** للكنوي، ١٥؛ و A.S. Tritton, "An Early Work from the School of al-Māturīdī", 96-99.؛ ومقدمة التحقيق في **كتاب التوحيد** للماتريدي، م٢.

الهجرة[1].

من هذا لا نملك إلا أن نقرر بأن مولد الماتريدي بالضرورة كان قبل وفاة أستاذه محمد بن مقاتل الرازي؛ أعني أنه ولد قبل سنة ٢٤٨هـ/ ٨٦٢م بالقدر الذي يتمكن معه من التوجه إلى طلب العلم والتتلمذ عليه، ليتلقى منه فقه أبي حنيفة وآراءه في العقيدة. ولا يتصور أن يكون ذلك وهو في سن تقل عن عشرة أعوام؛ أي إن الماتريدي على أقل تقدير يكون قد ولد سنة ثمان وثلاثين ومائتين، وقد يكون ميلاده قبل ذلك، ولكنه لايتصور بعد ذلك. وهذا يعني أنه ولد في عهد المتوكل، الخليفة العباسي (٢٣٢-٢٤٧هـ/ ٨٤٧-٨٦١م)، كما يعني أنه يتقدم في مولده على أبي الحسن الأشعري بأكثر من عشرين سنة[2]. فإذا ضممنا إلى هذا أن الأشعري بدأت حياته معتزليًا، ودام على الاعتزال أربعين سنة[3] ـ مما يعني أنه بدأ نشاطه في مواجهة الاعتزال، ومناصرة أهل السنة، بعد المائة الثالثة ـ تَبيّن لنا أن الإمام الماتريدي كان من أهل السنة طوال حياته وكان على رأس الاتجاه السُّني قبل أبي الحسن الأشعري.

وفي المقابل نجد ما يشبه الاتفاق بين من تعرضوا لوفاة الشيخ على أنه مات بسمرقند سنة ٣٣٣هـ/ ٩٤٤م[4]. نقول: ما يشبه الاتفاق، لأن هناك من قال بأن وفاته كانت سنة ٣٣٦هـ. وذكر الكوثري أن الماتريدي توفي سنة ٣٣٢هـ على ما رواه قطب الدين الحلبي. وقطع بذلك الشيخ أبو الحسن الندوى. ولكن القرشي ذكر أنه توفي سنة ٣٣٣هـ، بعد وفاة أبي الحسن الأشعري بقليل، وأن قبره بسمرقند[5].

بيئته السياسية والعلمية

مما تقدم يتبين أن الإمام الماتريدي درج في المنطقة الشرقية من الدولة الإسلامية ونشأ فيها. ومعلوم أن الأجزاء الشرقية من الدولة الإسلامية ظلت خاضعة لسلطان الخلفاء العباسيين في رابطة محكمة، حتى إذا كان عصر الخليفة المأمون أخذت روابط الدولة تتهاوى، وبدأت أجزاء

---

١ **الفوائد البهية** للكنوي، ٢٢١؛ ومقدمة الكوثري لـ «**كتاب العالم والمتعلم**» لأبي حنيفة، ٧.

٢ **مفتاح السعادة** لطاش كوبري زاده، ٣/٣٧.

٣ **وفيات الأعيان** لابن خلكان، ٢/٤٤٦؛ و**تاريخ المذاهب الإسلامية** لأبي زهرة، ٢٦٦.

٤ انظر: **تاج التراجم** لابن قطلوبغا، ٥٩؛ و**الأنساب** للسمعاني، ص ٤٩٨؛ و**الفوائد البهية** للكنوي، ١٩٥؛ و**هدية العارفين** للبغدادي، ١٣٣٩.

٥ انظر: **الجواهر المضية** لأبي الوفاء القرشي، ١٥٨؛ و**كشف الظنون** لحاجي خليفة، ٢/١٤٠٦؛ ومقدمة الكوثري لـ«**كتاب العالم والمتعلم**» لأبي حنيفة، ٤؛ و**رجال الفكر والدعوة في الإسلام** لأبي الحسن الندوي، ١/١٢٧-١٢٨.

كثيرة تخرج من دائرة السلطة في بغداد. فلما تولى الخلافة المتوكل كان كثير من تلك البلاد قد استقل عن سلطان الخليفة العباسي خصوصًا تلك البلاد الشرقية، فرأينا الدولة السامانية في بلاد ما وراء النهر، والدولة الصفارية تضم فارس وخراسان، وسجستان، وكرمان، والدولة الزيدية العلوية في جرجان وطبرستان[1].

أما الدولة السامانية ـ وهي التي تضم الماتريدي ـ فإنها لم تنفصل عن دولة الخلافة العباسية إلا في سنة ٢٦١هـ/ ٨٧٥م. ولما استقل حكامها عن التبعية للخليفة العباسي حرص السامانيون على أن يقيموا فيها دولة عظيمة تتوازن مع دولة الخلافة، وتَحقَّق لهم ما أرادوا، فكان لهم دولة تنافس دولة الخلافة، واستمرت حتى سنة ٣٨٩هـ/ ٩٩٩م، حيث انتهت على أيدي آل سُبُكتكين من جهة، وأيدي الترك الخاقانيين من جهة أخرى[2].

وفي ظل هذا الحرص الساماني على عظمة دولتهم فتح ميدان الحركة الفكرية والعلمية والأدبية، فكان ميدانًا للتنافس في هذه الاتجاهات كلها. وهكذا يَسّر السامانيون كل السبل لتقديم أجل الخدمات التي تحقق ازدهار العلوم الإسلامية واللغة العربية وآدابها. فلم يستطع مؤرخ مثل المقدسي إلا أن يقول في ملوك السامانيين ووصف بلاد ما وراء النهر وخراسان: «إنه أجل الأقاليم وأكثرها أجلة وعلماء. وهو معدن الخير ومستقر العلم وركن الإسلام المحكم وحصنه الأعظم. ومَلِكه خير الملوك وجنده خير الجنود، فيه يبلغ الفقهاء درجة الملوك»[3]. وكذلك كانت رؤية ابن خلكان[4].

من هذا العرض الموجز تبين أنه كان للسامانيين فضل بدء حركة علمية واسعة النطاق في البلاد، مما ساعد على إنجاب عدد لا يحصى من العلماء المتخصصين في شتى مجالات العلم والمعرفة: من تفسير، وفقه، وحديث، وكلام، وفلسفة، وتصوف، ولغة، وأدب، وطب، وفلك، وطبعيات، الخ. وكان لهؤلاء الأئمة الأجلاء دور بارز في توهين كثير من آراء الزندقة التي كانت تنتشر في البلاد متردية ثوب العقل. كما كان لهم أثر بالغ في تقليص مذهب المعتزلة، وتوجيه عامة البلاد إلى مذهب أهل السنة وتجليته والدفاع عنه، حتى أصبحوا أشد الناس تمسكًا به وحرصًا عليه إلى جوار مذهب الإمام أبي حنيفة في العقيدة والفقه. ومن هنا تحققت

---

١ انظر: محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية ـ الدولة العباسية لمحمد الخضري بك، ٣١١.

٢ المرجع السابق، ٣١٠.

٣ أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم للمقدسي، ٣٨٠.

٤ فقال: «وأما الملوك السامانية فكانوا سلاطين ما وراء النهر وخراسان، وكانوا أحسن الملوك سيرة. ومن ولي منهم كان يقال له: سلطان السلاطين، لا ينعت إلا به، وصار كالعلم لهم. وكان يغلب عليهم العدل والدين والعلم» انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان، ٤/٢٤٥.

السيادة هناك لهذين المذهبين العقدي والفقهي[1].

كما يتضح من هذا أن البيئة التي نشأ فيها أبو منصور الماتريدي كانت هادئة سياسيًا، خالية من الصراع العنيف والتقلبات المضطربة، وأنها كانت في الوقت ذاته مزدحمة بالمفكرين والمبدعين من شتى الاتجاهات ومختلف المذاهب.

ولما بالغ المعتزلة في تمجيدهم دور العقل مستقلاً في بحث المعتقدات، واشتطوا في تهجمهم على المحدِّثين والفقهاء ومن حذا حذوهم في الاعتماد على الآثار المنقولة نالوا غضب عامة المسلمين واستنكارهم، مما هيأ المجال لاشتعال الصراع بين هؤلاء وأولئك. فكان تمهيدًا لظهور الماتريدي الذي استطاع أن يجمع بين الوجهتين ـ النقل والعقل ـ في المنطقة الشرقية. ثم تلاه أو صاحبَه خروج الإمام أبي الحسن الأشعري في البصرة على المعتزلة الذين كان قد تتلمذ على شيخهم أبي علي الجبائي، وتمكن بمقدرته العلمية وفصاحته من أن يتولى الجدل نائبًا عن شيخه، واستمر على الاعتزال أربعين سنة، تكشفت له في أثنائها جوانب الخلل في آرائهم. فكان هذان الإمامان، أبو منصور الماتريدي وأبو الحسن الأشعري، علامة بارزة على طريق أهل السنة، على الرغم مما كان بين الإمامين من فوارق ـ ليس هنا مجال الحديث عنها مفصلاً ـ حيث كان علماء الأشعرية يتقيدون بالنقل ويؤيدونه بالعقل، بينما كان الماتريدي يعتمد على العقل بإرشاد من الشرع خصوصًا في المسائل العقلية المتعلقة بالعقيدة[2]، حتى وسم المذهب بميسمه وأصبح منسوبًا إليه، على الرغم من أنه لم يكن مبتدعه، بل كان فيه سائرًا على منهج شيخ شيوخه الإمام أبي حنيفة، غير أنه تحول به من ميدان الفقه إلى ميدان العقيدة والفكر.

ثقافته

الباحث في كتب الطبقات والمؤرخين لا يجد وصفًا مباشرًا يبين تدرج الماتريدي علميًا، إنما هي لمحات ومقتطفات وإشارات يمكن أن تلقى ضوءًا على هذا الجانب من حياته في هيئة مجملة إذا ما ضم بعضها إلى بعض. فجميع المصادر التي بين أيدينا تقرر إجمالاً أن الماتريدي تفقه في العلم على أئمة العلماء في عصره وفي موطنه، كما تقرر أن هؤلاء العلماء يمثلون حلقة في سلسلة متصلة تنتهي إلى الإمام أبي حنيفة[3]. وأول من نتعرف عليهم من هؤلاء الأئمة تفصيلاً لا يتجاوز أربعة، هم: أبو نصر أحمد بن العباس بن الحسين العياضي، وأبو بكر أحمد بن

---

١ انظر: ظهر الإسلام لأحمد أمين، ٢٦١/١.

٢ تاريخ المذاهب الإسلامية لأبي زهرة، ٢٩٣-٢٩٤.

٣ الفوائد البهية للكنوي، ١٣٠-١٣١.

إسحاق بن صالح الجوزجاني صاحب الفرق والتمييز، ونصير بن يحيى البلخي، ومحمد بن مقاتل الرازي قاضي القضاة.

أما أبو نصر العياضي، فقد كان شيخًا للماتريدي، وكان في الوقت ذاته رفيقًا له حيث تتلمذا معًا لأبي بكر أحمد الجوزجاني، الذي تفقه على أبي سليمان موسى بن سليمان الجوزجاني المتوفي بعد المائتين. وهذا الأخير قد تفقه على القاضي أبي يوسف (ت ١٨٢هـ/ ٧٩٨م)، ومحمد بن الحسن الشيباني (ت ١٨٩هـ/ ٨٠٥م)، اللذين تفقها على الإمام أبي حنيفة (ت ١٥٠هـ/ ٧٦٧م). وأما الإمام نصير بن يحيى البلخي فقد تفقه هو أيضًا على الإمام أبي سليمان موسى بن سليمان الجوزجاني. وتفقه البلخي كذلك هو والإمام محمد بن مقاتل الرازي على الإمامين أبي مطيع الحكم بن عبدالله البلخي (ت ١٩٩هـ/ ٨١٥م)، وأبي مقاتل حفص بن مسلم السمرقندي (ت ٢٠٨هـ/ ٨٢٣م). ثم إن الإمام محمد بن مقاتل الرازي أخذ كذلك عن محمد بن الحسن الشيباني[١].

أما الميادين التي برز فيها شيوخه فقد كانت تجمع بين الأصول والفروع، والتوحيد والفِرق، والتمييز والتحديث[٢]. وأما ميادين بحث الماتريدي فقد دارت حول تفسير القرآن الكريم، وأصول الفقه، وأصول العقيدة، ومنازع ذوي البدع على اختلاف مشاربهم.

وهكذا يتضح أن أبا منصور الماتريدي درس العلوم العقلية كما درس العلوم النقلية درسًا عميقًا متقنًا، ووقف على أصول هذه وتلك، وتعرف على دقائقها، حتى صار إمامًا مبرزًا في الفقه والتفسير والكلام. ويتضح أنه استقبل ما قدم له من آثار شيوخه استقبال العالم الواعي، فرواها لتلاميذه واستوعبها ثم نمّاها، فأخذت على يديه شكلا آخر ليؤدى دوره في بيان عقيدة أهل السنة، وينبه إلى ما لا يصح الاعتقاد به من غير دليل ولا برهان[٣].

بيد أن هذا التراث حُوِّل على يدي الماتريدي من عقيدة إلى علم، حيث حقق تلك الأصول بالأدلة القاطعة، وناقش الفروع بالحجج الدامغة، وأتقن الحوار والمناظرة بالبراهين اليقينية اللامعة[٤]، ليصبح بحق رأس مدرسة أبي حنيفة، ورئيس أهل السنة والجماعة في

---

١ إشارات المرام للبياضي، ٢٣؛ وإتحاف السادة للزبيدي، ١٥/٢.

٢ انظر: الجواهر المضية لأبي الوفاء القرشي، ١٥٨؛ وإتحاف السادة للزبيدي، ٥/٢؛ والفوائد البهية للكنوي، ١٢٥/٢.

٣ وعلى منوال هذا البيان أصدر الطحاوى (ت ٣٢١هـ/٩٣٣م)، إمام أهل السنة في مصر، رسالة صغيرة بعنوان بيان عقيدة أهل السنة والجماعة (حلب ١٣٤٤هـ)، كما أصدر الإمام أبو الحسن الأشعري كتاب الإبانة عن أصول الديانة (القاهرة ١٩٧٧م). انظر: مقدمة كتاب التوحيد لمحققه فتح الله خليف، م٥.

٤ انظر ما قاله محمود الكفوي في كتائب أعلام الأخيار، ورقة ١٢٩ظ.

بلاد ما وراء النهر[1]. بل لقد تجاوز بمحاوراته ومناظراته موطنه، فكانت له رحلات إلى البصرة ـ حيث الأشاعرة والمعتزلة وغيرهم ـ للمناظرة في العقائد بلغت نحو اثنتين وعشرين مرة[2]، مما كان سببًا في ذيوع المذهب ونسبته إليه، بل وفي إطلاق وصف «الماتريدية» على المتكلمين الذين يذهبون مذهب أبي حنيفة في تلك البلاد، واقتصر في النسبة إلى أبي حنيفة أصل المذهب، على من يتبعونه في الآراء الفقهية فحسب.

ولقد تخرج على يدي الإمام أبي منصور من أئمة العلماء الكثيرون، وكان من أبرزهم أبو القاسم إسحاق بن محمد بن إسماعيل الشهير بالحكيم السمرقندي (ت ٣٤٠هـ/ ٩٥١م)، والإمام أبو الحسن علي بن سعيد الرُّسْتُغَفْني (ت ٣٤٥هـ/ ٩٥٦م)، والإمام أبو الليث نصر بن محمد بن أحمد بن إبراهيم البخاري السمرقندي (ت ٣٧٣هـ/ ٩٨٤م)، والإمام أبو محمد عبدالكريم بن موسى البزدوي (ت ٣٩٠هـ/ ١٠٠٠م)[3].

وكما صنع الماتريدي مع شيخ شيوخه الإمام أبي حنيفة، صنع تلاميذ الماتريدي مع آثاره؛ فقد نهض منهم جيل بعد جيل ـ في حلقة متصلة ـ بتوضيح مذهب إمامهم، والعمل على تيسيره وتنقيحه وتنميته، مضيفين إليه على طريقه ما قد يكون قصر فيه، من غير تحرج في أن يختلفوا معه فيما يرونه يستحق المخالفة أو يستوجبها، مقررين بذلك مبدأ صدق العلماء، وحريتهم الحقة، وإخلاصهم، ويقينهم بأن الجهد البشري يحتمل الخطأ كما يحتمل الصواب؛ فكانوا بذلك قُوى دافعة تدعم المذهب وتحفظه وتذيعه في بلاد ما وراء النهر، وتحقق له الحياة وطول العمر.

يقرر ذلك ما نراه في صنيع الإمام أبي اليسر محمد بن عبد الكريم البزدوي (ت ٤٩٣هـ/ ١١١٠م) الذي تلقى فكر الماتريدي عن أبيه، عن جده، عن الماتريدي، وقدم كتابه **أصول الدين** في تبسيط المذهب، حيث ذكر في مقدمته أنه لولا أن في **كتاب التوحيد** الذي صنعه الشيخ أبو منصور الماتريدي قليل انغلاق وتطويل، وفي تطويله نوع تعسير، لولا ذلك لاكتفى به، ولم يقدم كتابه هذا[4]. وما نراه في صنيع الإمام أبي المعين النسفي (ت ٥٠٨هـ/ ١١١٤م)، الذي كان في مقدمة من اهتموا بمذهب الماتريدي ونهضوا لنصرته وإذاعته، وفي سبيله إلى ذلك لم يقتصر على تقديم شرح لتأويلات الماتريدي، تلقفه منه تلميذه

---

١ **إتحاف السادة** للزبيدي، ٢/٥.

٢ **تاريخ المذاهب الإسلامية** لأبي زهرة، ٢٨٨.

٣ **كتائب أعلام الأخيار** للكفوي، ورقة ١٣٠و؛ و**الفوائد البهية** للكنوي، ١٩٥، ٢٢٠.

٤ انظر: **أصول الدين** للبزدوي، ٣.

الإمام علاء الدين أبو بكر بن محمد بن أحمد السمرقندي، ونسبه إلى نفسه، بل ألّف كتابه المشهور بـ**تبصرة الأدلة**. وما نراه في صنيع أبي حفص نجم الدين عمر بن محمد بن أحمد النسفي (ت ٥٣٧هـ/ ١١٤٢م)، حين قدم كتابه **العقائد النسفية**، ثم ما نراه في صنيع نورالدين أحمد بن محمود بن أبي بكر الصابوني (ت ٥٨٠هـ/ ١١٨٤م)، حيث قدم كتابين له، وهما: **الكفاية في الهداية**[١] و**البداية في أصول الدين**[٢] مناظرًا فيهما بين آراء الفلاسفة والمتكلمين.

بل لقد بلغ تأثر الإمام أبي الليث السمرقندي بأستاذه الإمام الماتريدي درجة جعلت أمر كتابه **شرح الفقه الأبسط** يشتبه على المؤرخين فنسبوه إلى الماتريدي، على الرغم من وجود عدة نسخ مخطوطة لهذا الكتاب صرح فيها بنسبته إلى أبي الليث، ويرجع الخطأ في نسبته للماتريدي إلى وجود بعض أقواله في هذا الشرح مرارًا؛ كما أنه يظهر من عبارات الشرح انتماء صاحبه إلى المدرسة الماتريدية.

مؤلفاته

على الرغم من أن الكثير من آثار الإمام الماتريدي وصل إلى علمنا عن طريق المؤرخين وكتب الطبقات لم نستطع الوقوف عليها مطبوعة ولا مخطوطة. ومن النظر فيما تيسر لنا الاطلاع عليه من آثاره، وما ذكره المؤرخون، وما كشفه المنقبون في التراث نستطيع أن نصنِّف تلك الآثار في ثلاث مجموعات علمية متميزة، على حسب ما تناوله فيها من الأبحاث والدراسات، وهي العقيدة وآراء الفرق المختلفة، وأصول الفقه، وتأويل القرآن الكريم وما يتصل به.

(أ) العقيدة وآراء الفرق المختلفة (علم الكلام)

١ ـ كتاب التوحيد

ذكره أبو المعين النسفي وأبو اليسر البزدوي بهذا الاسم[٣]، وورد في **كشف الظنون** و**هدية**

---

١ القاهرة ١٩٨٦م.

٢ الاسكندرية ١٩٦٩م، وأنقرة ١٩٧٩م.

٣ لقد اعتمدنا على ما ذكره أبو المعين النسفي في **تبصرة الأدلة** من مؤلفات أبي منصور الماتريدي، لأن النسفي يعتبر حلقة أولى في مستوى المذهب الماتريدي وأقربها زمنًا، كما أنه لا يستطيع أحد أن يشك في أن النسفي كانت لديه معلومات صحيحة عن تلك المؤلفات. بل ومن المحتملات القوية أن النسفي قد رأى تلك المؤلفات المذكورة في كتابه ودرسها حتى أصبح بكتابه المسمى **تبصرة الأدلة** منبعًا رئيسيًا لفهم الاتجاه الماتريدي في علم الكلام إلى يومنا هذا. انظر العبارة التي ذكر فيها النسفي تلك المؤلفات للماتريدي: **تبصرة الأدلة** للنسفي، ٣٥٩/١؛ وانظر كذلك: **أصول الدين** للبزدوي، ٣.

العارفين باسم **كتاب التوحيد وإثبات الصفات**[1]، كما ذكره جميع من ترجم للماتريدي قديمًا وحديثًا. وقد قام بتحقيقه فتح الله خليف بالاعتماد على نسخة وحيدة وجدت بمكتبة جامعة كمبردج، تحت رقم ٣٦٥١ (Ms. Add. 3651)[2]، وقدم له، وطبع بدار المشرق ـ بيروت ١٩٧٠م. كما طبع عن طريق الأوفسيت منه في المكتبة الإسلامية بإستانبول، ١٩٧٩م؛ وصور في مصر ونشرته دار الجامعات المصرية.

فهذا الكتاب يعتبر بلا شك من أهم مؤلفات الماتريدي، بخاصة فيما يتعلق بنظرياته الكلامية وآرائه في المسائل الاعتقادية، حتى أصبح المرجع الأساسي في المعرفة بالعقيدة الماتريدية. فهو أيضًا من أقدم المراجع الكلامية التي يشتمل على آراء مختلف الفرق الإسلامية (بخاصة المعتزلة منها) وعلى وجهة نظر الأديان السماوية وبعض النظريات الفلسفية. غير أن الكتاب ـ كما أشار إليه البزدوي ـ يصعب تناوله، لِما فيه من العبارات الكثيرة الغامضة والمعاني المبهمة والألفاظ المغلقة[3]؛ فلعلها هي أهم الأسباب في عدم انتشار النسخ الخطية للكتاب وعدم وجود الشروح له، رغم الإشارات إليه والإحالات والإرجاعات الواردة له من قِبل تلاميذه في مؤلفاتهم. وكذلك، فإن المذهب الماتريدي قد يعتبر مدرسة نصف فلسفية تعطى للعقل والفكر الحر الأهمية البالغة.

٢ ـ كتاب المقالات

ذكره أبو المعين النسفي في **تبصرة الأدلة** وحاجي خليفة في **كشف الظنون** بهذا الاسم[4]، وأشار إليه كارل بروكلمان بأنه مخطوط في مكتبة كوپريلي (إستانبول)، تحت رقم ٨٥٦ [Köprülü Ktp., nr. 856]، كما ذهب إلى أنه عنوان آخر لـ«**كتاب التوحيد**»[5]؛ وقد ذكر مترجما بروكلمان في الهامش أنهما كتابان مستقلان كما ورد في قطلوبغا والزبيدي[6]؛ وذكره أيوب علي في رسالته كتابًا مستقلاً[7]، كما ذكره الشيخ محمد أبو زهرة باسم كتاب المقالات في

---

١ **كشف الظنون** لحاجي خليفة، ١٤٠٦/٢؛ و**هدية العارفين** للبغدادي، ٣٦/٢.

٢ انظر: C. Brockelmann, *GAL*, I, 195; *Suppl.*, I, 346; F. Sezgin, *GAS*, I, 605.

٣ يقول أبو اليسر البزدوي في ذلك: «إلا أن في كتاب التوحيد الذي صنفه الشيخ أبو منصور قليل انغلاق وتطويل وفي ترتيبه نوع تعسير، لولا ذلك لاكتفينا به». **أصول الدين** للبزدوي، ٣.

٤ **تبصرة الأدلة** للنسفي، ٣٥٩/١؛ و**كشف الظنون** لحاجي خليفة، ١٧٨٢/٢.

٥ C. Brockelmann, *GAL*, I, 195.

٦ **تاريخ الأدب العربي** لكارل بروكلمان، ٤٢/٤.

٧ انظر: **عقيدة الإسلام والإمام الماتريدي** لأيوب علي، ٢٥٩.

الكلام[1]. وعبارة أبي المعين النسفي في **تبصرة الأدلة** واضحة في أن لأبي منصور كتابًا آخر باسم **كتاب المقالات** غير **كتاب التوحيد**. غير أن الأستاذ محمد بن تاويت الطنجى علق على ما ذكره بروكلمان بالآتي: «يقول بروكلمان (GAL, I, 195; *Suppl.*, I, 346) إن هناك نسخة منه في مكتبة كوپريلي تحت رقم ٨٥٦، وهو خطأ؛ فالكتاب ـ ومنه نسخة أخرى في مكتبة الفاتح تحت رقم ٢٨٩٤ ـ لا صلة له بالماتريدي. وهو لمؤلف لم أوفق لمعرفته، قُصد فيه إلى بيان مذهب أبي الحسن الأشعري من كتبه»[2]. ولدى الاطلاع على هذه النسخة بالمكتبة رأينا أنها نسخة خطية لكتاب **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري** لأبي بكر محمد بن الحسن بن فورك (ت ٤٠٦هـ/ ١٠١٥م)[3].

فالواضح أن من مؤلفات الماتريدي كتاب **المقالات**؛ وإذا كنا نحن حتى اليوم لم نستطع الحصول على نسخة خطية منه في المكتبات، فهذا لا يدل على عدم صحة نسبته إلى الماتريدي. ومن المحتمل أن الماتريدي في هذا الكتاب يرد على جملة مقالات المخالفين لأهل السنة، إذ ظهر في عصره مجموعة من الكتب تحمل هذا العنوان (**المقالات**)؛ فقد ألف أبو القاسم الكعبي كتابه **المقالات**، وألف أبو الحسن الأشعري **مقالات الإسلاميين**.

٣ ـ كتاب الأصول أو أصول الدين

ذكره كارل بروكلمان باسم **كتاب الأصول**، ولم يذكر في وصفه سوى اسم المكتبة أو البلد الموجود فيها، كما ذكر أنه لمؤلف مجهول[4]؛ ولعل الكتاب الذي ورد ذكره في **هدية العارفين** باسم الدرر في أصول الدين هو هذا الكتاب الذي نحن بصدده. وذكره أبو زهرة باسم **كتاب الأصول في أصول الدين**[5].

٤ ـ الرد على القرامطة

ذكر أبو المعين النسفي له كتابين في الرد على القرامطة، يرد في أحدهما على أصول مذاهبهم،

---

١ تاريخ المذاهب الإسلامية لأبي زهرة، ٢٩١.

٢ راجع: Muhammed b. Tâvît at-Tancî, "Abû Mansûr al-Mâturîdî" Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi *(AÜİFD)*, sy. I-II, s. 8.

٣ وقد حققه الأستاذ / دانيال جيماريه بهذا الاسم وطبع الكتاب في دار المشرق، بيروت ١٩٨٧م، وأشار المحقق في مقدمة الكتاب إلى هذه النسخة الخطية. انظر: مجرد مقالات، ٢.

٤ راجع: C. Brockelmann, *GAL*, I, 195; *Suppl.*, I, 346. قد ورد ذكر الأماكن التي وُجد فيها كالآتي: Berlin Oct. 3566, Gotha 100, Cambr. Palmer 124, Bodl. I, 351, I; Kairo II, 43.

٥ انظر: هدية العارفين للبغدادي، ٢/٣٦؛ وتاريخ المذاهب الإسلامية لأبي زهرة، ٢٩١.

وفي الآخر يرد على فروعها، ولم يذكر اسم الكتابين[1] . وذكره من المعاصرين أيوب علي بدون وصف له، وكذلك ذكره محمد أبو زهرة وعلى عبد الفتاح المغربي، ولم يذكره كارل بروكلمان ولا فؤاد سزكين؛ وذكره فتح الله خليف أثناء الحديث عن مؤلفاته باسم **الرد على أصول القرامطة**[2] .

٥ ـ رد الأصول الخمسة لأبي محمد الباهلي

هذا الكتاب ذكره أبو المعين النسفي هكذا، ولم نقف على وصف له، ولا على ترجمة الباهلي. وذكره من المعاصرين أيوب علي بدون وصف، وكذلك ذكره فتح الله خليف وعلى عبد الفتاح المغربي[3]، ولم يذكره بروكلمان ولا سزكين.

٦ ـ رد أوائل الأدلة للكعبي

ذكره النسفي بهذا الاسم، كما ورد الكتاب أيضًا بالاسم نفسه عند كارل بروكلمان وعند الباحثين المعاصرين؛ غير أن أبا الوفاء القرشي قد أشار إلى الكتاب باسم **كتاب رد أهل الأدلة**[4] .

وأما عن كتاب **أوائل الأدلة** فالكعبي مؤلفه، وهو: أبو القاسم عبد الله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي الخراساني (ت ٣١٩هـ/ ٩٣١م)، رئيس فرقة الكعبية من معتزلة بغداد[5] .

٧ ـ رد تهذيب الجدل للكعبي

ذكره النسفي بهذا الاسم، وكذلك الباحثون المعاصرون[6]، ولم يذكره بروكلمان ولا سزكين. وقد ورد ذكره في هدية العارفين باسم **الرد على تهذيب الكعبي في الجدل**[7] .

---

١ **تبصرة الأدلة** للنسفي، ٣٥٩/١.

٢ انظر: **تاريخ المذاهب الإسلامية** لأبي زهرة، ٢٩١؛ **وعقيدة الإسلام والإمام الماتريدي** لأيوب علي، ٢٨٦؛ ومقدمة خليف في **كتاب التوحيد** للماتريدي، م٦؛ **وإمام أهل السنة والجماعة** للمغربي، ص ٢٣.

٣ راجع: **تبصرة الأدلة** للنسفي، ٣٥٩/١؛ ومقدمة خليف في **كتاب التوحيد** للماتريدي، م٦؛ **وعقيدة الإسلام والإمام الماتريدي** لأيوب علي، ٢٨٦؛ **وإمام أهل السنة والجماعة** للمغربي، ٢٣.

٤ انظر: **تبصرة الأدلة** للنسفي، ٣٥٩/١؛ **وكشف الظنون** لحاجي خليفة، ١١٤/١؛ **والجواهر المضية** لأبي الوفاء القرشي، ٢٥١/٤؛ **وإمام أهل السنة والجماعة** للمغربي، ٢٣؛ و C. Brockelmann, *GAL*, I, 195.

٥ انظر: **تاريخ بغداد** للخطيب البغدادي، ٣٨٤/٩؛ **ولسان الميزان** لابن حجر، ٢٥٥/٣؛ **ووفيات الأعيان** لابن خلكان، ٢٤٨/٢-٢٤٩.

٦ انظر: **تبصرة الأدلة** للنسفي، ٣٥٩/١؛ ومقدمة خليف في **كتاب التوحيد** للماتريدي، م٦؛ **وإمام أهل السنة والجماعة** للمغربي، ص ٢٣.

٧ **هدية العارفين** للبغدادي، ٣٦/٢.

٨ ـ رد وعيد الفساق للكعبي

ورد الكتاب في كثير من كتب الطبقات بهذا الاسم؛ وفي **تبصرة الأدلة** ورد ذكره باسم **رد كتاب الكعبي في وعيد الفساق**[١]، ولم يذكره بروكلمان ولا سزكين.

٩ ـ رد كتاب الإمامة لبعض الروافض

ذكره النسفي بهذا الاسم دون وصف له، كما ذكره كثير من الباحثين المعاصرين؛ وقد أشار إليه على عبد الفتاح المغربي باسم **كتاب رد الإمامة لبعض الروافض**[٢]، وقد حاول الأستاذ أيوب علي التعرف على المقصود بالمشار إليه في الكتاب، فرجح أنه يرد فيه على أبي الحسين أحمد بن يحيى الرَّاوَنْدي[٣].

١٠ ـ بيان وهم المعتزلة

ذكره أبو المعين النسفي في **تبصرة الأدلة**، والبغدادي في **هدية العارفين** بهذا الاسم، كما ورد اسمه أيضًا هكذا عند بروكلمان؛ غير أنه ذُكر في **الجواهر المضية** باسم **كتاب بيان أوهام المعتزلة**[٤].

(بـ) **أصول الفقه**. فقد ذكر جميع من ترجموا له كتابين له في أصول الفقه، هما:

١ ـ كتاب الجدل

٢ ـ مآخذ الشرائع[٥]

ولم يقع لنا شيء من هذين المؤلَّفين، ولا وصف لهما. بيد أن بعض كتب الأصول والفقه الحنفية قد نقلت عن الماتريدي في ذلك الميدان إما بطريق الاستشهاد، وإما بطريق البسط والتفصيل. غير أن ذلك كان ينسب إلى **شرح تأويلات الماتريدي** في الغالب، كما فعل عبد العزيز البخاري في **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي** أثناء الحديث عن خبر الواحد إذا خالف عموم الكتاب أو ظاهره، وبيان الرأي في صحة تخصيص هذا العموم

---

١ انظر: **تبصرة الأدلة** للنسفي، ٣٥٩/١؛ ومقدمة خليف في **كتاب التوحيد** للماتريدي، م٦؛ **وإمام أهل السنة والجماعة** للمغربي، ٢٣.

٢ **تبصرة الأدلة** للنسفي، ٣٥٩/١؛ **وإمام أهل السنة والجماعة** للمغربي، ص ٢٣.

٣ **عقيدة الإسلام والإمام الماتريدي** لأيوب علي، ٢٨٧.

٤ انظر: **تبصرة الأدلة** للنسفي، ٣٥٩/١؛ **والجواهر المضية** لأبي الوفاء القرشي، ٢٥١/٤؛ **وهدية العارفين** للبغدادي، ٣٦/٢؛ و C. Brockelmann, *GAL*, I, 195.

٥ انظر: **تبصرة الأدلة** للنسفي، ٣٥٩/١؛ **ومفتاح السعادة** لطاش كوبري زاده، ٢١/٢، ٢٢؛ **وكشف الظنون** لحاجي خليفة، ١٤٠٨/٢، ١٥٧٣.

بـه[1]. وجاء في كتاب **بدائع الصنائع** في أثناء استنباط أوقات الصلوات الخمس من قوله تعالى: ﴿فسبحان الله حين تمسون وحين تصبحون وله الحمد في السموات والأرض وعشيًا وحين تظهرون﴾ [الروم، ٣٠/١٧-١٨]؛ قال الشيخ أبو منصور الماتريدي السمرقندي: إنهم فهموا من هذه الآية فرضية الصلوات الخمس، ولو كانت أفهامهم مثل أفهام أهل زماننا لما فهموا منها سوى التسبيح المذكور[2]. فقد تناول الشوكاني بعض آراء الماتريدي في أصول الفقه؛ ففي أثناء عرضه آراء أهل العلم في صيغة افعل وما في معناها، هل هي حقيقة في الوجوب، أو فيه مع غيره، أو في غيره قال: «وقيل: إنها ـ يعني صيغة الفعل ـ موضوعة للقدر المشترك بين الوجوب والندب ـ وهو الطلب، أي ترجيح الفعل على الترك. ونسبه شارح **التحرير** إلى أبي منصور الماتريدي ومشايخ سمرقند»[3].

وقد ذكر الفقيه الماتريدي أبو الثناء اللامشي هذا الكتاب باسم **مآخذ الشرائع**، وكذا ذكره علاء الدين السمرقندي[4]. رغم أننا لم نستطع الحصول على نسخة من الكتاب، فقد رجّحنا اسم **مآخذ الشرائع** بالقياس إلى اسم أصول الفقه الوارد في كثير من مصادر التراث. وقد ذكر كارل بروكلمان هذين الكتابين نقلاً عن كشف الظنون لحاجي خليفة باسم **مأخذ الشرائع**، ولم يذكر شيئًا من صفاتها ولا أشار إلى مضمونها؛ وكذلك فعل الشيخ أبو زهرة. وأما أيوب علي وفتح الله خليف وعلى عبد الفتاح المغربي فقد نعتوا الكتابين بأنها في أصول الفقه؛ وكذلك صنع أحمد عصام الكاتب[5].

---

١ انظر: **كشف الأسرار** لعبد العزيز البخاري، ٣/٩-١١؛ وقارن: **تأويلات القرآن**، نسخة حاجي سليم آغا، رقم ٤٠، ورقة ١٨٤و؛ وشرح **تأويلات الماتريدي** للسمرقندي، ورقة ٢٤٣ظ.

٢ انظر: **بدائع الصنائع** لأبي بكر الكاساني، ١/٨٩-٩٠؛ و**تأويلات القرآن**، نسخة حاجي سليم آغا، ورقة ٥٦١و.

٣ انظر: **إرشاد الفحول** للشوكاني، ٩٤. غير أن الدكتور شكرى أوزن (Dr. Şükrü Özen)، الباحث بمركز البحوث الإسلامية لوقف ديانة تركيا ـ TDV, İSAM، قد بدأ بدراسة تتعلق حول آراء أبي منصور الماتريدي في أصول الفقه، وذلك بالاعتماد على النقل الوارد من الكتابين المذكورين في المؤلفات العديدة التي تشير إلى تلك الآراء؛ فنأمل أن تكون تلك الدراسة قد تكمل وتطبع حتى تكون هي التي توضّح الموضوع على أوسع نطاق.

٤ كتاب في أصول الفقه لأبي الثناء اللامشي، ١٨٩؛ وميزان الأصول في نتائج العقول للسمرقندي، ٣، ٧٠، ٩٧، ٦٦٠، ٦٩٩، ٧٤٦.

٥ انظر: **كشف الظنون** لحاجي خليفة، ٢/١٤٠٨، ١٥٧٣؛ و C. Brockelmann, *GAL*, I, 195؛ و**عقيدة الإسلام والإمام الماتريدي** لأيوب علي، ٢٦٠؛ ومقدمة **كتاب التوحيد** للماتريدي، م٦؛ و**عقيدة التوحيد** لأحمد عصام الكاتب ١٠١؛ و**إمام أهل السنة والجماعة** للمغربي، ٢٧.

(جـ) التفسير وعلوم القرآن

١ ـ رسالة فيما لايجوز الوقف عليه في القرآن

وهي رسالة مخطوطة تتألف من ورقة واحدة وجهًا وظهرًا. وقد ذكرت نسخها المخطوطة في **الفهرس الشامل**، كما ذكرها فؤاد سزكين أيضًا[١]. منها نسخة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٩٤٠ مجموع طلعت بالقاهرة، ونسخة ثانية بمكتبة كوپريلي، رقم ٧٠٥ بإستانبول (Köprülü Ktp., Mehmed Asım Bey, nr. III, 705)، والثالثة نسخة قسم شهيد على باشا، رقم ٢٧٩٠/ ٦ (Şehid Ali Paşa, nr. 2790/6) بمكتبة سليمانية، والرابعة نسخة حاجي محمود، رقم ٨٩٢/ ٢ (H. Mahmud, nr. 892/2) بمكتبة سليمانية، والخامسة نسخة مكتبة تبريز، رقم ١٤٦/ ٤ (Y. Tebriz, 146/4). هذا، وتبدأ الرسالة بالعبارة التالية: «بسم الله الرحمن الرحيم هذه رسالة الإمام أبي منصور الماتريدي رحمه الله تعالى فيما لا يجوز الوقف عليه وفيما لو تعمد الوقف عليه كفر، ولو وقف ساهيًا فسدت صلاته وذلك في القرآن اثنان وخمسون موضعًا[٢].

٢ ـ تأويلات القرآن

وقد ذكر حاجي خليفة ذلك الكتاب بعنوان **تأويلات أهل السنة**[٣]، وحمل ذلك العنوان نسخة قَوَله بدار الكتب المصرية [تفسير ٦، قَوَله]، بينما كان عنوان نسخة كوپريلي: «تأويلات أبي منصور الماتريدي في التفسير». وجاء في صدر نسخة مكتبة عاطف أفندي: «الجلد الأول من تفسير الشيخ الإمام العلامة علم الهدى، أبي منصور الماتريدي رحمه الله»، وجاء في خاتمتها: «قد تم كتابة هذا الكتاب المستطاب، والسفر المعتبر العجاب، المسمى بتأويلات القرآن المجيد». أما السمرقندي شارح الكتاب، فقد قال في صدر كتابه: «كتاب التأويلات المنسوبات إلى الشيخ الإمام علم الهدى أبي منصور...»، بينما ذكره أصحاب الطبقات باسم **تأويلات القرآن**. وهذا العنوان تحمله بعض النسخ الأخرى الموجودة في مكتبات تركيا، والهند، وألمانيا، والمدينة المنورة، ودمشق، والمتحف البريطاني، وطاشكنت[٤].

---

١ **الفهرس الشامل للتراث المخطوط، القرآن وعلومه**، (٢) التجويد، ١٢/١، هامش رقم ٣؛ وانظر حول تلك النسخ أيضًا: F. Sezgin, *GAS*, I, 606.

٢ نسخة حاجي محمود، رقم ٢/٨٩٢ (H. Mahmud, nr. 892/2) بمكتبة سليمانية (إستانبول)، ١٧٩و.

٣ **كشف الظنون** لحاجي خليفة، ٣٣٥/١.

٤ **عقيدة الإسلام والإمام الماتريدي** لأيوب علي، ٢٦٠-٢٧٢.

ولقد تناول الأئمة هذا الكتاب بالوصف والتقريظ، مثل الإمام أبي المعين النسفي، وأبي بكر علاء الدين السمرقندي ـ وهو تلميذ الإمام أبي المعين النسفي ـ وأبي الوفاء عبدالقادر القرشي[1]. وذكر صاحب **كشف الظنون** أن اسمه: **كتاب تأويلات أهل السنة** للماتريدي. ثم ذكر كتابًا آخر يحمل اسم **تأويلات الماتريدية في بيان أصول أهل السنة وأصول التوحيد**، جاء في وصفه إياه قوله: «وهو ـ يعني **تأويلات الماتريدية** ـ ما أخذ منه أصحابه المبرزون تلقفًا، ولهذا كان أسهل تناولاً من كتبه، جمعه الشيخ الإمام علاء الدين محمد بن أحمد بن أبي أحمد السمرقندي في ثمانية مجلدات. كذا وجدت في ظهر نسخة»[2]. ويبدو من كلام صاحب **كشف الظنون** أن الأمر اختلط عليه، فخيل إليه أنه أمام كتاب واحد من صنع الإمام الماتريدي لا كتابين، وأن الكتاب الذي ذكره ثانيًا هو من تدوين أصحاب الماتريدي، أخذوه تلقفًا منه، وقد جمعه الإمام علاء الدين السمرقندي.

فلدي الاطلاع على نسخ **تأويلات القرآن** المنسوبة إلى الإمام الماتريدي يتبين أن هناك كتابين. أحدهما يتضمَّن تأويل القرآن الكريم وينسب إلى أبي منصور الماتريدي. وثانيهما يتضمَّن شرح هذا الكتاب، جمعه وألفه علاء الدين محمد بن أحمد السمرقندي، تلقفًا من أستاذه أبي المعين النسفي في شرحه كتاب الإمام الماتريدي. أما الكتاب المنسوب إلى الإمام الماتريدي فيطلق عليه أسماء متعددة، كما سبق إيضاحه. وهذا يعني فيما نرى، أن الإمام الماتريدي أملى على تلاميذه تلك التأويلات، ولم يضع لها عنوانًا خاصًا. لكن العنوان اختاره تلاميذه من اتجاه الإمام وانتصاره، لأن ما يقدم من رأي حول القرآن الكريم إنما هو تأويل وليس تفسيرًا؛ ولذلك **تعددت الإطلاقات**، وإن يكن الكتاب واحدًا، بخلاف ما صنعه مع **كتاب التوحيد**.

أما نسخ **تأويلات القرآن**، فقد ثبت أنها ست وثلاثون نسخة مخطوطة؛ وقد لاحظنا أن القليل منها نسخ ناقصة. فمن بين تلك المجموعة وجدنا اثنتين وثلاثين نسخة خطية في تركيا، ونسختين في العالَم الإسلامي، ونسختين في العالَم الغربي. أما النسخ الموجودة في مكتبات تركيا فتسع وعشرون منها في مكتبات إستانبول، والثلاث الباقية في مكتبات قونيا وقيصرى وأوده ميش (Konya, Kayseri, Ödemiş)[3]. هذا، وقد سبق تحقيق جزء من الكتاب وذلك

---

١ انظر: **تبصرة الأدلة** لأبي المعين النسفي، ٣٥٩/١؛ و**شرح تأويلات الماتريدي**، نسخة طوبقابى سرايى، مدينة ١٧٩، ورقة ١ظ؛ و**الجواهر المضية** لأبي الوفاء القرشي، ٢٥١/٤؛.

٢ **كشف الظنون** لحاجي خليفة، ٣٣٥/١-٣٣٦.

٣ وقد وجدنا أن لكتاب **تأويلات القرآن** شرحًا مسمى باسم **شرح تأويلات القرآن** لعلاء الدين السمرقندي، وثبت أن للشرح المذكور تسع نسخ خطية وُجدت في تركيا، منها ست نسخ خطية بمكتبات إستانبول،

من سورة الفاتحة إلى الآية رقم ١٤٢ من سورة البقرة من قِبل الأستاذين إبراهيم عوضين والسيد عوضين[١]؛ ويليه التحقيق الذي قام به الأستاذ محمد مستفيض الرحمن، وذلك من أول سورة الفاتحة إلى آخر سورة البقرة[٢].

ومن الجدير بالذكر أنه قد بدأ الأستاذ الدكتور بكر طوبال أوغلى أخيرًا في إستانبول بنشر **تأويلات القرآن** للماتريدي، وذلك بمساعدة اللجان العلمية المختلفة التي تعمل بها. فطُبع إلى اليوم ستة مجلدات تحتوي على نص الكتاب المذكور من أول سورة الفاتحة إلى آخِر سورة التوبة؛ غير أن مواصلة عملية التحقيق إلى أن تتم بالكامل تجرى حاليًا تحت الإشراف العلمي من قِبل الأستاذ الدكتور بكر طوبال أوغلى. فقد حصلت تلك اللجان على ثلاثين نسخة خطية لكتاب **تأويلات القرآن** من مكتبات عديدة، فاختارت من بينها بعد فحص دقيق أربع نسخ خطية يُعتمد عليها أثناء التحقيق. وكذلك تحاول تلك اللجان أن تستفيد أثناء التحقيق من النصوص الواردة في النسخ الخطية لشرح **تأويلات القرآن** لعلاء الدين السمرقندي. فقد طُبع المجلد الأول والثاني بتحقيق أحمد وانلى أوغلى، ومراجعة الأستاذ الدكتور بكر طوبال أوغلى (إستانبول ٢٠٠٥م)، والجزء الثالث والرابع بتحقيق الدكتور محمد بوينوقالين، مراجعة الأستاذ الدكتور بكر طوبال أوغلى (إستانبول ٢٠٠٥م)، والجزء الخامس والسادس بتحقيق الدكتور ارطغرل بوينوقالين، مراجعة الأستاذ الدكتور بكر طوبال أوغلى (إستانبول ٢٠٠٦م).

وقد وجدنا أثناء هذه الدراسة أن كتاب **تأويلات القرآن** للماتريدي نُشر ببيروت من قِبل الأستاذة فاطمة يوسف الخيمى في خمسة مجلدات بهذا الاسم: **تفسير القرآن العظيم المُسَمَّى تأويلات أهل السنة**؛ تصنيف أبي منصور محمد بن محمد بن محمود السمرقندي الماتريدي، تحقيق: فاطمة يوسف الخيمى، مؤسسة الرسالة ناشرون (بيروت ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م). إن هذه النشرة قد اعتمدت على نسختين خطيتين، هما نسخة المكتبة الظاهرية بدمشق والمحفوظة في مكتبة الأسد الوطنية، والثانية نسخة دار الكتب المصرية. فنعتقد أن العمل هذا، وإن كان

= والباقي في مكتبات أخرى. انظر بالتفصيل حول نسخ **تأويلات القرآن** وشرحه في مقدمة المحقق لكتاب **تأويلات القرآن** لأبي منصور الماتريدي، ١/ م٤٥-م٥٦؛ ثم قارن بما ورد في: C. Brockelmann, *GAL*, I, 195; F. Sezgin, *GAS*, I, 605.

١ **تأويلات أهل السنة**؛ تأليف أبي منصور محمد بن محمد بن محمود السمرقندي الماتريدي، تحقيق: إبراهيم عوضين والسيد عوضين، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة ١٣٩١هـ/١٩٧١م.

٢ **تأويلات أهل السنة**؛ تأليف أبي منصور محمد بن محمد بن محمود السمرقندي الماتريدي، تحقيق محمد مستفيض الرحمن، مطبعة الإرشاد، بغداد ١٤٠٤هـ/١٩٨٣م.

فيه جهد كبير، لن يصل إلى المستوى العلمي المطلوب إلا بعد الاطلاع على نسخ **تأويلات القرآن** المحفوظة في مكتبات تركيا. وقد وجدنا كذلك أن هذا الكتاب نُشر ببيروت مرة أخرى باسم **تأويلات أهل السنة**، بتحقيق الدكتور مجدي باسلّوم (دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م) في عشرة مجلدات، وضع المحقق في المجلد الأول منه مقدمة تصل إلى ٣٤٨ صفحة في خمسة أبواب أطال فيها الكلام عن موضوعات لعلها تعتبر موضوعات غير مرتبطة بموضوع هذا الكتاب. وهذه النشرة قد اعتمد المحقق فيها على نسختين خطيتين، هما نسخة دار الكتب المصرية ونسخة كوبريلي. غير أن النسخة الثانية ليست بنسخة كاملة، لذلك لم نستطع أن نعرف كيف اكتمل هذا التحقيق بهذه النسخة الناقصة، رغم أن الإمكانيات كانت متوفرة للاطلاع على نسخ **تأويلات القرآن** المحفوظة في مكتبات تركيا.

* * *

وأما الكتاب الثاني المنسوب إلى علاء الدين السمرقندي، فهو **شرح تأويلات الماتريدي**؛ ولدى الاطلاع الدقيق في المكتبات لنسخ هذا الشرح فقد حصلنا على نسختين كاملتين مخطوطتين في تاريخين متقاربين:

١ ـ نسخة خطية وجدت بقسم حميدية تحت رقم ١٧٦، في مكتبة سليمانية بمدينة إستانبول [Süleymaniye Ktp., Hamidiye, nr. 176].

٢ ـ نسخة خطية وجدت بمكتبة طوبقابى سرايى، قسم مدينة، تحت رقم ١٧٩، بمدينة إستانبول [Süleymaniye Ktp., Medine, nr. 179].

وإلى جانب هاتين النسختين وجد بمكتبات إستانبول خمس نسخ أخرى كلها ناقصة:

١ ـ نسخة ولي الدين، تحت أرقام: ٤٢٣-٤٢٦، بمكتبة بايزيد بمدينة إستانبول [Beyazıt Ktp.,Veliyyüddin, nr. 423-426].

٢ ـ نسخة شهيد علي باشا، تحت رقم ٢٨٣، مكتبة سليمانية إستانبول [Süleymaniye Ktp., Şehid Ali Paşa, nr. 283].

٣ ـ نسخة جار الله، تحت رقم ٢٣٠، بمكتبة سليمانية [Süleymaniye Ktp., Carullah, nr. 230].

٤ ـ نسخة أسعد أفندي، تحت رقم ٤٨، بمكتبة سليمانية [Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 48].

٥ ـ نسخة كوپريلي، تحت رقم ٤٨/ ٢٠، بمكتبة كوپريلي ـ إستانبول [Köprülü Ktp., nr. 48/20].

(د) الكتب المنسوبة إليه

١ ـ شرح الفقه الأكبر

ومن الكتب المنسوبة إليه كتاب **شرح الفقه الأكبر**؛ ولكن الواقع يدل على عدم صحة نسبة هذا الكتاب للماتريدي، إذ المصادر المترجمة له والمصادر التي تهتم بذكر كتب المؤلفين لم تقدم أيّ إشارة إلى أنه قدم شرحًا لكتاب **الفقه الأكبر**. فقد أشار محمد زاهد الكوثري إلى أن عدة نسخ خطية وجدت بدار الكتب المصرية، وفيها تصريح بنسبة الكتاب إلى أبي الليث السمرقندي، كما ورد في نص الكتاب عبارة «قال الفقيه أبو الليث». وتبعه في ذلك أبو زهرة وغيره من المحدثين[١]. ولقد نفي فنسنك أيضًا نسبة هذا الكتاب إلى الماتريدي، إذ صرح بأنه قد راجع عددًا غير قليل من النسخ المخطوطة لهذا الشرح فلم يجد فيها تصريحًا يدل على نسبته للماتريدي[٢]. ويعني ذلك أن هذا الكتاب منسوب خطأ إلى الماتريدي، إذ ورد في نص الكتاب نقد لأقوال الأشاعرة في موضوعات عديدة؛ ومعلوم أن الماتريدي كان معاصرًا للأشعري، ووفاتهما كانت متقاربة، ولم يشتهر المذهب الأشعري إلا بعد وفاة أبي الحسن الأشعري، مؤسس المذهب. لذلك أيد مونتجمرى هذه الفكرة أيضًا، فذهب مع القائلين بأنه من عمل أحد أتباعه[٣]. ولعل السبب في نسبته إليه هو وقوع بعض أقواله في هذا الشرح مرارًا؛ فالمفهوم من ذلك أن المؤلف كان ينتمي إلى الوسط الماتريدي مذهبًا.

٢ ـ كتاب العقيدة أو رسالة في العقيدة

ورد ذكره عند كارل بروكلمان وفؤاد سزكين باسم **العقيدة**، كما وقعت عند الأخير إشارة إلى المكتبات التي وجدت فيها نسخها الخطية[٤]. وذكره صاحب **كشف الظنون** باسم عقيدة أبي منصور الماتريدي، حيث أشار إلى أنه كتاب شرحه تاج الدين السبكي وسماه **السيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور**. وقد ورد ذكر الكتاب عند صاحب **هدية العارفين** باسم **عقيدة الماتريدية**[٥]. فقد أشار أيوب علي إلى أنها نسخة لا توجد منفردة، بل توجد ضمن شرح

---

١ انظر: مقدمة محمد زاهد الكوثري لكتاب **العالم والمتعلم**، ٤؛ و**تاريخ المذاهب الإسلامية** لأبي زهرة، ١٧٥-١٧٦؛ و**الماتريدية** للحربي، ١١٢.

٢ انظر: A. J. Wensinck, The Muslim Creed, 122-123

٣ انظر: Montgomery Watt, Free Will and Predestination in Early Islam, 8

٤ انظر: C. Brockelmann, GAL, I, 195; Suppl., I, 346; F. Sezgin, GAS, I, 605

٥ **كشف الظنون** لحاجي خليفة، ١٠١٩/٢، ١١٥٧؛ و**هدية العارفين** للبغدادي، ٣٦/٢.

السبكي المذكور ولم يذكرها أصحاب الطبقات[1]. فهي في الواقع رسالة وجدت منفردة، منها نسخة بدار الكتب المصرية، تحت رقم ١٤٧ تيمور عقائد بالقاهرة؛ وفي إستانبول وجدت منها نسخة شهيد على باشا تحت رقم ١٧١٧/ ٣، ونسخة لاله لى ٢٤١١/ ٢، ونسخة نور عثمانية ٢١٨٨/ ٢، ونسخة كوپريلي ٢٤٤/ ٦، ونسخة ملت، قسم فيض الله ٢١٥٥/ ٢، ونسخة راغب باشا ١٤٧٩/ ٢[2].

وقد ذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى عدم صحة نسبة الكتاب المذكور إلى الماتريدي لأسباب ذكرت في نسبة كتاب **شرح الفقه الأكبر** آنفًا[3]. وقد طبع الكتاب باسم **رسالة في العقائد** من قِبل باحث تركي، وهو يوسف ضياء الدين يوروكان[4]، كما نُقل إلى اللغة التركية مع بعض التعليقات العلمية في هذا القسم التركي[5]. وفي مقدمة هذه الدراسة وضع المترجم الاحتمال القائل بأن الرسالة تعبّر عن آراء الماتريدي، فلعلها من عمل أحد أتباعه[6].

ولعل الأقرب إلى الصواب أن هذه الرسالة منسوبة إلى أبي منصور الماتريدي لأسباب واضحة في نص الرسالة التي بين أيدينا، وهي كالآتي:

- إن نص الرسالة تبدأ بعبارة «بسم الله الرحمن الرحيم؛ هذه العقيدة منسوبة إلى الشيخ الإمام ناصح الأمة مظهر الشريعة رئيس أهل السنة والجماعة أبي منصور الماتريدي»[7]. فهي عبارة واضحة أنها منسوبة إليه، وليست من مؤلفاته.
- إن الرسالة غير مذكورة لدى صاحب **تبصرة الأدلة** حين عرض مؤلفات الماتريدي بالتفصيل[8].

---

١ **عقيدة الإسلام والإمام الماتريدي** لأيوب علي، ٢٦٠.

٢ انظر: **إمام أهل السنة والجماعة** للمغربي، ٢٨؛ و C. Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 346; F. Sezgin, *GAS,* I, 605; M. S. Yeprem, *Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi,* 40-42.

٣ انظر: **عقيدة الإسلام والإمام الماتريدي** لأيوب علي، ٢٦٠؛ **وإمام أهل السنة والجماعة** للمغربي، ص٢٨-٢٩؛ **والماتريدية** للحربي، ١١٢.

٤ يوسف ضياء الدين يوروكان، **المتون القديمة في العقائد، رسالة في العقائد** للشيخ الإمام أبي منصور الماتريدي، إستانبول ١٩٥٣م، ص ٩-٢٢.

٥ Y. Z. Yörükan, *İslâm Akaidine Dair Eski Metinler, İmam-ı Ebu Mansur-i Matürîdî'nin Akaid Risalesi,* İstanbul 1953, 11-33; F. Sezgin, *GAS,* I, 605.

٦ Y. Z. Yörükan, a.e, s. II.

٧ **المتون القديمة في العقائد**، ليوسف ضياء الدين يوروكان، ٩.

٨ انظر: **تبصرة الأدلة** للنسفي، ١/٣٥٩.

- ولدى الاطلاع على الرسالة نفسها في موضوع «الإيمان والإسلام»، نجد المؤلف - بعد ذكر آراء العلماء في ذلك - يقول العبارة الآتية: «إلا أن الأصح ما قاله أبو منصور الماتريدي: إن الإسلام معرفة الله تعالى بلا كيف ومحله الصدر»[1].
- إن الرسالة قد ورد فيها عرض أو نقد لأقوال الأشاعرة في موضوعات عديدة، مثل صفات الله، وصفة الكلام، والتكوين، والاستطاعة، والسعادة والشقاوة[2].
- وأخيرًا، وبعد الاطلاع الدقيق لكتاب **السيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور** للسبكي، يتأكد الباحث من عدم صحة نسبة الكتاب إلى الماتريدي. ويضاف إلى ذلك أن شارح الكتاب قد نفي نسبته إلى الماتريدي، حيث قال: «واعلم أن المنقول عن الأستاذ أبي منصور الماتريدي، رحمه الله، أنه يوافق الأشاعرة في الاستثناء في الإيمان ويخالف الحنفية. وقد صرح صاحب هذه العقيدة بموافقة الحنفية»[3]، وهذا أيضًا يدل على أنها ليست من كلام أبي منصور».

٣ - رسالة في الإيمان

ومن المؤلفات المنسوبة إلى الماتريدي من قِبل البعض من الباحثين المعاصرين[4] **رسالة في الإيمان**، معتمدين في ذلك على كتاب **التمهيد** لأبي المعين النسفي. غير أن النسفي لم يذكر الرسالة بهذا الاسم، والذي جاء في ذلك إنما هو قوله: «وفي المسألة دلائل جمة، ذكرها الشيخ الإمام أبو منصور الماتريدي، رحمه الله، في تصنيف له مفرد في هذه المسألة»[5]. وهذه العبارة لا تدل على وجود رسالة للماتريدي في الإيمان، بل لعلها تدل على **كتاب التوحيد**.

٤ - شرح كتاب الإبانة للأشعري

وهو ما نسبه إليه الشيخ مصطفى عبدالرازق في قوله: «وله - يعني الماتريدي - شرح لكتاب أبي الحسن الأشعري في علم الكلام المسمّى **الإبانة عن أصول الديانة**»، ولم يذكر

---

١ انظر: يوسف ضياء الدين يوروكان، المتون القديمة في العقائد، رسالة في العقائد للشيخ الإمام أبي منصور الماتريدي، ١٥-١٦؛ والسيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور للسبكي، ٣٠.

٢ انظر: يوسف ضياء الدين يوروكان، المتون القديمة في العقائد، رسالة في العقائد للشيخ الإمام أبي منصور الماتريدي، ١٥-١٦؛ والسيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور للسبكي، ٣٠؛ وإمام أهل السنة والجماعة للمغربي، ٢٩؛ و M. Saim Yeprem, 43.

٣ قارن: السيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور للسبكي، ٣٣-٣٥.

٤ هو الأستاذ أحمد بن عوض الله بن داخل اللهيبي الحربي في كتابه **الماتريدية دراسة وتقويمًا**، ١١٣.

٥ التمهيد لأبي المعين النسفي، ١٠٢.

مصدره في تلك النسبة؛ وقد استبعد أيوب علي نسبة هذا الكتاب إليه. وذهب على عبد الفتاح المغربي إلى أن هذه النسبة غير صحيحة لافتقارها إلى السند في ذلك؛ كما ذهب إلى أنه لم يشاهد أحدًا قد نسب هذا الكتاب إلى الماتريدي، سواء بين كتّاب الطبقات أو المحدَثين من الباحثين، وكذلك لم يرد أن كتاب الأشعري المسمّى **الإبانة عن أصول الديانة** قد وصل إلى بلاد ما وراء النهر في عصر أبي منصور الماتريدي[١].

٥ ـ وصايا ومناجات

فهي رسالة باسم **وصايا ومناجات** باللغة الفارسية قد ذكرها فؤاد سزكين، ولم يرد ذكرها في الكتب المترجمة له. فقد أشار سزكين أن هذه الرسالة الفارسية وُجدت لها نسخة خطية بمكتبة فاتح تحت رقم ٥٤٢٦ (في مجموعة بين اللوحات ٢٣٥و-٢٤٠و)، ونسخة أخرى في مكتبة حسن چلبی تحت رقم ٨/١١٨٧ (في مجموعة بين اللوحات ١١٢ظ - ١١٧و) بمدينة بورصة (Bursa) في تركيا[٢]. وقد طبعت هذه الرسالة باللغة الفارسية في مجلة «فرهنك إيران زمين» من قِبل بنياد گذاران باسم پندنامهٔ ماتريدي[٣]. غير أن كتب الطبقات وجميع المصادر التي تناولت الماتريدي لم يرد فيها إشارة تومئ إلى أن الماتريدي كان يجيد اللغة الفارسية وأنه كان له مؤلفات بهذه اللغة. ومع هذا فإن البلاد التي كان يسكنها الماتريدي تجعلنا نضع تحت الاحتمالات القوية أنه كان يجيد الفارسية، فيبقى على الباحث أن يتأكد من صحة نسبة هذه الرسالة إليه عند الحصول على بينة لذلك.

---

١ تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية لمصطفى عبد الرازق، ٢٨٩؛ وعقيدة الإسلام والإمام الماتريدي لأيوب علي، ٢٦٢ وما بعدها؛ وإمام أهل السنة والجماعة للمغربي، ٢٩.

٢ F. Sezgin, *GAS*, I, 606.

٣ پندنامهٔ ماتريدي، تحقيق بنياد گذاران، «فرهنك إيران زمين»، طهران ١٣٤٥ خورشيدى، ٤٦-٦٧.

أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية[1]

إن المصادر المتعلقة بتاريخ علم الكلام تشير إلى أن أبا الحسن الأشعري هو المؤسس الأول للكلام السني؛ غير أن الانطلاق من المؤلفات التي وصلت إلى يومنا الحاضر يؤدي بنا إلى القول بأن المؤسس الحقيقي لهذا النوع من الكلام هو الإمام أبو منصور الماتريدي. ومن المعروف أن كتاب **اللمع** هو أهم كتب أبي الحسن الأشعري الذي يوجد بين أيدينا اليوم ويعكس آراءه الشخصية في هذا النطاق. فهو كتاب في حجم رسالة يتطرق المؤلف فيه إلى موضوعات متعلقة بمسائل الإلهيات، وبداخلها مبحث القضاء والقدر، والإيمان وتعريفه وحدوده في حجم لا يزيد على خمس صفحات، ومباحث الإمامة التي لا يزيد حجمها على ثلاث صفحات. وفي مقابل ذلك نراه لم يتطرق مفصلاً إلى موضوع مدارك العلوم، ومباحث النبوة، ومسائل القيامة، كما لم يهتم بذكر آراء الفرق الإسلامية ومعتقدات الأديان والتيارات حول مختلف الموضوعات الكلامية في كتابه هذا. ومن الجدير بالذكر أن ابن فورك الذي عاش سبعين سنة بعد وفاة الماتريدي، قد أشار في كتابه إلى بعض آراء أبي الحسن الأشعري دون ذكر أماكن ورودها في مؤلفات الأشعري غالبًا وبغير الإشارة إلى سلسلة الرواية التي وصلت تلك الآراء عن طريقها إليه. فكان يستخدم العبارات التالية: «وكان يقول»، فمن ذلك أنه كان يقول»، «اعلم أنه كان يقول»، «وكان يجعل»، «وكان يجيز»، «وكان يحيل قول من قال». وبالتالي، فقد قدّم بعض الآراء في صورة تخالف شكل ورودها في كتاب **اللمع** خصوصًا في مباحث تتعلق بمدارك العلوم، كما تطرق ببعض مباحث النبوات ومسائل القيامة في حجم يزيد على ١٠ صفحات[2]. وأما كتاب **التوحيد** لأبي منصور الماتريدي فيعتبر مصدرًا يحتوي على الأصول الرئيسية الثلاثة (الإلهيات، والنبوات، والسمعيات) التي تشكل الخط الأساسي للمؤلفات الكلامية في الوسط السني فيما بعد. وقد نستطيع أن نرى الأسلوب نفسه ـ ما عدا

---

١ إن هذه المقالة المتعلقة بأبي منصور الماتريدي وآرائه الكلامية قد كتبها الأستاذ الدكتور بكر طوبال أوغلى ونُشِرت ضمن مادة «الماتريدي» (آراؤه الكلامية) في الموسوعة الإسلامية لوقف ديانة تركيا بمدينة إستانبول (Bekir Topaloğlu, “Mâtürîdî (Kelâma Dair Görüşleri)”, *DİA*, XXVIII, 151-157). وبهذه المناسبة نشكر مجلس إدارة مركز البحوث الإسلامية (İSAM) الذي سمح لنا بترجمة هذه المادة العلمية من اللغة التركية من قِبل الأستاذ المساعد الدكتور محمد آروتشى ونشرها في مقدمة هذه الطبعة الجديدة للكتاب (المحققان).

٢ انظر: **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري** لابن فورك، ١٠-٣٣، ١٦٧-١٨٠.

مدارك العلوم ـ في الكتاب الذي يجمع فيه جميع الرسائل العقائدية لأبي حنيفة رحمه الله[1]؛ غير أن الموضوعات لم يتطرق إليها المؤلف بشكل منهجي، بل بحث فيها بشكل مبعثر أو بالإشارة إليها إشارة جزئية. ومن الممكن أن نرى الآراء الكلامية لأبي منصور الماتريدي في **تأويلات القرآن** في مواضع عديدة.

مدارك العلوم

يقول أبو منصور الماتريدي في موضوع الحاجة إلى الدين بأنه لا بد من الاعتماد على مصدرين من مصادر المعرفة، أي إن أصل ما يُعرَف به الدين وجهان، أحدهما العقل، والآخَر السمع. وهو يرى بأن المجتمعات البشرية لها معتقداتها المتعددة والمختلفة؛ فهناك فرقة بالمجتمع تدّعى أن ما يعتقده ويعتمد عليه فهو صحيح ويدعو غيره إليه وأن المعتقدات الأخرى معتقدات يعكسها الصواب. فتلك العقيدة بالتالي ظاهرة اجتماعية لا نستطيع أن ننكر بأنها انتقلت إليهم من آبائهم وأجدادهم. ويعنى ذلك أن السمع الذي لقي القبول التام في مجتمعٍ ما، قد جرت عليه سياسة ملوك الأرض حول تسوية أمورهم، وكذلك شأن هؤلاء الذينَ ادعوا الرسالة والحكمة، وهؤلاء الذين قاموا بتدبير أنواع الصناعة والمهن بالمجتمع. وأما العقل الذي يعتبر جزءًا من عالَمنا هذا، فيحكم بأن وجود هذا العالَم ليس للفناء، بل ينبغي أن يكون مؤسسًا على الحكمة فيكون بالتالي إنشاء العالَم للبقاء لا للفناء. ثم نشاهد بأن العالَم بأجمعه مبنى على عناصر تتكون من طبائع مختلفة ووجوه متضادة؛ فالإنسان الذي نعتبره صاحب عقل به يستطيع أن يجمع بين المجتمع ويفرق بين الذي حقه التفريق، وبعبارة أخرى هو الإنسان الذي سمّته الحكماء بالعالَم الصغير، لو تُرِكَ هو (أي هذا العالَم الصغير) وما عليه في حاله بناءً على أهواء وطبائع وشهوات لَدَخَلَ الأفراد والمجتمعات في ساحة التنازع، فيعقب ذلك التفاني والفساد. غير أن النظام المحكم الذي يسود هذا العالَم ليس بذلك هوالهدف من وجوده. ويعنى ذلك أن المدبّر الذي أوجد العالَم والجنس البشري الذي يعيش بداخله ليس من الحكمة أن يترك تلك المجتمعات من غير مرشد. لذلك، أرسل إليهم رسلاً يثق الناس فيهم وفي دعواهم من ناحية، ومن ناحية أخرى جعل لهؤلاء الرسل دليلاً وبرهانًا يعلمون به صدق المرسَلين؛ وأهم دليل في ذلك هو العقل الذي يتميز به الإنسان[2]. فقد حاول الماتريدي بذلك أن يستدل بأن العقل والنقل مصدران من مصادر المعرفة ودورهما في ذلك.

---

١ انظر: **الأصول المنيفة** لبياضى زاده، ٣١ وما بعدها.

٢ انظر: **كتاب التوحيد** للماتريدي، تحقيق: بكر طوبال أوغلى ومحمد آروتشى، ٣-٧.

وقد أشار الماتريدي بأن المناهج التي تعتمد على الأسس المبنية على الأحاسيس الشخصية، أوالإلهام الموهوب الذي لديه، أو عملية القرعة، أو الأحكام الصادرة عن خطوط الوجه أو آثار الأقدام، لا تفيد أهمية من ناحية مدارك العلوم. فيعنى ذلك في نظره أن السبيل الذي نصل به إلى حقائق الأشياء والأحداث يدل على أن مصادر المعرفة بها ثلاثة: إدراك الحواس (العِيان)، والأخبار، والنظر. فالعِيان الذي يعتبر مصدرًا أساسيًا في المعرفة، فهو الأصل الذي نصل به إلى العلم بالضرورة، وفيه لا نستطيع أن نتحدث عن جهل يعتبر ضد هذا العلم. فمن ذهب إلى القول بضده من الجهل فهو الذي قال بذلك معانِدًا فنسميه مكابرًا. غير أن بعض الأحوال قد تعكس إدراك الحقائق فيكون على غير الذي حسبه المتأمل فيه، مثل كون وسائل الإدراك خاطئة أحيانًا نحو المَؤُوف، أو الذي تنازع المرء نفسه في المنام مثل ما يحدث من الكابوس أثناء النوم، أو كون الجسم المُدرَك يبعد عنه أو يدق عن الإحاطة بسبب حجمه الصغير[1]. ومع ذلك، نستطيع أن نرى أن أبا منصور الماتريدي، لدى تعرضه لموضوعات عديدة تتعلق بمدارك العلوم، يؤكد ثقته الكاملة لإدراكات الحواس من حين لآخَر[2].

وأما الخبر فهو من وسائل المعرفة، وبه يعرف المرء قبل كل شيء نسبه واسمه ومائيته وكذلك العرق الذي ينتمي إليه، ويصل به إلى معرفة اسمه الشخصي وأسماء كل شيء من الخلق، ويؤمّن بذلك العلم بمنشأ الحياة البشرية واستدامتها. فالأخبار ثلاثة أنواع: **أخبار الرسل** أي الأخبار الآتية عن طريق الرسل، **والخبر المتواتر** أي الخبر الذي ثبت عن طريق التواتر، **وخبر الواحد**. إن الآيات والمعجزات هي التي توضّح صدق الرسل؛ فالأخبار التي تصل إلينا عن طريقها لزم قبولها بضرورة العقل، إذ الخبر الوارد من قِبل هؤلاء الرسل متى بلغ درجة التواتر تنبع منه المعرفة الصادقة. فالتواتر يعني النظر بالعقل إلى هؤلاء الناقلين للخبر كمًا وكيفًا، ثم الحكم بصدقه. وكذلك يذهب الماتريدي إلى الاعتراف بأن الإجماع المبنى على اجتهادات العلماء يعتبر في حد التواتر؛ إذ يقول بأن هؤلا ء العلماء، رغم انفرادهم بتفرق الهمم واختلافف الأهواء، فإن اتفاقهم في رأي مشترك لن يكون دون لطف الله العلي القدير الذي يملك إظهار حقه وعصمة خلقه فيما شاء. ويعني ذلك أن الخبر المتواتر الحاصل بالإجماع شبيه عنده بأخبار الرسل.

وأما عن خبر الواحد الذي يعتبر من أهم الموضوعات التي تطرق إليها الباحثون في علم الكلام والفقه اللذين يشكلان محور العلوم الإسلامية المنتقة، فعند الماتريدي ينبغي التعرض

---

١ انظر: المرجع السابق، ١٢، ١٨-١٩؛ و **تأويلات القرآن** للماتريدي، ١٠٤ظ، ٢٠٤ظ، ٢٣٤ظ، ٤٠٤و.

٢ انظر: **كتاب التوحيد** للماتريدي، فهرس المصطلحات، مادة «العيان».

له من خلال الاجتهاد والنظر في أحوال الرواة، وكيفية ظاهر محتواه الذي يتضمنه، ووضعه أمام السمع الذي ظهرت قطعية حكمه؛ ثم يُعمَل بها يغلب عليه وجه العمل أو وجه الترك وإن احتمل الخطأ أحيانًا في الترجيح بينهما. ويعنى ذلك أنه ربما يُعمَل بأسلوب الترجيح هذا في العلم المُدرَك بالحواس التي تعتبر أرفع مصادر المعرفة، مثل كون الحواس ضعيفة في الإدراك، أو كون المحسوس بعيدًا عن الحاسة، أو كونه قد يخفي عن الإدراك[1].

وأما عن النظر أوالاستدلال عند الماتريدي، فهو عامل مهم نضطر إليه خصوصًا في تقييم مصدري المعرفة اللذين سبق ذكرهما. ويعنى بذلك أن العقل يمكننا استخدامه خصوصًا في معرفة المحسوس الذي يبعد من الحواس أو يخفي عن الإدراك، وفيما يرد إلينا من الأخبار المتضاربة حقائقها، ثم معجزات الرسل وتمويهات السحرة والمشعوذين في التمييز بينها. وعلى هذا الأساس دلّ الله في كثير من الآيات القرآنية بالاستدلال والنظر، فأوضح بأن الأسلوب هذا هو الذي يوقف المرء على الحق ويبيّن له الطريق[2]. ويُفهَم من أسلوب الماتريدي الذي استخدمه هنا في الدفاع عن ضرورة الاستدلال والنظر بأنه قد ألمح فيه بالفرقة المحافظة وكذلك التيارات المعارضة للفلسفة؛ فيقول من هذه الزاوية بأن كل من ينكر النظر والاستدلال، فهو في الوقت نفسه يستخدم الأسلوب نفسه في إنكاره. وقد انتبه إلى ضرورة استخدام العقل سواء في العلم بالعالَم المحسوس أو تدبير الحياة البشرية والتخلص من الأحداث المتضاربة فيها، وأن العقل في ذلك شبيه بحاستي البصر والسمع في اشتباه الألوان والأصوات إليهما. وقد صرح بأن الإنسان بجانب الميول المتعددة والأحاسيس المختلفة قد خُصّ بالعقل، وأن طبيعة البشر والعقل الذي يملكه لا يتطابقان في بعض الأحيان، وأنه في تلك الحالات يعطى للعقل سلطة الحَكَم على مَلَكة الطبع. وكذلك يدّعى الماتريدي بأن العلوم المُدرَكة بالحواس التي تعتبر أرقى مصادر المعرفة، فهي تتحقق عن طريق وظائف ذهنية، ويفيد بأن إدراكًا جديدًا لن يتحقق إلا بعد الخواطر الحاصلة في الذهن قبل هذا الإدراك؛ إذ ينبغي أن يكون العقل فعّالاً في النفوذ إلى تلك الخواطر وتعتمد سلبيته على كيفية فعّاليته فيها. ويذهب الماتريدي بأن هؤلاء الذين سوّلوا لأنفسهم ترك استعمال العقل بالفكر بالأشياء فهم تحت ضغط شهواتهم النفسية وخواطر شيطانية[3].

ومن الملاحَظ أن كلاً من إدراك الحواس (العِيان)، والأخبار، والنظر الواقع بداخل نظرية

---

١ انظر: المرجع السابق، ١٣-١٥، ١٩-٢٠..

٢ انظر: المرجع السابق، ١٥-١٦؛ و **تأويلات القرآن** للماتريدي، ٧٤و، ١٢٦ظ، ٢١٨و، ٣٦٨ظ، ٥٣٨و.

٣ انظر: **كتاب التوحيد** للماتريدي، ١٥-١٧، ٢٠-٢١، ٢٠٧-٢١٠.

مدارك العلوم للماتريدي التي تعتبر نموذجًا للمذهب السنى في علم الكلام نراها يستفيد منها كثيرًا في كتابيه اللذين انتقلا إلينا في يومنا الحاضر. فمن الممكن أيضًا أن نقول إن ما يقرب من ٤٥٠ آية واردة في **كتاب التوحيد** بفهرس الآيات نراها غير موجودة حتى في الكتب العقائدية لعلماء مذهب المحافظين. وقد يستطيع الباحث أن يرى المنهج نفسه قد استخدم مكثفًا في **تأويلات القرآن**. وكذلك نرى أن الماتريدي لم يعط اهتمامه البالغ بالأحاديث المروية في الموضوعات الاعتقادية، وفي مقابل ذلك نشاهد في **تأويلات القرآن** بأنه قد كثر اهتمامه بها خصوصًا في حل المسائل الفقهية[١].

وقد قبل الماتريدي في كل من كتابيه بأن العقل وسيلة ضرورية لفهم المعلومات الحاصلة عن طريق الحس والخبر، وتفسيرها وحل مشاكلها وتقييمها، كما اعترف بأن كونه إنسانًا ومكلفًا ووصوله إلى الحق مشروط بأن يملك العقل في كيانه. فقد شبّه دور العقل في فهم الحقائق بتمييز العين للألوان والسمع للأصوات[٢]؛ فكذلك شبه الغزالى العقل بعد قرنين من الزمن بالبصر السليم عن الآفات والأدواء، والسمعِ بالشمس المنتشرة الضياء[٣].

مسائل الإلهيات

لقد استخدم الماتريدي دليل حدث الأعيان في إثبات وجود الله تعالى؛ فذهب إلى القول بأن حَدَث الأعيان هو شهادة الوجوه الثلاثة التي سبق وأن ذكرناها من مصادر المعرفة بالأشياء. أ) فالله هو القديم الذي أخبر البشرية كلها عن طريق رسله بأنه خالق كل شيء في هذا العالَم البديع صنعه، وهو تعالى بديع السموات والأرض وأن له مُلْك وتدبير ما فيهن من الخلق. وليس لأحد من الأحياء أو المخلوقات أن يدّعى لنفسه القِدَم أو أشار إلى معنى يدل على كونه في وضع فوق مستوى المخلوق. بل لو ادّعى أحد بذلك لعُرِف عِقبه بالضرورة أنه كاذب. فهذا هو أسلوب الاستدلال الذي لزم القول بحدث الأحياء؛ وأما الأموات والجمادات فهي تحت تدبير الأحياء فيما يتعلق بهذا الاستدلال. بـ) فالاستدلال المبنى على إدراك الحواس يعتمد بالتالي على الأسس المحاطة ضرورةً بالعجز والحاجة. ويعنى ذلك، أن كل عين من الأعيان في العالَم مُحاطٌ بالضروريات التي ترمز بأنها في حاجة إلى الاعتماد بالغير وأنها مخلوقة. فعلى سبيل المثال نستطيع أن نقول بأن كل شيء من الأحياء لا يعرف

١ انظر: Bekir Topaloğlu, "Mâtürîdî (Tefsir İlmindeki Yeri)", *DİA*, XXVIII, 157-159.

٢ انظر: كتاب التوحيد للماتريدي، ١٧.

٣ انظر: الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي، ٢.

ببدء حاله في وجوده، وهو أيضًا عاجز عن إصلاح ما يفسد من جسمه وأجزاء بدنه في حالة كماله في القوة والعلم. وكذلك الحال في الأموات والجمادات، فإن ما يجرى في الأحياء جار فيها أيضًا. ومن المعلوم أن كل محسوس لا يخلو جسمه عن اجتماع طبائع مختلفة ومتضادة فيه؛ فهي الحالة التي تؤدي بالمحسوس وأجزائه إلى التنافر والتباعد لأنفسها لولا التدبير من الله تعالى. ومن بين الأحياء الموجودة في الطبيعة ما هو طيب وخبيث، وما هو صغير وكبير، وما هو حسن وقبيح، وما إلى ذلك؛ وهذه بلا شك آيات التغير والزوال. وما احتمل تلك العوارض في وجوده لم يجز كونه قديمًا. جـ) وأما عن الاستدلال الذي لجأ إليه الماتريدي حتى يثبت كون العالَم مخلوقًا، فهو يذكّرنا فيه بالطريقة العقلية التي يشير بها إلى التغيرات الطارئة على الأجسام التي سبق ذكرها. ورغم أن الماتريدي لم يتقدم هنا بمقولة الجوهر والعرض المستخدمة فيما بعد لإثبات حدوث العالَم، فهي مع ذلك تلعب دور الريادة في سلسلة أفكاره حول الدليل الذي يشير إلى ما نشاهد من تلك التغيرات في الأجسام. لقد ذهب الماتريدي إلى استعمال كلمة «الصفة» بدل «العرض» واقتنع بأن هذا الاستعمال أصح وأقرب إلى المصطلحات الإسلامية، إذ وردت كلمة العرض في القرآن الكريم بمعنى «متاع الدنيا» والمقصود بها الأشياء المادية[1].

وقد ذكر الماتريدي أقاويل من يدعى قدم العالم على ما عليه في ست نقاط آتية: أ) كون شيء من شيء بلا منشئ كما نشاهد ذلك في العالَم المحسوس، أي في الشاهد. بـ) وجود الأشياء بالضرورة من قِبَل منشئ حكيم في حدود مبدأ العلة والمعلول. جـ) القول بقِدَم الطينة وهي الأصل، وحَدَث الصنعة، نحو ما يحدث في مثال الأحياء من النطفة والبيضة. د) وحَدَث الطينة بعوارض حلّت بها، فانقلبت إلى ما عليه الطبائع من الاعتدال والاختلاف. هـ) وجود العالَم وحدَثُه بالبارى سبحانه. و) القول بوجود الأصل للعالَم وسمّوه هيولى[2]. فقد ذهب الماتريدي إلى أن النقطة المشتركة في جملة تلك الأقاويل التي تدّعى بقدم العالم تعتبرأسلوبًا خاطئًا فيه، وهو دفع ما لا يُتصور في الوهم ولا يُتمثل في النفس من عالَم الغيب (أي عالَم ما بعد الطبيعة) كليةً، فنراه يوجّه اتهامات متعددة إلى تلك الآراء التي تعتمد على هذا الأسلوب. وقد استقل الماتريدي في كتابه بفصل خاص يتعلق بكيفية كون العالَم المحسوس دليلاً لعالَم الغيب، أي دلالة الشاهد على الغائب[3]. وقد تعرّض الماتريدي أيضًا في مناسبات عديدة إلى

---

١ انظر: سورة الأنفال، ٨/ ٦٧؛ و سورة التوبة، ٩/ ٤٢؛ و كتاب التوحيد للماتريدي، ٢٧-٣٣.

٢ انظر: المرجع السابق، ٥١-٥٢.

٣ انظر: المرجع السابق، ٤٧-٥٠.

مسألة حدَث العالم وخلقه التي تعتبر نقطة انطلاق لإثبات وجود الله[1]. ومن الجدير بالذكر أن دليل إثبات الواجب عند الماتريدي ليس عبارة فقط عن دليل الحدوث؛ فهو في مناسبات مختلفة يذكر استدلالات تدخل في ساحة دليل النظام والغاية[2]. فإذا وقعع الدليل على خلق العالم، أي أن العالم لم يكن في البداية ثم خرج إلى الوجود تحت تأثير عامل خارجي، هذا يدل بالضرورة إلى القبول بوجود خالقه.

وقد رأينا أن الماتريدي في إثبات الواجب يعتمد في الغالب على ملاحظته المستمرة للعالم وأعيانه، فهو بالأسلوب والمنهج نفسه يتبنى موقفه في الاستدلال على وجود أسمائه تعالى وصفاته. فالخلق البديع والنظام الهائل الذي نشاهدهما في العالم يؤدي بنا إلى القول بأن خالقه له العلم والقدرة والإرادة. غير أن نسبة تلك الصفات إلى الخالق هل يوجب التشابه بالمخلوقات التي تتصف بالصفات نفسها، فبالتالي تعارض مبدأ عقيدة التوحيد؟ فقد ذهب الماتريدي إلى القول بأنه احتمال لا نستطيع الابتعاد عنه، فلعله في الظاهر يوجب التشابه؛ «ولكن الضرورة أطلقت لنا على نفي المفهوم من الشاهد ليُنفَى به الشبه. ونسميه بالذي ذكرت ضرورة، ولو احتمل وسعنا التسمية بما لا يسمّى به غيرٌ، كنا نسميه»[3]. غير أن التشابه هنا في القول فقط؛ ألا ترى أن العبارة التي بها نسميه عز وجل عالِمًا وقادرًا في اللغات المتعددة مختلفة من غير أن كان ثمة اختلاف في المعنى. وهذا يعنى أن الأسماء التي نسميه بها فهي ليست إلا عبارات وألفاظ تقرّب المعاني اللائقة بالله تعالى إلى الأفهام والأذهان. فقد أصبح بالتالي البيان الإلهي للصفات في قوله ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى: ٤٢/١١] مبدءًا تبناه الجميع حتى لا يوجب التشبيه في مثل هذا التوصيف لذات الله تعالى[4].

ونفهم من عبارات الماتريدي حول بيانه بالصفات الإلهية بأنه يطلق عبارة «الأسماء الذاتية» لكلمات هي من حيث صيغتها صفات، مثل الحيّ، والعالِم، والقادر، والرحمن؛ وأما المصدر لتلك الكلمات مثل الحياة، والعلم، والقدرة، فهي كلمات يسميها «الصفات الذاتية»[5]. وفي كتابيه اللذين وصلا إلى يومنا الحاضر، نرى الماتريدي فيهما يستعمل عبارات تعبدية تصل في مناسبات عديدة إلى تعبيرات صوفية، فيضيف حينئذ إلى الله تعالى عديدًا من الأسماء

---

١ انظر: المرجع السابق، ٥٧-٦٢، ٩٣-٩٩، ٢١١-٢٣٣.

٢ انظر مثلاً: المرجع السابق، ٣٥.

٣ انظر: المرجع السابق، ١٤٧.

٤ انظر: كتاب التوحيد للماتريدي، ١٤٦-١٥١.

٥ انظر: المرجع السابق، ٧٠، ١٠٠-١٠١، ١٤٧.

والصفات. ومن الجدير بالذكر أن تصنيف الصفات الذي كان سائدًا في مؤلفات كلامية متأخرة لدى المذهب السني عامةً نراه موجودًا عند الماتريدي أيضًا. فبناء على ذلك، نراه يتناول موضوعات عديدة، منها يستدل بأن محدث العالَم واحد فينفي بالصفات السلبية كل شيء يوهم التشبيه (خصوصًا في خاصيتي العجز والنقص)[1]؛ ومنها خلق العالَم ونظامه، وكذلك النداء المنسّق الذي يوجّهه الله إلى الناس عن طريق الصفات الثبوتية التي تربطه بالذات الإلهية[2] وأخيرًا الصفات الفعلية التي تتعلق بالعلاقة بين الله وبين العالَم[3]. لقد تعرض الماتريدي في أبحاث مستقلة الصفات التالية: صفة الكلام التي تعتبر إحدى الصفات الثبوتية ولها أهميتها من حيث كونها صفة قديمة أو مخلوقة[4]، وصفة الإرادة التي تعتبر مهمة في البحث عن دور العبد وتأثير الإرادة الإلهية في الأفعال الإرادية وكونها موضع البحث حول مشاكل القضاء والقدر[5]، وصفة الرؤية التي تبحث موضوع رؤية الله ضمن الصفات التنزيهية[6]. ومن الجدير بالذكر أن صفات التنزيه أو الصفات السلبية التي تنظّم مبدأ التوحيد لديه في فهمه للألوهية لها أهميتها الخاصة عنده؛ ففي هذا المجال قد بذل جهدًا واسعًا في توجيه اتهاماته ضد الفرق الإسلامية والمعتقدات والتيارات الخارجة عن الإسلام على حد سواء[7].

مسائل النبوات

إن موضوع النبوات في الجناح الأشعري من الكلام السني قد تعرض فيه خصوصًا الإمام الباقلاني الذي يعتبر مكملاً لتأسيس المذهب بعد مؤسسه الأول. غير أن الإمام الماتريدي الذي عاش قبل الباقلاني زمنًا قريبًا من القرن، هو المتكلم الذي أبدى الاهتمام الأكبر لمسائل النبوات. ولعل المعارضة على النبوة قد بدأت مباشرة عقب إثبات الإسلام قوته بالمنطقة، فظهر الموقف الإسلامي في الساحة وقدّم أدلته في الموضوع[8]. وأما عن الطريق الذي فتحه الماتريدي في الاهتمام بموضوع النبوات، فقد استمر فيه المؤلفون فيما بعد. فأبو المعين النسفي

---

١ انظر: المرجع السابق، ٣٧-٦٩.

٢ انظر: المرجع السابق، ٧٠-٧٨، ١٠٠-١٠٣.

٣ انظر: المرجع السابق، ٧٣-٨٢.

٤ انظر: المرجع السابق، ٨٣-٩١.

٥ انظر: المرجع السابق، ٩٢.

٦ انظر: المرجع السابق، ١٢٠-١٣٤.

٧ انظر: المرجع السابق، ١٧٥-١٨٠، ٢٣٩-٢٦٨.

٨ قارن: **من تاريخ الإلحاد في الإسلام** لعبد الرحمن بدوي، صفحات مختلفة؛ و
S.S. Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, s. 135-168.

الذي يعتبر شارحًا لمؤلفات الماتريدي في الكلام والتفسير، نراه قد استقل بموضوعات النبوة في تبصرة الأدلة في قسم يقرب حجمه من ١٠٠ صفحة، وطلب ألا يؤآخذ عليه لهذا الحجم الكبير المخالف لتخطيطه العام الذي وضعه للكتاب، وذلك بسبب وقوع هجمات التيارات المنكرة للنبوة[١].

وقد تناول الماتريدي في مواضع عديدة من **تأويلات القرآن** موضوعات متعددة تتعلق بالنبوة وعلى رأسها موضوع إثبات نبوة الرسول عليه السلام. وفي **كتاب التوحيد** هناك قسم حجمه سبعون صفحة يتناول في القسم الأكثر من نصف الحجم المذكور موضوع الحاجة إلى مؤسسة النبوة. فقد قال في هذا القسم بأن الرسالة قد أثبتها أئمة الهدى وقادة الخير وحكماء البشر، وأنكرها خمس فرق آتية: منهم من جهل بالصانع وأنكره، ومنهم من أنكر الأمر الإلهي ونهيه رغم الإقرار به سبحانه، ومنهم من أقر بذلك كله وزعم أن العقل مستقل بدوره ومستغن عن الرسالة، ومنهم من ادعى إمكان مقابلة معجزات مدّعى الرسالة بصنيع الكهنة والسحرة والمشعبذة، ومنهم من قال باحتمال ظهور عجز الناس الذين يتوجه إليهم صاحب الرسالة بها عبر التاريخ فلم يكن لهم في تلك الموضوعات علم ولا خبرة ولم يمتحن قواهم في ذلك، فلعله لو امتحن لوجد من يقدر على مثله ويعارضه في صنيعه[٢].

وقد أجاب الماتريدي للاعتراض الأول من تلك الاعتراضات الموجهة إلى النبوة في القسم الذي سبق مسائل النبوات. وقد حاول أيضًا أن يتناول الباقي منها على حدة بتقديم أدلة متعددة في الموضوع. ففي تلك الاستدلالات يشير إلى أن الله تعالى حكمة في أفعاله، وأنه لم يخلق الإنسان الذي كرّمه من بين مخلوقاته ولا العالَم الذي أوجده من أجله لِهدف يقصد به وجودهما الأبدي، وأنه لن يكون هناك نظام ولا حياة دون الإرشاد من قِبل الوحي الإلهي، وأن العقل لن يستطيع مواصلة سيره الفكري إلى عالَم الأبد منفردًا بقدراته؛ فيحاول الماتريدي تقديم تلك الأفكار لكي يبيّن من ورائها ما يعتمد فيها من العقل وطبيعة الإنسان والحقائق الاجتماعية وما هو متعارف عبر تاريخ البشر[٣]. وأما ما ذهب إليه الورّاق حول إمكان مقابلة معجزات مدّعى الرسالة بصنيع الكهنة والسحرة والمشعبذة، فقد استدل عليه الماتريدي بتوجيه انتقادات لكي يفرق بين هؤلاء الأشخاص وبين شخصية الرسل وقدرة تأثيرهم في الناس والمعاني التي تحتويها رسالتهم وثباتها بالمجتمع[٤]. وأما عن الاعتراضات

---

١ انظر: **تبصرة الأدلة** لأبي المعين النسفي، ١/ ٤٤٣-٥٣٥.

٢ انظر: **كتاب التوحيد** للماتريدي، ٢٧١.

٣ انظر: المرجع السابق، ٢٧٢-٢٨٥.

٤ انظر: المرجع السابق، ٢٨٦-٢٩٤.

التي وجهها الورّاق حول إعجاز القرآن الكريم، فقد أجاب عليها الماتريدي معتمدًا فيها على ابن الراوندي وموقفه تجاه الموضوع[١].

وأما عن إثبات رسالة محمد ﷺ فقد لجأ فيه أبو منصور الماتريدي إلى الاستدلال بأنواع المعجزة وأنها تنقسم إلى المعجزات الحسية والعقلية والسمعية[٢]؛ فهذا التصنيف للمعجزات قد أصبح مثالاً ونموذجًا لعلماء الماتريدية فيما بعد[٣]. وبجانب تلك المعجزات قد أيّد فكرته بآيات قرآنية تناول فيها الصورة المعنوية للرسول عليه السلام[٤]. وقد نبّه إلى شمول الرسالة وعمقها ومنطقيتها رغم أن الرسول ﷺ كان أميًا، كما أشار إلى النص القرآني وتعبيراته الفنية وتأثيره البالغ بالمجتمع[٥]. وكذلك نرى الماتريدي يتعرض إلى الموضوع عن وجهة اجتماعية يبيّن فيها بأن الأوساط القريبة والبعيدة للرسول ﷺ حينئذ كانت في حاجة ماسة إلى وحي إلهي جديد، ثم ما كان بينهم من المحاجة في توحيد الرب وأدلة البعث مما لم يكن يومئذ على وجه الأرض من يدّعي ذلك[٦]، وأن الرسول ﷺ لن ينجح إلا بالتأييد الإلهي الذي يظهر دعوته، ثم يدعى الإمام بأن تحقّق ذلك كله بالواقع يعتبر دليله بالموضوع[٧]. وقد اعترض الماتريدي على من ادعى بأن محمدًا عليه السلام أرسل إلى مجتمعات خارج أهل الكتاب، فذهب إلى أن خط الوحي مستقيم في ذلك، لأن قبول الوحي الأول يستدعى قبول الآخَر أيضًا[٨].

إن المبدأ الأساسي الذي أسست عليه الأديان السماوية هو توحيد الرب، وأنه ليس له شريك ولا ولد؛ غير أن اليهود قالت بأن عزيرًا ابن الله، وقالت النصارى المسيح ابن الله، فهم بذلك أفسدوا عقيدة التوحيد[٩]. فالأوصاف التي تعلو طبيعة البشر وإضافتها إلى الأنبياء أو القادة الدينية تستلزم إخراج القدسية من حالتها الأصلية إلى حالة الطبيعة والمادية، وهذا يستدعى بالتالي تشويه الدين. والماتريدي الذي يعطي اهتمامًا بالغًا بالمقام العالي للألوهية، نراه

---

١ انظر: المرجع السابق، ٢٩٦-٣١٣.

٢ انظر: المرجع السابق، ٣١٤؛ و **تأويلات القرآن** للماتريدي، ٧٩و.

٣ قارن: **تبصرة الأدلة** للنسفي، ١/ ٤٨٧-٤٩٢؛ و **البداية في أصول الدين** للصابوني، (تحقيق: بكر طوبال أوغلى)، ٤٧-٥٣.

٤ انظر: **كتاب التوحيد** للماتريدي، ٢٩٦، ٣١٤-٣١٦.

٥ انظر: المرجع السابق، ٣٢٢-٣٢٥.

٦ انظر: المرجع السابق، ٣١٤، ٣٢٠.

٧ انظر: المرجع السابق، ٣٢٦-٣٣٠.

٨ قارن: المرجع السابق، ٣٣١-٣٣٢؛ و **البداية في أصول الدين** للصابوني، ٥٣.

٩ انظر: سورة التوبة، ٩/ ٣٠.

في كتابه في آخر مباحث النبوة بأنه ينتقد انتقادًا شديد اللهجة هؤلاء الذين يدّعون بالانتساب إلى السيد المسيح ويدّعون أنه ابن الله[1].

القضاء والقدر

إن المؤلفات التي كُتبت في ميادين علم الكلام قد اهتمت أولاً بالنص ثم العقل المكلف بفهم هذا النص، يليه الامتزاج بينهما حتى يصل إلى المبادئ التي تكوّن أسس الفكر الإسلامي، والبيان بالعقيدة الصحيحة المبنية على الحقائق الطبيعية والاجتماعية، كما أخذت على عاتقها الدفاع عن موقف الإسلام أمام الأفكار والمعتقدات الخاطئة التي ظهرت بالداخل والخارج. وقد رأينا أن الماتريدي أخذ على عاتقه بهذه المهمة في كتاب **التوحيد** بشكل منهجي وفي **تأويلات القرآن** بمناسبات عديدة؛ ويعني ذلك أن المهمة هذه التي قام بها الماتريدي في هذا المجال يعتبر الأول من نوعه حسب معلوماتنا اليوم. ففي هذا المجال نرى الماتريدي قد حاول الدفاع عن عقيدته أمام الجبرية التي تنكر الإرادة والمعاملة الحرة للإنسان رغم أنه مكلّف، وينتقد المعتزلة بانتقادات شديدة اللهجة حول انتقاص القدرة والإرادة الإلهية حاملةً بنظرية «الأصلح» أن يجعل من الله مكلَّفًا، فحاول بالتالي بناء على المبادئ المذكورة أن يبيّن العقيدة الصحيحة حول القضاء والقدر. ومن الجدير بالذكر أن القسم الذي انفرد بهذا الموضوع في **كتاب التوحيد** يزيد على ربع الكتاب حجمًا.

إن موضوع القدر يعتبر من الناحية موضوع البحث حول عدم تضييق دائرة الاهتمام بالصفات الإلهية وتجهيز الأرضية المناسبة للتكليف الحقوقي والأخلاقي للمكلف، ومن ناحية أخرى يجب الاهتمام به لإيجاد حل لمشكلة الشر. فقد دخل الماتريدي هذا المبحث بالبحث عن المشكلة الأخيرة. ويعنى ذلك أنه يحاول بهذه الطريقة قبل كل شيء أن يوضّح بالبيان الشافي لبعض المصطلحات، مثل الحكمة التي تعني «الإصابة في القول والفعل» وضده السفه، والعدل الذي يعني «وضع الشيء في موضعه» وضده الجور، والخير الذي يعني «المعاملة التي تأتي بنتيجة حسنة» وضده الشر. ومن المعلوم أن المسلمين جميعًا، وحتى جميع المعتنقين للأديان، يعتقدون بلزوم وصف الله تعالى بمعاني تلك المصطلحات وتنزيهه بأضدادها. غير أن هؤلاء الذين يتبنون عقيدة الثنائية (الثنوية) يعرّفون الحكمة بأنها «الشيء النافع لصاحبه»، وكذلك هؤلاء المنتسبون للاعتزال يعرّفونها بأنها «الشيء الذي ينفع الآخَر»؛ فهما فرقتان استهدفتا وضع علة للأفعال الإلهية، وفي الوقت نفسه حاولتا من عندهم إيجاد نتيجة لائقة

١ انظر: **كتاب التوحيد** للماتريدي، ٣٣٢-٣٤٠.

للنفع والمدح. لكن الله تعالى هو الحكيم من عنده دون الحاجة إلى علة خارجية، وهو الغنى عن جميع الحاجات، والعليم المحيط بكل شيئ. فالجهل والحاجة هما اللذان يبعدان المرء في العالَم المحسوس عن القول الصواب والمعاملة الصحيحة؛ وهذا لا يمكن أن يكون موضوع البحث له سبحانه[1].

ومما لا شك فيه أن الجور (الظلم) والسفه قبيحان، وأن العدل والحكمة حسنان في الجملة عند الماتريدي؛ لكن شيئًا واحدًا قد يكون سفهًا في شخص أو في حال، وقد يكون حكمة في شخص أو في حال. ويعني ذلك أن كل شيء يمكن أن يكون في حال وفي ضده، ما عدا الكذب الذي لا يتغير من حال إلى حال على الإطلاق. فيلزم بهذا جهل كل من البشر لمعرفة نتائج حقيقة السفه والحكمة وأحوالها في شيء ما بالتأمل فيه، مثل أن يعرف جميع الأسباب التي بها تتغير أحوال المحسوسات على الحواس. ولا يوجَد ضرر ألبتة إلا وأمكن أن ينتفع به أحد. فهذا الانتفاع يكون إما عن طريق الدلالة إلى الحق، وإما أن يكون الانتفاع هذا عن طريق الموعظة وسيلة، أو ما يحتمل بعض العناصر فيه مثل تذكير النعمة وتحذير النقمة، أو يكون من تذكير الله تعالى الذي يملك قدرة الخلق وسلطة الأمر في العالَم، وغير ذلك مما يكثر ذكره من الخصوصيات[2]. فالمفهوم من ذلك كله بأننا كما نفهم بأن الأفعال الإلهية ليست ببعيدة عن الحكمة في معناها المطلق، فكذلك تثبت الحقيقة القائلة بأن الحقائق إذا انفردت على حدة لا يمكن دائمًا تثبيت الحكمة أو السفه في كل واحدة منها على حدة[3].

اختلف منتحلوا الإسلام في أفعال الخلق (الأفعال الإرادية) في ثلاثة مذاهب. فالمذهب الأول هو للجبرية التي تقول بأن الأفعال في حقيقتها تضاف إلى الله، وإلى العباد مجازًا. وأما الذي ذهبت إليه المعتزلة هو الرأي القائل بأن أفعال الخلق كلها منسوبة في حقيقتها إلى العباد، ونسبتها إلى الله مجاز. وأما الرأي الثالث فهو الرأي القائل بأن الأفعال في معانيها الحقيقية تضاف إلى الله وإلى العباد؛ وهو ما ذهب إليه وتبناه أبو منصور الماتريدي. فالفعل عنده منسوب إلى الله خلقًا، وإلى العبد فعلاً وكسبًا[4]. وقد أنكر الماتريدي الاعتراض القائل بأنه حسب الرأي الثالث ينبغي الاعتراف بفكرة كون تحقق الفعل مشتركًا بين الله وبين العبد، لأن تصوير خروج الفعل من العدم إلى الوجود وتصميمه في الذهن بجميع تفاصيله، أو أخذ

١ انظر: المرجع السابق، ٣٤٣-٣٤٦.
٢ انظر: المرجع السابق، ٣٤٧.
٣ انظر: المرجع السابق، ٣٤٣-٣٥١.
٤ انظر: المرجع السابق، ٣٥٧-٣٦٤.

الفعل من قدر المحيط والمكان والحد الذي لو أراد أن يعود إليه لا يمكن للإنسان تلاقيه؛ فالشيء الذي في يده عبارة عن التحرك أو السكون نحو المنهي أو المأمور به[١]. فيُفهم مما تقدم أن الماتريدي يرى بأن فعلاً ما قد فعله الإنسان فله كثير من خاصياته الطبيعية والفيزيولوجية والنفسية، وأن فاعله مهما كان عنده علم بالبعض منها وأنه عامل في تحققها، فهو رغم ذلك يقبل بأن علم الإنسان وقدرته لهما نفوذ محدد أثناء تحقق هذا الفعل بالواقع. ومع ذلك، فإن هذا الفعل المحدود يأتي بصاحبه إلى مكانة الفاعل بمعناه الحقيقي. وقد قدّم الماتريدي هناك مثالاً للفعل الواحد الذي يكون في الحقيقة لاثنين، فهو يوجب الشركة، نحو مدّ اثنين شيئًا ينقطع، وإزالة اثنين شيئًا عن مكان؛ فيُرى في الوهلة الأولى أن فعلهما واحد، والحقيقة هما يصيران بهذا الفعل شريكين لا في الفعل نفسه بل في أنه مفعولهما في الحقيقة، أي في الانقطاع والإزالة. ويعني ذلك أن فعل كل واحد في معناه الحقيقي منسوب إلى فاعله؛ فلا يجوز أن يملك أحد تقوية آخَر على فعله، ولا يقدر أن يخلق فعل الآخَر. وكذلك لا أحد يقدر أن يفعل فعلاً في غير حيزه وغير حالّ في نفسه[٢]. ومن الجدير بالإشارة إلى أن كل واحد يتمتع بمقدرة روحية تامة ويعلم في نفسه أنه مختار لِما يفعله من الأفعال، فبالتالي وجود ذلك ووجود علمه وخبره بأنه أعلى الخاصيات التي يتميز بها كإنسان، هو الدليل الآخَر الذي استخدمه الماتريدي في هذا المجال[٣].

وقد رأينا في الكتب الكلامية المتأخرة حول مباحث القضاء والقدر أن مسائل الاستطاعة (القدرة) والإرادة كانت موضع بحث فيها؛ فقد كانت البيانات التي قدّمها الماتريدي في تلك الموضوعات مثالاً ونموذجًا للتراث السني في الموضوع. فالأصل عنده في المسمى باسم القدرة التي بها يتحقق الفعل أنها على قسمين. أحدهما هي التي تجهّز الأرضية لها بسلامة الأسباب وصحة الآلات، والثاني هي معنى لا يقدر على تبيين حده بشيء سوى أنه ليس إلا للفعل لا يجوز وجوده بحال إلا ويقع به الفعل معه عندما يقع. فالمرء بالقسم الأول من القدرة يكون مكلَّفًا[٤]. وقد ذهب الماتريدي مثل أبي حنيفة إلى أن القدرة الواحدة تصلح للأمرين، أي الطاعة والمعصية جميعًا[٥].

---

١ انظر: المرجع السابق، ٣٦٥-٣٦٦.

٢ انظر: المرجع السابق، ٣٧٨-٣٧٩.

٣ انظر: المرجع السابق، ٣٦٠، ٣٨٧.

٤ انظر: المرجع السابق، ٤١٠-٤١٤، ٤١٧-٤٢٠.

٥ قارن: المرجع السابق، ٤٢٠-٤٢٤؛ و **إشارات المرام** لبياضي زاده، ٦١.

وأما عن الإرادة فقد أشار الماتريدي إلى أن هذا الاصطلاح يستعمل في أربعة معان. فالأول هو أن يُراد بالإرادة التمنى، فلا يجوز أن يوصف الله به على الإطلاق. والثاني أن يُراد بها الأمر والدعوى، والثالث أن تكون بمعنى الرضا والقبول؛ فهذان المعنيان الأخيران لا يجوز نسبتهما إلى الله خصوصًا في موضوعات تتعلق بالذم. والرابع أن يراد بها عدم كونه تحت حكم الآخَر وضغطه، وإجراء الفعل المراد دون مواجهة أيّ مانع أو سهو؛ هذا هو معنى حقيقة الإرادة التي يوصف بها الله سبحانه. فالإرادة المقصودة بهذا المعنى قد ربطها الماتريدي بصفة العلم، فبيّن أنها بهذا الشكل تتعلق بكل شيء حسن أو قبيح[1]. وكذلك نراه يبحث في مسائل الأجل والرزق ضمن المباحث التي تعرض إليها في مشكلة القضاء والقدر[2].

مسائل الكبيرة ومرتكبها

إن أبا منصور الماتريدي لم يعط في كتاب **التوحيد** مجالاً واسعًا لمسائل السمعيات التي تبحث في وصف الفلاح الأخروى والحياة الأبدية. ولعل السبب في ذلك هو كون الموضوع المشار إليه يعتمد للسمع فقط وأنه ليس من الممكن دراسته على شكل منهجي. ومع ذلك، فإنه قد وضع في الكتاب مسائل داخل منهجه الكلامى تتعلق بموضوعات الإيمان والتكفير، فهي الموضوعات التي تهم الحياتين الدنيوية والأخروية للبشر، واستقل فيها بحجم يزيد على ثمانين صفحة.

وقد نستطيع أن نفهم الماتريدي من خلال نظرته إلى الدين بأن الإسلام دين يسهل اعتناقه ويصعب تركه. فالإيمان عبارة عنده عن تصديق القلب لحقائق الدين؛ والخروج عن الإيمان يعنى ترك تلك الحقائق الدينية. وأما الذنوب التي هي عبارة عن معاملات سيئة فلن يتأثر بها الإيمان ما دامت لا تؤثر التصديق في القلوب. ومن المعلوم أنه ليس هناك أحد لا يرتكب الصغيرة، لأن الإنسان خُلق وهو عنده القدرة على فعلي الخير والشر. وفى القرآن الكريم أمثلة حول الأنبياء الذين صدرت منهم زلات فبكوا من أجلها بالحضرة الإلهية وهم يعرضون حالتهم هذه، فدعوا الله تضرعًا وخوفًا[3]. وقد ذكر الماتريدي العوامل النفسية التي تؤدي بالمرء إلى ارتكاب المعاصي، فيشير إلى أنه دفعته إليها الغلبة من شهوة أو غفلة أو شدة الغضب والحمية، أو رجاء العفو والتوبة من غير استحلال منه ولا استخفاف[4].

---

١ انظر: كتاب التوحيد للماتريدي، ٤٥٨-٤٦٨.

٢ انظر: المرجع السابق، ٤٤٩-٤٥٧.

٣ انظر: المرجع السابق، ٥٢٥.

٤ انظر: المرجع السابق، ٥٢٧.

لقد أفاد الماتريدي بأن البعض من الخوارج يعتقدون أن الذنوب كلها، صغيرها وكبيرها، تخرج المؤمن عن دائرة الدين، كما أشار إلى أن أغلب الخوارج ومتكلمي المعتزلة يعتقدون بأن ارتكاب الكبيرة يخرج صاحبه عن الإيمان. فمرتكب الكبيرة عند الخوارج يكفر، وعند المعتزلة لا يكفر رغم خروجه عن الإيمان. والبعض يرى أنه منافق[١] . فالماتريدي يشير إلى جميع تلك الآراء ويذكر أدلتهم، ثم يوجه إليهم انتقادات شديدة اللهجة[٢]، فيصف منتحليهم بأنهم معارضون للنص والعقل والواقع وأنهم غير منصفين.

فالماتريدي الذي يحلل الحالة النفسية للمؤمن الذي يعرض أحوالاً قبيحة أو الإهمال السيئ، فهو من ناحية أولى يشير إلى مطابقته للواقع في المجتمع الإسلامي، ومن ناحية أخرى يقدم أمثلة للأخلاق النبوي الموصوف بأنه ﴿رؤف رحيم للمؤمنين﴾ [التوبة، ٩/١٢٨]. ويعني ذلك في نظره أنه ما من أحد يعصى الله بنوع من الكبائر دون الشرك إلا وهو في حالة ارتكاب الكبيرة مكتسب الطاعة نفسيًا؛ فإنه يحمل في داخل نفسه أحاسيس الخوف من العقاب الإلهي، والفزع عن مقته تعالى، والرجاء برحمته والثقة بكرمه. فهذه الأحاسيس التي تظهر في صورة خيرات في نفسه فهي الأحاسيس التي قد تكون غالبة على الذنوب التي ارتكبها بغلبة الأسباب الدافعة إلى تلك السيئآت[٣] . فعلينا في هذا النطاق أن نتذكر ببعض ما أنعم الله على مرتكب الكبيرة من النعم؛ فقد أحسن الله إليه بوضع حب الله تعالى وحب أوليائه في قلبه، كما أعطى له الإحساس باحترام الحق الإلهي وحقوق أوليائه. فالله تعالى يؤمّن خلقه بأن لا يضيّع جميع ما أكرمهم به من هذه النعم. وفى الحقيقة فإن الناس جميعًا، وإن اختلفت أديانهم التي اعتقدوها، يصممون أن يقفوا صادقين أمام معتقداتهم، وينفرون عن معاملات تبعدهم من أديانهم، فلن تتغير النتائج وإن كانوا اعتقدوها عن طريق الاستدلال العقلى أو المعجزة أو التقليد[٤] .

وقد ذكّرنا الماتريدي مشيرًا إلى آية قرآنية بأن الابتعاد عن الكبائر يسبب العفو عن الصغائر[٥] . ومما لا شك فيه أن التوبة أيضًا وسيلة لمغفرة جميع أنواع الذنوب. وأما الكبائر من الذنوب ـ فيما عدا الشرك والكفر ـ فيمكن العفو عنها بكون المذنب قد عفاه الله الرحمن

---

١ انظر: المرجع السابق، ٥٢٧-٥٣١.

٢ انظر: المرجع السابق، ٥١٧-٥٨٦.

٣ انظر: كتاب التوحيد للماتريدي، ٥٧٩.

٤ انظر: المرجع السابق، ٥٨٢-٥٨٤.

٥ انظر: سورة النساء، ٤/ ٣١.

الرحيم، أو عاقبه في الدنيا أوالآخرة، أو بتقديم العبودية الخالصة أو الأعمال الحسنة[١]، أو بالنيل إلى شفاعة شفيع[٢]. وقد قدّم الماتريدي انتقاداته للخوارج والمعتزلة الذين ينكرون في معتقداتهم إمكان العفو عن الذنوب بالشفاعة، ثم يثب لهم بطرق نقلية وعقلية أن الشفاعة حق[٣].

الإيمان والإسلام

ومن المعلوم أن الإيمان الذي يعتبر نقطة انطلاق للحياة الدينية، ودور الإرادة البشرية فيها، والحفاظ على الإيمان والدفاع عنه، يعتبر كل ذلك من الموضوعات التي نوقشت حولها بين المذاهب الإسلامية المختلفة. هذا، فقد خصص الماتريدي القسم الأخير من **كتاب التوحيد** لتلك المسائل حتى ينسق آرائه الكلامية على أسلوب منهجي. والموضوعات نفسها نراها مختصرة ذكرها الأشعري في اللمع (ص ٧٥-٧٦)، وابن فورك تعرض إليها بتفصيل أكثر في مجرد المقالات (ص ١٤٩ -١٦٣)؛ وكذلك نرى أن المؤلفات المتأخرة من الكلام السنى قد تناولت تلك المسائل أيضًا.

إن المعتزلة والخوارج والكرامية والحشوية (لعل الماتريدي يقصد بالفرقة الأخيرة بعض السلفيين) يعتقدون أن العمل جزء من الإيمان، فبالتالي يقولون في تعريف الإيمان الذي هو التصديق بالقلب وهم يضيفون إليه الإقرار باللسان والعمل بالجوارح. وبناء على ذلك، فالمرء الذي لا يقر بلسانه ليس بمؤمن في حياة الدنيا، والذي يرتكب الكبيرة يخرج عن الإيمان. فقد ذهب الماتريدي إلى أن الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب، ويستدل على ذلك بعديد من الآيات والأحاديث، ثم يضيف إليها استدلالاته العقلية[٤].

إن المناقشة التي جرت حول الإيمان وكونه مخلوقًا أو أزليًا تعتمد بالتالي على أن الهداية هل هي فعل العبد أم لا. فالماتريدي، وهو ينقل مقولة «فرقة من فرق الحشوية» بأنه لو كانت الهداية كلها فعل الله، فبالتالي سوف يتميز الإيمان باللائحة الإلهية الأزلية، ويعني ذلك أننا لا نستطيع أن ندّعى بأن هؤلاء الذين لا يؤمنون بأنهم مكلفون بالإيمان[٥]. إن المعتزلة والخوارج والحشوية لم يسمحوا بأن يقول المرء بأنه مؤمن باليقين، رغم أنهم قد قالوا بأن العمل عنصر

---

١ انظر: سورة هود، ١١/ ١١٤؛ وسورة الفرقان، ٢٥/ ٧٠.

٢ انظر: كتاب التوحيد للماتريدي، ٥٢٠، ٥٢٧.

٣ انظر: المرجع السابق، ٥٨٧-٥٩٨.

٤ انظر: المرجع السابق، ٦٠١-٦١١.

٥ انظر: المرجع السابق، ٦١٨-٦٢٤.

من عناصر الإيمان، فاقترحوا مثلاً بالاستثناء فيه قائلاً «أنا مؤمن إن شاء الله». فهذا المفهوم لم يلق القبول من قِبل الماتريدي وذهب إلى أن هذا الرأي خاطئ أصولاً ومنهجًا؛ فالعمل قبل كل شيء ليس بجزء من الإيمان، واستخدام عبارة «إن شاء الله» في ساحتي الدين والعقيدة يفيد الحيرة والتردد، وذلك كله غير صحيح سمعًا وعقلاً[1].

* * *

ولدى الاطلاع على الآراء المنسقة والمنهجية للماتريدي في **كتاب التوحيد** وفي بعض الأحيان ما ورد من آرائه الكلامية في **تأويلات القرآن**، نستطيع أن نفهم بأنه رحمه الله كان مؤسسًا حقيقيًا للكلام السني. ومما لا شك فيه أن الماتريدي هو أول عالِم تعرض لموضوع مدارك العلوم بشكل منظم ومنسق؛ فإن الشكل الذي وضع به الموضوع المذكور قد أصبح فيما بعد نموذجًا اتّبعه المؤلفون الذين أتوا من بعده، كما أصبح التخطيط العام لتراث الكلام السني يعتمد على التخطيط الذي وُضع في **كتاب التوحيد**. ويُفهَم كذلك بأن طريقة التعرض والتناول لتفاصيل المحتويات قد استفيدت من الكتاب المذكور. وقد رأينا أن أبا حنيفة الذي يعتبر أستاذ الماتريدي من بعيد، وكذلك أبا الحسن الأشعري المعاصِر للماتريدي، لم يعطيا في مؤلفاتهما مكانًا خاصًا بمسائل سياسية وإدارية (الإمامة)، وذلك بتأثير الفترة الزمنية التي عاشا فيها والمحيط الذي تربيا فيه. غير أن الماتريدي وعدم اهتمامه بهذا الموضوع المتعلق بمسائل سياسية وإدارية (الإمامة) التي لا ترتبط مباشرة بأسس العقيدة فينبغي أن نقيّمه إيجابيًا يعتمد على أسلوبه المنهجي في اختياره للموضوعات.

والماتريدي الذي يعتبر حنفي المذهب في الفقه نراه يدافع عن آراء هذا المذهب الفقهية في **تأويلات القرآن**، وفي مؤلفاته يقدم امتنانه وتقديره لأبي حنيفة. غير أن ذلك لا يعني ـ كما كان يظن البعض ـ أن الماتريدي كان ممثلاً للحنفية في بلاد ما وراء النهر[2]. وقد رأينا كذلك بأن الماتريدي وإن كان قد وجّه في **تأويلات القرآن** انتقاداته إلى الشافعي، إلا أنه لم يثبت في كتابيه الموجودين بين أيدينا أنه أشار إلى أبي الحسن الأشعري أو مذهبه.

ومن الجدير بالذكر أن أبا منصور الماتريدي كان مؤسسًا حقيقيًا للكلام السني وكذلك التفسير بالدراية؛ فكونه مُهمَلاً ومجهولاً لدى الباحثين منذ البداية إلى منتصف القرن الماضي أدى بهم إلى تقديم بيانات مختلفة حول أسباب ذلك. غير أن ما أشار إليه الأستاذ محمد سعيد

---

١ انظر: المرجع السابق، ٦٢٤-٦٣٠.

٢ قارن: إشارات المرام لبياضي زاده، ٢٣؛ و
U. Rudolph, *al-Mâturîdî und die Sunnitische Theologie in Samarkand*, s. 135.

يازيجي أوغلى قد أصاب حينما قال بأنه قد أخطأ كل من ذهب إلى القول بأن الماتريدية ليس لها أيّ أساس فلسفي وفكري وأنها لذلك أُهمِلَت[1].

وعندما طُبع كتاب **التوحيد** والمجلد الأول من **تأويلات القرآن** قبل ربع قرن من الزمن، أصبح هذا النوع من البحث سببًا لظهور بعض الدراسات حول أبي منصور الماتريدي، فكانت تلك الدراسات وسيلة لاهتمام عديد من الباحثين به. فقد اعترف الباحثون المعاصرون بأنه رغم كونه يحترم الأسلوب التقليدي، فقد غيّر وصف العرف تمامًا فوضع نظامًا جديدًا فيه، فإنه بعد ذكره الآراء المختلفة حول مسألة ما في كتاب **التوحيد**، لا يترك المسألة هذه معلقة، بل يعرض حلولاً مقنعة لها فاعليتها إلى اليوم[2]. إن الأبحاث والدراسات العديدة التي كانت حول الماتريدي قد وضعت أمامنا النتائج الآتية: إن الماتريدي هو الذي أخرج علم الكلام من المحيط السياسى، ووضع نظامًا منسقًا في البنية حول الرد والجواب بناء على الأصول الثلاثة في المعرفة، وأزال فيه التعارض بين العقل والنقل، كما اهتم بالعقل في ميادينه وقدّم فيه استدلالاته العقلية وتحليلاتها، فكان بالتالي من أكثر العلماء الذين استخدموا السمع وعلى رأسه القرآن الكريم فيما يتعلق بمسائل السمعيات. ولدى الاطلاع على كتابي الماتريدي نراه عالِمًا لم يجرد نفسه عن واقع الحياة، فإنه قد أعطى للعالَم البشري دائمًا مكانة خاصة في جذور الفرد والمجتمع، كما أضاف إلى نظرته هذه الحالة النفسية للإنسان وواقع المجتمع. وقد نستطيع أن نرى ثمار هذه النظرة خاصة في مسائل النبوات ومسائل الكبيرة ومرتكبها بـ**كتاب التوحيد**.

ومن المعلوم أن أبا منصور الماتريدي قد استفاد أحيانًا من أبي حنيفة من حيث تعرضه لموضوعات العقيدة وأحيانًا من حيث ما تحتوي تلك الموضوعات. لا نستطيع أن نحكم إلا بالاحتمالات حول الأشخاص الذي استفاد منهم أو تأثر بهم، ما عدا العلماء الذين صرح بأسمائهم ورضى بآرائهم أحيانًا. غير أن الحقيقة في كتاب **التوحيد** بأنه كتاب لا يشبه مؤلفات العلماء السابقين له من حيث الخطة، والأسلوب، والمنهج، والعلاقة القائمة بين العقل والسمع، وطرق الاستدلال.

---

١ قارن: Mustafa Sait Yazıcıoğlu, "Mâtürîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî", s. 289; Mustafa Cerić, s. 52-56, 233.

٢ قارن: U. Rudolph, s. 135-138; Mustafa Cerić, s. 227-237; J. Meric Pessagno, "Mâtürîdî'ye Göre Akıl ve Dinî Tasdik" s. 435; Aldila Isahak, "Salient Features of al-Mâturîdî's Theory of Knowledge", s. 254.

وأما عن تأثير أبي منصور الماتريدي، فإنه بلا شك يعتبر نموذجًا لعلماء المذهب الذي هو مؤسسه الأول؛ فنستطيع أن نذكر من بينهم شخصيات مثل أبي اليسر البزدوي، وأبي المعين النسفي، ونور الدين الصابوني رحمهم الله. وقد نجد في نصوص بعض متكلمي الأشاعرة آراء تشبه مقولات واستدلالات الماتريدي. فعلى سبيل المثال، نرى فخر الدين الرازي وهو يناقش الأدلة العقلية لإثبات رؤية الله تعالى فيقول بأنها غير صحيحة، ولذلك يذكر بأنه ينبغي علينا اتباع الماتريدي في ذلك حول ضرورة العمل بظواهر النصوص حول المسألة[1]. وكذلك نستطيع القول بأن الرازي قد تأثر أيضًا في مجال التفسير بالماتريدي[2]. وقد أشار الأستاذ فتح الله خليف في مقدمة كتاب التوحيد الذي حققه قائلاً بأننا لا نستبعد أن يكون القاضي عبد الجبار قد تأثر في موضوع ذم التقليد بأبي منصور الماتريدي، ثم قدّم بعض الأمثلة لذلك[3]. وإن كان مكدونالد قد بيّن بأن الماتريدي قد أهمله حتى العلماء الذين اتبعوه منذ القرون الأولى، فإنه يضيف إلى أن الفكر الماتريدي قد أثّر بعمق نافذ في الحس البشري والأخلاقي بالمذهب الأشعري فيما يتعلق بالموضوعات الكلامية المهمة، ثم يضيف قائلاً: «إن الأشعريين المتأخرين الذين تمسكوا بمذهبهم تمسكًا تامًا، لعلنا نستطيع أن نعتبرهم من حين لآخر ماتريديين». ويشير مكدونال كذلك بأن الشيخ محمد عبده عندما وضع خطته حول تطور علم الكلام ومنهجه المعاصر ـ وإن لم يشر في ذلك إلى الماتريدي ـ يُظْهِر بأنه ماتريدي فيه[4]. فلدى الاطلاع على رسالة التوحيد له، خصوصًا في المباحث المتعلقة بأفعال العباد، والحسن والقبح، وحاجة البشرية إلى النبوة[5]، نستطيع أن نشاهد فيها فكرًا موازيًا لخط الفكر الماتريدي. فهذا الاتجاه الصحيح له، سوف يؤدي بنا إلى القول بأن الكلام الماتريدي سوف يكون ناجحًا في حل مشاكل يومنا الحاضر.

---

١ الأربعين في أصول الدين للرازي، ١/ ٢٧٧؛ وقارن: كتاب التوحيد للماتريدي، ١٢٨.

٢ انظر: Bekir Topaloğlu, "Mâtürîdî (Tefsir İlmindeki Yeri)", *DİA*, XXVIII, 157-159

٣ كتاب التوحيد للماتريدي، تحقيق: فتح الله خليف، م٢٧-م٢٨؛ وقارن: المغنى للقاضي عبدالجبار، ١٢/ ١٢٣.

٤ انظر: D.B. Macdonald - [Ahmed Ateş], "Mâtürîdî", *İA*, VII, 406.

٥ انظر: رسالة التوحيد لمحمد عبده، ٦٠-٦٦، ٦٧-٧٥، ٧٨-٨٣.

عملنا في التحقيق

إننا نرجو بهذه المناسبة أن نلفت نظر القارئ والباحث إلى وقائع صعبة التحقق يعيشها المحقق أثناء عمله، اذ أصبحت عملية التحقيق مهمّة شاقة قد تحتاج من الجهد والعناية أكثر مما يحتاج إليه التأليف[1] . فكان هدفنا الأصلي أن نؤدى بجهد بالغ وعناية فائقة دورنا المتواضع الذي قد أصبح واجبًا على كل من يقوم بتحقيق متن النُسخ الخطية لكتابٍ ما؛ فيعني ذلك أن يُؤدَّى الكتاب أداءًا صادقًا كما وضعه مؤلفه كمًّا وكيفًا بقدر الإمكان. وليس معنى تحقيق الكتاب أن نلتمس لأسلوب المؤلف أو نصه تحسينًا أو تصحيحًا، بل المراد به هو أمانة الأداء التي تقتضيها أمانة التاريخ. ولا شك أن متن الكتاب أو الأسلوب الموجود فيه هو حكمٌ على المؤلف، وحكمٌ على عصره وبيئته؛ فهي اعتبارات تاريخية لها حرمتها، كما أن نوعًا من التحسين أو التصحيح الجذري يعتبر عدوانًا على حق المؤلِّف الذي له وحده حق التبديل والتغيير. فالتحقيق في نظرنا يعتبر نتاجًا خُلقيًا له قيمه ومبادئه التي يجب على المرء أن يلتزم بها أثناء قيامه بتلك العملية؛ فلن يستطيع أيّ باحث محقِّق مواصلة عمله هذا إلا اذا كان موهوبًا بخلّتين شديدتين لهما أثر بالغ في نفسيته الباحثة، وهما الأمانة والصبر. وكان من الطبيعي أن يكون الأسلوب الذي اتخذناه في تحقيق نص هذا الكتاب شعارًا لِما ادّعيناه هنا، حتى تكون الدراسة هذه مما يخدم الفكر الحرّ في أمانة الأداء بصبر وأناة.

لقد كانت تلك المبادئ أساسًا في انطلاقنا للعمل بمهمة التحقيق لـ «كتاب التوحيد» لأبي منصور الماتريدي، وإن كانت صعوبات غير قليلة قد واجهتْنا من خلال أداء العمل. وكان من الواجب علينا في نهاية هذه المقدمة للكتاب أن نُلقي الضوء بقدر مستطاع على نقطتين مهمتين، وهما بيان النسختين التي اعتمدناهما للكتاب عند التحقيق، ثم التوضيح لمنهجنا الذي اتّبعناه أثناء التحقيق تسهيلاً على القارئ في مشاركته لنا حول تثبيت النص الأقرب الذي ورد عن المؤلف.

النسختان اللتان اعتمدنا عليهما في التحقيق

لسنا أمام كثرة النسخ المخطوطة للكتاب، حيث كانت النسخة الوحيدة له والتي اعتمد

---

[1] فقد قال الجاحظ (ت ٢٥٥هـ/٨٦٩م) في ذلك: «ولربما أراد مؤلف الكتاب أن يصلح تصحيفًا أو كلمة ساقطة، فيكون إنشاء عشر ورقات من حرّ اللفظ وشريف المعاني أيسر عليه من إتمام ذلك النقص حتى يردّه إلى موضعه من اتصال الكلام». انظر: كتاب الحيوان، ٧٩/١.

عليها فتح الله خليف في الطبعة الأولى لـ«كتاب التوحيد»[1]. غير أنه بالاطلاع الدقيق لتلك النسخة وللطبعة الأولى لـ«كتاب التوحيد» قد يجد الباحث نفسه أمام عجز اعترف به المحقق فيها، إذ قال في ذلك: «وحين عجزت عن قراءة بعض الألفاظ أو تصويبها تركت بياضًا مكانها. ويسرني أن يسهم الباحثون في سد هذا النقص؛ فإنني أرى مع أرسطو أن الحقيقة الكاملة عسيرة المنال، وأنها لا تنال إلا بتضافر الجهود، وأن إنتاج كل واحد من الفلاسفة لا يُذكر، ولكن مجموع جهودهم يُؤتى نتائج طيبة. ونحن نرحب بملاحظات كل الفلاسفة المهتمين بالفلسفة الإسلامية وخاصة المهتمين بالكلام حتى يظهر **كتاب التوحيد** ـ إذا قُدّر له أن يُطبع مرة أخرى ـ في صورة أكمل»[2]. وكأن الأستاذ فتح الله خليف قد تنبأ بجُهد قادم في طبعه مرة أخرى بعد سنوات غير قليلة، وذلك لاعترافه بالأهمية البالغة للكتاب في الوسط الماتريدي خاصة والفكر الإسلامي عامة.

ونحن إذ نعترف بالجُهد الجبار الذي قام به فتح الله خليف في إخراج الكتاب إلى حيز الوجود للمرة الأولى في وقته، فكان جهده هذا قد لقى قبولاً حسنًا لدى العلماء والباحثين على مستوى العالم الإسلامي والغربي. وكذلك نعتقد أن عملنا هذا يعتبر استجابة لأمله الذي أشار إليه آنفًا، إذ حاولنا في الطبعة هذه أن يصدر الكتاب مرة أخرى في صورة أكمل.

ولدى الاطلاع الدقيق والمقارنة البالغة بين متن النسخة الخطية الوحيدة لـ«**كتاب التوحيد**» وطبعتها الأولى من ناحية، وما ورد فيها من نقص في العبارات أو الغموض فيها من ناحية أخرى، فقد يجد الباحث نفسه أمام نصٍ يشعر معه بحاجة ملحة إلى الاشتغال بهذا المتن مرة أخرى، فيُطبع في صورة أكمل من ذلك. ولا ننسى أن بحثنا المستمر حول وجود نسخة خطية أخرى لـ«**كتاب التوحيد**»، وخاصة بعد انفصال الجمهوريات التركية من الاتحاد السوفيتي، قد باء بالفشل؛ فقرّرنا أن نضيف جهودنا في هذا الكتاب إلى الجهود التي بذلها الأستاذ فتح الله خليف، فقمنا بتقديم ملاحظاتنا أثناء التحقيق، وأشرنا إلى ما عجز عنه الأستاذ عن قراءة بعض الألفاظ أو تصويبها وحاولنا ألا نترك بياضًا مكانها، كما حاولنا شرح الغموض الذي ورد في كثير من عبارات المؤلف، حتى يسهل على القارئ الباحث فهمَ النص الوارد في الكتاب، وبه يستنبط آراء أبي منصور في الموضوع الذي يبحث فيه.

لذلك رأينا أسلوبًا خاصًا في التحقيق لم يسبق له مثيل في وسط المحققين؛ إذ قرّرنا الاعتماد

---

١ **كتاب التوحيد**؛ تأليف أبي منصور محمد بن محمد بن محمود السمرقندي الماتريدي، تحقيق فتح الله خليف، بيروت ١٩٧٠، وطبع الأوفسيت منه، استانبول ١٩٧٩م.

٢ **كتاب التوحيد**؛ للماتريدي، تحقيق فتح الله خليف، ص م٥٨.

على النسخة الخطية الوحيدة، وأضفنا إليها الطبعة الأولى لـ«**كتاب التوحيد**» وكأنها نسخة خطية أخرى، حتى يشاركنا القارئ في كل ما أضفنا إليه من جهودنا إلى الجهود الفائقة التي بذلها المحقق في الطبعة الأولى. فمن أجل ذلك استأنفنا هذا الجزء من مقدمة التحقيق بعنوان «النسختان اللتان اعتمدنا عليهما في التحقيق».

١ ـ فالنسخة الوحيدة لـ«**كتاب التوحيد**» هي النسخة المحفوظة بمكتبة جامعة كمبردج برقم ٣٦٥١، ولدينا نسخة مصورة لها من الميكروفيلم في مكتبة مركز البحوث الإسلامية[1]. ويقع النص في ٢٠٦ ورقة من الحجم المتوسط، وعدد السطور في كل صفحة ٢١ سطرًا، وعلى الهوامش الجانبية لتلك الصفحات تقييدات بعضها تصحيحات وبعضها تعليقات أو علاوات، وفي بعضها مقابلات؛ فهي تدل على أن النسخة هذه قد جرت فيها مقابلة مع نسخة أخرى وصحيحة، أو من المحتمل كون المقابلة قد كانت مع نسخة المؤلف. ولدى الاطلاع على النسخة، يرى الباحث أنها ليست قديمة النسخ. ورغم أن النص قد كُتب بخط نسخي واضح، إلا أننا حين القراءة نجده كثير الأخطاء سيّئ الإعجام، حتى إن الآيات القرآنية لم تسلم منها.

وفي الورقة الأولى (أي صفحة الغلاف [١و]) نجد عنوان الكتاب كالآتي: «**كتاب التوحيد** للشيخ الإمام علم الهدى أبي منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي رضي الله عنه». وتحت العنوان قيد تملك كالآتي: «ملك خاص للعبد الضعيف»، فنرى أن اسم المالك قد شطبه أحد ما في صفحة الغلاف لسبب لم يُذكَر. وعلى الجانب الأيمن من تلك الصفحة التي تحمل العنوان نقرأ الآتي: «الحمد لله، من نعم المولى على عبده الفقير إليه سبحانه بجهد الأمين الحنفي الشامي، وذلك بالشرى في نصف شعبان، سنة ١١٥٠». وتحتها عبارة منفصلة وأكثرها مشطوبة كالآتي: «في نوبة فقير ألطاف الملك المعطى العلي محمد البكرى الأشعري الحموي أبي .... في جمادى الأولى، سنة ١١٩١». وتليها عبارة تملك أخرى: «دخل في نوبة الفقير إليه تعالى...» والباقي منها مشطوبة. ونعتقد أن تلك العبارات تدل على قيد تملك النسخة من حين إلى حين.

وأما عن صحة نسبة الكتاب إلى أبي منصور الماتريدي، فقد ذكرنا المصادر في ذلك حين الإشارة إلى الكتاب من بين مؤلفات الماتريدي، وكأن الاتفاق بين العلماء قد وقع في ذلك. وكذلك يجد الباحث نفسه عند مقارنة نص الكتاب بكتاب **تأويلات القرآن** للماتريدي أنه أمام نصّين متشابهين في الأسلوب والتعبير، وذلك في موضوعات عديدة قد أشرنا إلى بعضها أثناء تحقيق الكتاب.

---

١ Unuviersity Library, Cambridge, England; Class-Mark MS. Add.3651 Complete, Microfilm No: 1245, Ratio Reduction 9.

هذا، وقد رمزنا إلى هذه النسخة بحرف [ك] رمزًا لها بالإشارة إلى حرف من حروف المكتبة، أي مكتبة جامعة كمبردج برقم ٣٦٥١.

٢ ـ وأما النسخة الثانية، فقد اعتبرنا الطبعة الأولى لـ «**كتاب التوحيد**» وكأنها نسخة خطية أخرى، حتى يشاركنا القارئ في كل ما أضفنا إليه من جهودنا إلى الجهود الفائقة التي بذلها المحقق في الطبعة الأولى. وقد رمزنا إلى هذه النسخة بحرف [م] رمزًا لها بالإشارة إلى الملخّص من كلمة «المطبوع»، أي النسخة المطبوعة للكتاب.

المنهج المتّبع أثناء تحقيق النص

من منطلق الحرص على تقديم الكتاب خالصًا من الشوائب التي قد تقع نتيجة سهو الناسخ أو خطأ من يملي عليه، أو سقوط بعض الكلمات أو الحروف أو العبارات أو غير ذلك من الأسباب التي تُبعِد المتن من نسخة المؤلف الأم، قررنا أن نلتزم في التحقيق بالآتي:

لقد بدأنا أولاً بقراءة النسخة الوحيدة من الكتاب والتي اعتمدنا عليها في تحقيق النص، ثم رجعنا إلى مقابلة ما بينها وبين النسخة المطبوعة، وذلك لاعتبارات فنية يعرفها المحقق. وقد استغرق ذلك وقتًا ليس بقصير، نظرًا لصعوبة المتن وغموضه وطول حجم الكتاب عامةً؛ فانتهينا من قراءتها بنتيجة مهمة في العملية، وهي القرار باختيار النسخة الخطية الوحيدة وبجانبها المطبوعة منها. فرمزنا الأولى بحرف [ك]، كما رمزنا لِهامشها الجانبي بحرفي [ك هـ]، إذ الهامش قد يتضمن عبارات فيها عدد من التصحيحات والتصويبات. وقد رمزنا لتلك النسخة بحرف [م]، كما رمزنا لِهامشها الجانبي بحرفي [م هـ] لوجود بعض التصحيحات أو التصويبات فيها أحيانًا.

لقد سبق وأن رأينا أن النسخة الوحيدة التي اعتمدنا عليها هي الوحيدة بين أيدينا، كما رأينا أنها ليست بخط المؤلف؛ لذلك كان من الواجب علينا أن نقوم بدورنا المطلوب في التحقيق العلمي من نص الكتاب حتى نصل به إلى أقرب نص ورد في نسخة المؤلف. فقد آثرنا اتباع طريقة تقوم على مبدأ الاختيار بين قراءتي النسخة الخطية والنسخة المطبوعة، حيث كنا نثبت القراءة التي بدت لنا أقرب إلى الصحة، فنشير في الهامش إلى ما بينها وبين النسخة الأخرى من فروق.

إن مهمّة المحقق في نظرنا ـ والنسخة التي كتبها المؤلف نفسه غائبة ـ أن يلتمس من النسخة هذه ما يجعله يقدم للقارئ أقرب قراءة في الصحة قد تمثل كتابة المؤلف الأصلية، كما تجعل قراءة الكتاب وفهمه أمرًا ميسورًا. فلو اتبع المحقق في ذلك طريقة يعتمد فيها على نسخة واحدة بكل ما فيها من نقص وزيادة، ومن خطأ وصواب، فيكتفي ببيان فروق واردة بين

هذه النسخة والنسخة المطبوعة دون تدخّل منه، لكان معنى ذلك إلقاء النص إلى القارئ بكل عيوبه ونقائصه، فيتكلف القارئ بعمل شاق قد لا يكون مستعدًا أو مهيّأ له، فينفق هو أيضًا وقتًا غير قصير من أجل أن يصل إلى متن صحيح ومعنى مستقيم. فقد رجعنا إذن مرة أخرى للنُسختين، وذلك لنقل المتن منهما وإثبات فروقهما على الهامش؛ فلم نلتزم بعبارات نسخة [ك] فقط، بل حاولنا دائمًا إثبات أصح العبارات من بين عبارات النسختين، ثم إثبات فروقهما على الهامش في أسفل الصفحة للكتاب.

إن أخطاء الناسخين كثيرة وقوعُها في النُسخ؛ فهي نوع من الأخطاء التي ليست شيئًا مقدسًا يفرض احترامه، لأن مجموعة نُسخ لكتاب واحد تعتبر عملاً واحدًا ظهر في صور متعددة. وأما المحقق فهو اليوم من أهم العناصر الذي يتعامل مع الكتاب وموضوعه مباشرة، فيكتسب أثناء عمله هذا بخبرة معيّنة تسمح له بالتدخل في التفضيل بين النصوص والموازنة بين القراءات العديدة والإثبات للأصح منها، فيكون بالتالي مُعينًا للقارئ في متاهات الفروق والأخطاء والنواقص التي تحفل بها المخطوطات. ويعني ذلك أن النص الذي استخرجناه هنا يعتبر نصًا منقّى ومستخرجًا من النصوص باعتبارها كلاً واحدًا؛ وهو ـ حسب اعتقادنا ـ أقرب إلى الصحة منها جميعًا. ومع ذلك كله، فالهوامش موجودة بين يدي القارئ الذي يريد الاطلاع بنفسه على ما جاء في كل منهما، للتأكد من صحة الاختيار أو المخالفة، فيما يتردد القارئ أمام كلمة أو عبارة آثرها المحقق.

وقد كان القدماء لا يعنون بتنظيم الفقرات في المتن إلا بقدر يسير، فكان بعضهم يضع خطًا فوق الكلمة الأولى من الفقرة، وبعضهم يميّز تلك الكلمة بأن يكتبها بمداد مخالف، أو يكتبها بخط كبير. غير أننا حاولنا من خلال النص أن نفصل المتن إلى فقرات ـ كما جرى العرف الآن ـ بسطر جديد يُترك بعض الفراغ في أوله تنبيهًا إلى انتقال الكلام أو الموضوع. كما أننا قد وضعنا أرقام أوراق الأصل المعتمد عليه، أي النسخة الخطية، وذلك بوضعها داخل قوسين مربعين [ ]. فقد اخترنا في مثالنا أرقام الصفحات للنسخة المحفوظة بمكتبة جامعة كمبردج، فالتزمنا بالإشارة إلى بداية كل ورقة من أوراق النسخة هذه ورقمها؛ فذكرناها مرة وجهًا ـ ورمزها حرف [و] ـ، ومرة أخرى ظهرًا ـ ورمزها حرف [ظ] ـ على النحو الآتي: [١٣و]، [١٣ظ].

وقد تنبهنا إلى أن مؤلف **كتاب التوحيد** كثيرًا ما تجاوز العبارات الغامضة، بالتجاهل تارة والاكتفاء بتقديم الفحوى، وبالتجاهل التام تارة أخرى من غير إشارة إلى أي شيء من مضمونها، فلم يكن أمامنا إلا أن نجتهد في استكناه ما يقصد إليه الماتريدي حتى نتمكن من

تسديد عبارته، وإزالة أسباب هذا الغموض، إما في صلب الكتاب بإضافة كلمة أو عبارة بين قوسين مربعين [ ]، وإما بالتنبيه إليه في الهامش. كما لاحظنا أن العبارة قد ترد في النسخة الخطية مضطربة نتيجة نقص كلمة أو حرف يتحقق بها ـ أو به ـ ربط طرفي الجملة، فاضطررنا إلى إضافته في صلب الكتاب ووضعه بين قوسين مربعين [ ]. وكذلك الحال حين نصادف اضطرابًا في تركيب العبارة بتقديم أو تأخير، فنعمل على إزالة هذا الاضطراب دون مساس بعبارة الماتريدي في ذاتها، مع التنبيه كذلك في الهامش إلى ما صنعنا.

وأما إذا كانت العبارة قد وُضِعتْ داخل قوسين مربعين [ ] من قِبل النسخة المطبوعة، أي في طبعة فتح الله خليف، فقد ذكرناها في تحقيقنا داخل قوسين مربعين [ ] أيضًا وداخلها نجم فوقى على الجانب الأيسر، مثل: [الكعبي المعتزلي*]؛ وهذا يعني أن العبارة داخل قوسين مربعين عبارة أضافها فتح الله خليف لاستقامة العبارة والمعنى، وهي غير موجودة في النسخة الخطية، ونحن في ذلك رأينا ما رأى المحقق في النسخة المطبوعة. وإذا رأينا في ذلك خلاف ما رأى المحقق في النسخة المطبوعة أو أدخلنا فيها عبارة غير عبارته، أسقطناها من المتن وأشرنا إلى ذلك في الهامش.

وقد تجنبنا وضع أرقام الأسطر على أحد جانبي الصفحة في النص ـ كما جرى العرف على النظام الخماسي بأن تُكتب الأعداد ممثلةً في ٥، ١٠، ١٥، ٢٠، ٢٥ ـ، لأن الصعوبات التي واجهتنا أثناء الكتابة في جهاز الكومبيوتر والبرامج العديدة فيها قد عكست طريقنا في ذلك.

ومن الجدير بالذكر أننا قد التزمنا ألا نتصرف في النص بأية إضافات أو تغييرات غير ضرورية؛ فكل ما وُضع من أبواب وتقسيمات للمباحث في الكتاب بين قوسين مربعين، هو من عمل المحقق للنسخة المطبوعة أو من عملنا نحن إذا اختلفنا معه في ذلك أو لم نجد له بابًا أو تقسيمًا للمبحث في الكتاب. وإذا اتفقنا مع النسخة المطبوعة ما وُضع من أبواب وتقسيمات للمباحث في الكتاب، فقد وضعناها بين قوسين مربعين بينهما علامة نجم [*] إشارةً إلى أن العبارة الزائدة من قِبل فتح الله خليف.

وأما عن الإملاء وقواعدها، فقد التزمنا بالطريقة التي نكتب بها حاليًا، فأهملنا الطريقة التي كان يكتب بها النُّسّاخ في القرون السابقة. وقد تعترض صعوبات عديدة كلًّ من يتعرض بالقراءة لنُسخ خطية قديمة، وبخاصة طول الجمل وتداخلها واختلاط كلام المؤلف مع كلام من يستشهد بأقواله، أو اختلاط آراء عدة أشخاص يذكرها المؤلف، كما يصعب أحيانًا معرفة جواب ابتداء الكلام أو تمييز الجملة المعترضة من الجملة الأصلية وما شابه ذلك. لذلك حاولنا وضع علامات الترقيم في المتن، وهي العلامات المطبعية الحديثة التي تفصل

بين الجمل والعبارات، أو تدل على معنى الاستفهام أو التعجب وما يُحمَل عليها، كما قمنا بضبط الكلمات التي تحتاج إلى ضبط بالحركات؛ فكل ذلك لابد من وضعها لتسهيل قراءة المتن وتيسير فهم النصوص وتعيين معانيها. فربَّ فصلة يؤدي فقدها إلى عكس المعنى المراد، أو زيادتها إلى عكسه أيضًا؛ ولكنها إذا وضعت موضعها صحّ المعنى واستنار، وزال ما به من الإبهام[1].

ولاحظنا أن الوجوه والاحتمالات تذكر في بعض الأحيان من غير تمييز، وفي بعض الأحيان تذكر متداخلة بحيث يبدو الوجهان أو الاحتمالان كأنهما وجه واحد أو احتمال واحد، على الرغم مما قد يكون بينهما من تقابل أو تعارض، فتظهر العبارة مضطربة متناقضة. وفي بعض الأحيان يذكر صدر الوجه أو الاعتراض أو الرأي، أو يذكر بعض هذا أو ذاك مختلطًا بالتوجيهات والتفسير الموضح أو المسدد من غير تمييز كذلك. لذلك التزمنا بالعمل على تحديد كل وجه واحتمال وتمييزه عما سواه، مستعينين في ذلك بطول الأناة والنظر، متوسلين في تحرير العبارة إما بإضافة كلمة أو أكثر في صلب الكتاب بين قوسين مربعين [ ]، وإما بذكر الكلام المطلوب في الهامش.

ولم نلتزم بالإشارة إلى نقص أو خطأ ورد في تنقيط النسخة الخطية أو المطبوعة، إذا كان هذا لا ينشئ كلمة ذات معنى؛ أما إذا كان هذا الاختلاف ينشئ كلمة يتحملها سياق النص فقد أشرنا إليها في الهامش. وقد قمنا أيضًا بتصحيح الأخطاء النحوية الفاحشة التي لاتتحملها اللغة وقواعدها، ثم أشرنا إليها في الهامش؛ إذ لما لاحظنا وقوع كثير من الأخطاء النحوية والصرفية، عملنا على تحرير عبارات الكتاب على ما تقتضيه قواعد اللغة العربية نحوًا وصرفًا؛ ففي أحيان كثيرة نجد اتفاقًا بين النسخة الخطية والنسخة المطبوعة على تعبير يتضمَّن خطأ نحويًا لا شبهة فيه من رفع منصوب واجب النصب، أو نصب مرفوع واجب الرفع، أو نحو ذلك، أو يتضمن خطأ لغويًا كذلك، فنصوب العبارة في صلب الكتاب وننبه إلى ما صنعناه في الهامش. وأما الأخطاء التي تتحملها اللغة أو التي تتعلق بتركيب الجملة، فقد تركناها كما هي حتى لانقضى على أسلوب المؤلف نفسه في طريقة التعبير عن مسائله التي تتعلق بالموضوع ذات اهتمامه. فمن الواضح أن عمل المحقق إنما هو تأدية نص المؤلف إلى القارئ كما صنعه المؤلف، لا كما يستحسنه المحقق.

ولاحظنا أنه يشير في بعض الأحيان إلى رأى بعض المخالفين، ويذكر رده عليهم، أو طرفًا من رده؛ فالتزمنا بالتعرف على رأي المخالفين في مختلف المظان، ثم نربط الرد الذي أورده

---

١ تحقيق النصوص ونشرها لعبد السلام هارون، ٨٣-٩١.

بذلك الرأي، حتى نزيل عن الكتاب ما قد ينشأ من غموض أو اضطراب، وحرصنا على أن نذكر ذلك في الهامش. هذا إلى ما قمنا به من تحرير بعض آرائه العقدية، بالرجوع إلى ما ضمّنه سائر مؤلفاته وإلى ما أورده أبو اليسر البزدوي في كتابه **أصول الدين**، وأبو المعين النسفي في **تبصرة الأدلة**، ونور الدين الصابوني في كتابيه **البداية في أصول الدين** و **الكفاية في الهداية** من تلك الآراء؛ مع حرصنا على أن لا نتجاوز في ذلك حدود الضروري للتحقيق حتى لا تطغى هذه التعليقات على أصل الكتاب المحقق.

وقد استعملنا أحيانًا في المتن علامات التنصيص من فاصلتين مزدوجتين، توجد بينهما العبارة المعنية في النص «.....»؛ فهي علامة تفصل بين الكلام المقتبس عن الغير وذلك من قِبل المؤلف في النص، كما تستعمل في إبراز بعض الكلمات في المتن وإظهارها.

وقد لاحظنا ورود عبارة «قال الشيخ رحمه الله»، أو «قال الشيخ أبو منصور رحمه الله»، أو «قال الفقيه رحمه الله» في صلب الكتاب؛ فرأينا أن هذا القول ليس معقولاً صدوره عن المؤلف حتى لو كان ممليًا، وإنما هو إما من صنع المُملَى عليه أو من صنع الناسخ فيما بعد. ومن هنا رأينا أن نضع هذه العبارة أو تلك بين قوسين معقوفين { } مع التنبيه هنا إلى ذلك.

وأما عن الهوامش التي وُجدت في أسفل كل صفحة أثناء التحقيق، فقد رتّبناها في صورة هوامش مزدوجة؛ فأشرنا فيها إلى الفروق، كما وضعنا فيها التعليقات اللازمة لشرح بعض ما ورد في النص وتوثيقه. غير أننا لم نفرق في نوعية أرقام الهامش المزدوج هذا فيما يتعلق بالتفريق بين الفروق والتعليقات، وتركنا للقارئ التنبه بها تسهيلاً له في المنظر العام للهوامش[1].

وقد أشرنا في الهامش إلى الكلمة أو العبارة الناقصة في إحدى النسختين الخطية أو المطبوعة بإشارة ـ، وإلى الكلمة أو العبارة الزائدة بإشارة +؛ ثم وضعنا بعد كل منهما الكلمة أو العبارة

---

١ فقد كنا نستحسن أن يكون كل أولئك في أسفل كل صفحة، تيسيرًا للقارئ الدارس الذي ينبغي أن يكون ناقدًا، غير متأثر برأي غيره أو وجهة نظره؛ إذ المفروض في أغلب الكتب المحققة أن يكون القارئ في درجة عالية من التبصر، وفي طبقة رفيعة من تحرّر الفكر، فيشارك هو بنفسه أثناء القراءة أغلب الخطوات العلمية التي مرّ بها المحقق. وكذلك نرجو أن يكون الأسلوب هذا قد وضع كليهما في مجلس واحد، يتنافسان في تثبيت النص، ويتشاركان من مستوى واحد فيما يخص نص الكتاب وموضوعه وما يتعلق به من مسائل علمية بحتة. ومثال ذلك كالآتي:

١ وبه قال أبو الحسن الأشعري وعبد الله بن سعيد. انظر: **مجرد مقالات**، ٤٨.
٢ ك: وجوده. ٣ سورة البقرة، ١٨٩/٢. ٤ م + عليه السلام.
٥ وقد سبق التعريف به ص ٣٧. ٦ ر ـ (عليه السلام) صح هـ.
٦ م ـ فاذا جاز أن يقول.

المعنيّة نقصًا أو زيادةً[1].

وأما من ناحية توثيق النص والتعليق عليه في الهامش، فقد التزمنا فيها الاختصار بقدر ممكن حتى لا نقضي على متن المؤلف الأصلي، فنُبعد القارئ بالتالي عن روح الكتاب إلى تفصيلات غير ضرورية قد أتت من قِبل المحقق. وفي هذا النوع من الهامش قد التزمنا بالآتي:

أ) العناية بتخريج الآيات القرآنية التي وردت في النص، ثم إرجاعها إلى أماكنها الأصلية التي وردت في القرآن.

وقد ورد في النص كثيرٌ من الشواهد القرآنية، فوضعنا الآيات بين قوسين ﴿ ﴾ في المتن، ثم أشرنا في الهامش إلى مكان ورودها في القرآن، وذلك بذكر اسم السورة ورقمها يعقبها رقم الآية أو الآيات الواردة في النص. وقد تجنّبنا التزام الأمانة الصارمة في أداء النص القرآني الخاطئ، لأن خطر القرآن الكريم يجلّ عن أن نجامل فيه مخطئًا أو نحفظ فيه حق مؤلف أو ناسخ لم يلتزم الدقة في نقل الشواهد القرآنية. وقد تذكر النسخة الخطية جزءًا من الآية، في حين تحتاج المسألة إلى ذكر أجزاء أكبر منها أو ذكرها كاملة؛ ولقد تقيّدنا في هذه الحالة بذكر الآية بأكملها أو القدر الأكبر منها في الهامش.

بـ) العناية بتخريج الأحاديث النبوية التي وردت في النص، ثم إرجاعها إلى أماكنها الأصلية التي وردت في أصولها.

وقد ورد في النص عددٌ غير قليل من الأحاديث النبوية، فوضعناها في المتن بين علامات التنصيص من فاصلتين مزدوجتين «.....»، ويليها الترقيم الذي يشير إلى الهامش. ثم بذلنا جهدنا الفائق في الهامش، وذلك في سبيل عرضها على مراجع الحديث المتعددة لقراءة نصها وتخريجها إن أمكن التخريج. والتزمنا أيضًا بإبقاء النص للحديث كما كتبه المؤلف، فتركنا التعليق على رواياته العديدة وما يدل أحيانًا على ضعف روايته أو قوته في الهامش.

كما لاحظنا أن أبا منصور الماتريدي، عندما يريد الاستشهاد بالحديث النبوي، يذكر الحديث بالمعنى في أحيان كثيرة، أو يذكر شطر الحديث أو بعض كلمات منه، أو يقتصر على ذكر عنوانه، معتمدًا في ذلك ـ على ما يبدو ـ على حافظته أوما تمده به في أثناء الإملاء. فكان

---

١ ومثاله كالآتي: ١ م ـ عزوجل. ٢ ك ـ يسد مسدّ قدرته فلا نقول.
٣ م + عليه السلام. ٤ م + كعلمه التي لاتسد صفة منها مسد صفة.
وأما إذا كان الهامش على النحو الآتي: ٥ ك ـ (الأوصاف والصفات) صح هـ؛ فهذا يعني أن الكلمة أو العبارة الواردة بين القوسين قد سقطت في النسخة المشارة إليها، ثم وقع تصحيح في هامشها الجانبي. وأما إذا وقع في هامشنا علامة نقطتين بعد رمز النسخة على النحو الآتي: م: هشلم، فهذا يعني أن كلمة «هشام» توجد في نسخة [م] بدلاً من الكلمة التي أثبتناها في النص، وهي مأخوذة من النسخة الخطية.

علينا أن نرجع إلى أصول تلك الأحاديث في مصادرها، ونذكر نصها في الهامش مخرَّجة.

هذا وقد قررنا أن نلتزم في ذكر مراجع الحديث منهج كتاب **مفتاح كنوز السنة**، من حيث الرمز المحدد لموطن كل حديث، تيسيرًا على الباحثين والدارسين ممن يريدون الرجوع إلى الحديث في مصدره. فمع **مسند ابن حنبل** يذكر رقم المجلد ورقم الصفحة، ومع **موطأ مالك**، **وصحيح مسلم** يذكر اسم الكتاب ورقم الحديث، ومع **صحيح البخاري**، **وسنن أبي داود**، والترمذي، والنسائي، وابن ماجة يذكر اسم الكتاب ورقم الباب.

جـ) العناية بأقوال السلف والعلماء، أو ما ذهبت إليه المذاهب والفرق وأصحاب الأديان من آراء، أو شواهد من أبيات شعر وردت في النص، ثم إرجاعها إلى مصادرها الأصلية للتأكد من صحتها وإحالة الباحث إليها.

د) التعريف ببعض المصطلحات الكلامية، واللغوية، والفقهية، والفلسفية، والتاريخية التي وردت في النص، ثم الإشارة إلى مصادرها المختصة بها.

هـ) التعريف الموجز بالأعلام، أو البلدان، أو المذاهب التي وردت في النص، ثم الإشارة إلى مواردها في مصادرها الأصلية وإرجاع الباحث إليها.

هذا، وقد لاحظنا أن أبا منصور الماتريدي يذكر أسماء بعض الأعلام أو أسماء بعض الفرق الذين يناقش آراءهم، فكان علينا أن نعرّف بهؤلاء الأعلام تعريفًا موجزًا، وأن نذكر نبذة تعرف بالفرقة التي يناقش آراءها مراعين في ذلك أن يكون التعريف وسطًا يحقق المقصود منه دون إطالة، مكتفين بذكر أبرز المراجع. وإذا تكرر اسم العلم، أو المذهب، أو الفرقة، اكتفينا بما تقدم دون اللجوء للإشارة إليه في الهامش اكتفاءً بما سيرد في الفهارس.

و) التعيين للمجاهيل الذين ذُكروا بصيغة مجهلة، مثل: «وقيل»، «وقال بعضهم»، «وفي رواية»، إلى غير ذلك من الإرجاعات والإحالات الواردة في النص، والاهتمام بآراء مذاهب عديدة قد ذكرها المؤلف؛ وذلك كله للتأكد من صحتها وتسهيل الأمر على القارئ في فهم العبارة بقدر ممكن، والوقوف على مصدرها.

ونحن إذ نرحّب بملاحظات كل من أراد الاهتمام بالتراث وخاصة المهتمين منهم بالكلام، فنرجو بهذه المناسبة أن يكون إخراج هذا الكتاب إلى حيز الوجود بهذا الشكل مصدرًا رئيسيًا من بين مصادر الفكر الماتريدي الذي يخدم الفكر الإسلامي الذي يتعلق بجانبه الماتريدي منه في علم الكلام.

وهذا من فضل ربنا، والحمد لله أولاً وآخرًا.

المحققان:

الأستاذ الدكتور بكر طوبال اوغلي — **الأستاذ المساعد الدكتور محمد آروتشى**

الاختصارات

ت = تاريخ الوفاة للأعلام الواردة في الكتاب.
جـ = رقم المجلد.
صح هـ = ورد التصحيح بهامش النسخة الخطية.
ك = نسخة خطية لـ «كتاب التوحيد» بمكتبة جامعة كمبردج.
ك هـ = هامش النسخة الخطية لـ «كتاب التوحيد» بمكتبة جامعة كمبردج.
م = الطبعة الأولى لـ «كتاب التوحيد» وكأنها نسخة خطية أخرى.
م هـ = هامش الطبعة الأولى لـ «كتاب التوحيد».
هـ/ م = السنة الهجرية والميلادية.
a.e. = الكتاب السابق.
a.mlf. = نفس المؤلف.
DİA = الموسوعة الإسلامية لوقف ديانة تركيا.
p. = رقم الصفحة في مراجع إنكليزية.
s. = رقم الصفحة في مراجع تركية.
sy. = رقم العدد للمجلة.

TDV İSAM = مركز البحوث الإسلامية لوقف ديانة تركيا.

AÜİFD = Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi, Ankara.
İA = İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1940-1988.
JAOS = Journal of the American Oriental Society, New Haven, Connecticut 1843-.
GAL = Geschichte der Arabischen Litteratur, Leiden 1943-49.
GAL Suppl. = Ges. der Arab.Lit.Supplementband, Leiden 1937-42.
GAS = Geschichte des Arabischen Schrifttums, Leiden 1967-84.
ZDMG = Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft, Leipzig/ Wiesbaden 1846-.

[*] إذا وضعنا كلمة أو كلمات داخل قوسين مربعين []، ورأينا أن فتح الله خليف لجأ إلى الترجيح نفسه، فقد وضعنا في تحقيقنا داخل قوسين مربعين [] أيضًا وداخلهما نجم فوقي دلالةً على التوافق فيما بيننا، مثل: «وقال الكعبي [المعتزلي*]».


Add. 3651.
21/V. 1902

كتاب التوحيد

للشيخ الإمام علم الهدى أبي منصور محمد بن محمد بن
محمود الماتريدي السمرقندي رضي الله عنه

ملك خالص للعبد الضعيف

صورة صفحة الغلاف لنسخة
مكتبة كمبردج [ك] ـ كمبردج

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير

الحمد لله الذي كل حمد دونه فراجع بالحقيقة اليه
حمدا يوافي نعمه ويكافي مزيده ويبلغ رضاه ونسأله ان يصلي
على من ختم به الرسالة وعلى اخوانه من المرسلين وعلى اوليائه
اجمعين ونستعصم به من الزلل ونرغب اليه فيما يكون من القول
والعمل قال الشيخ ابو منصور رحمه الله اما بعد فانا وجدنا
الناس مختلفي المذاهب في النحل في الدين متفقين على اختلافهم في
الدين على كلمة واحدة ان الذي هو عليه حق والذي عليه غيره باطل
على اتفاق جملتهم في ان كلا منهم لم يسلك [illegible] فثبت ان التقليد
ليس مما يعذر صاحبه لاصابة مثله حجة على انه ليس فيه سوى كثرة
العدد [illegible] الا ان يكون لاحد من ينتهي القول اليه حجة عقل
يعلم صدقه فيما يدعي [illegible] المنصف في اصابة الحق
من اليه مرجعه في الدين ما يوجب تحقيقه عنده هو المحق وعلى كل
واحد منهم معرفة الحق فيما يدين هو به كان الذي دان به هو مع
ادلة [illegible] وشهادة الحق له [illegible] كل منهم بما
يضطر [illegible] في التسليم له لو ظهر بها [illegible]
ولا يجوز ظهور مثلها لضده في الدين لما بينا [illegible]
ما علت حجته واظهر [illegible] ولا قوة الا بالله
العظيم ثم اصل ما يعرف به الدين اذ لا بد [illegible] لهذا
الخلق دينا يلزمهم الاجتماع عليه واصل يلزمهم الفزع اليه وجهان
احدهما السمع والآخر العقل اما السمع فما لا يخلو بشر من انتحاله

صورة لوحة البسملة لنسخة

مكتبة جامعة كمبردج [ك] ـ كمبردج

١٠١٥

206

والاستسلام واما حقيقته فهو الدين في الحقيقة لا ما ذكر من
الظواهر دليل ذلك الاثر الذي ذكر وان الله قال في آخر السورة يمنون
عليك ان اسلموا قل لا تمنوا على اسلامكم ولو كان الاسلام ما اظهروا
فقد كان ذلك كيف قال ان كنتم صادقين ثم فيه انه جعلهم مسلمين كما
قالوا ان هدوا للايمان لا بما اظهروا ان الايمان هو الاسلام وكذلك
كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم الآية صير ذلك لم يبتغ دينا
غير الايمان الذي وصف ثم جعلهم مبدلا دين الاسلام بالكفر بعد
الايمان ليعلموا انهما واحد معا كان فيما تقدم كفاية من قوله قولوا
آمنا بالله وما انزل علينا الى قوله مسلمين والاصل عندنا ان الاسماء
انما جعلت لمعرفة اصلها فيما اريد وابا موجبلتها وعليهم وفيما
وعدوا واوعدوا ثم لم يكن احد يخبر فيما جرى اسمه الذكر باسم الايمان
او الاسلام ومتى ينتحل دين الاسلام فقد اقتضا الذكر اياه من حيث الحكم
ثبتان حقيقتهما واحد وان من يروم التفريق بينهما من بعيد يخترع
ولا قوة الا بالله تعالى   وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين

وكذلك قال ومن يبتغ غير الاسلام
دينا فلن يقبل منه ثم بين ذلك
الدين الذي هو الاسلام وقال م

صورة للوحة الأخيرة لنسخة

مكتبة جامعة كمبردج [ك] ـ كمبردج

كتاب التوحيد

[١ظ] / بسم الله الرحمن الرحيم[1]

الحمد لله الذي كل حمدٍ حُمد به مَن دونه فراجعٌ بالحقيقة إليه، حمدًا يوافي نِعمه ويكافئ[2] مزيده[3] ويبلغ رضاه[4]، ونسأله أن يصلي على مَن ختَم به الرسالة، وعلى إخوانه من المرسلين وعلى أوليائه أجمعين، ونستعصم به من الزَّلل ونرغب إليه فيما يُكرمنا من القول والعمل.

[وجوب معرفة الدِّين بالدليل][5]

{قال الشيخ أبو منصور رحمه الله[6]:} أما بعد، فإنا وجدنا الناسَ مختلفي المذاهب في النِّحل، في الدِّين[7]، متفقين على اختلافهم في الدِّين على كلمة واحدة: أن الذي هو عليه حق والذي عليه غيره باطل؛ على اتفاق جملتهم في[8] أن كُلاً منهم له سلفٌ يُقلِّد[9]. فثبت أن التقليد[10]

---

١ ك + رب تمم بالخير. ٢ ك: ويكافي.

٣ لقد ورد في نسخة «ك» عبارة «مزيده» وتحت السطر شرح بعبارة «نعم الله»؛ غير أن محقق النسخة المطبوعة قرأها «مَنَّ يده»، ثم علّق عليها في الهامش «م هـ» بعبارته التالية: «بدون شكل في الأصل. ومنَّ يده بمعنى نعم الله، وجاء شرحها بهذا المعنى بين سطور النص». فنعتقد أن الملاحظة التي أبداها المحقق في النسخة المطبوعة «م» بعيدة عن واقع النص في الأصل المخطوط.

٤ ك هـ: هذا منه في الحقيقة سؤال من الله تعالى أن يجعل حمده القاصر موافيًا نعمه مكافئًا مزيده بالغًا رضاه بفضله، لا أن حمده كذلك.

٥ م: [إبطال التقليد ووجوب معرفة الدين بالدليل].

٦ ك هـ: إن الإمام أبا منصور، رضي الله عنه، فيما بلغني كان من أولاد أبي أيوب خالد بن زيد بن كليب الأنصاري، رضي الله عنه؛ وهو الذي نزل عليه رسول الله ﷺ حين هاجر إلى المدينة وأقام عنده سبعة عشر شهرًا ومات بقسطنطينية.

٧ ك هـ: قوله في الدين، وحّده لفظًا، وعمّمه بالألف واللام، أي الأديان المختلفة.

٨ م: من.

٩ ك هـ: تفسير المذهب: قلادة في عنق من قبل منه الدين؛ على أنه إن كان حقًا فحسن، وإن كان باطلاً فوبال. ولهذا كان تقليد الرسول كفرًا لما أنه يشك في دينه، لا أنه يقلده على حقية الدليل.

١٠ ك هـ: وإنما بدأ الكتاب ببطلان التقليد لأن الحشوية غلت في النهي عن تعلم هذا الكتاب، وقالوا بالتقليد اكتفاء. وهذا الكتاب للدين الحق والدين الباطل.

ليس مما يُعذَر صاحبُه لإصابة مثله ضدَّه[1]. على أنه ليس فيه سوى كثرة العدد؛ اللهم إلا أن يكون لأحد ممن ينتهي القول إليه حجةُ عقلٍ[2] يُعلَمُ [بها*] صدقُه فيما يدّعى، وبرهانٌ يُفْهِم[3] المنصفين على إصابته الحق. فمَن إليه مرجعُه في الدين بما يوجب تحقيقَه عنه فهو المحق؛ وعلى كل واحد منهم معرفة الحق فيما يدين هو به، كأن الذي دان به هو[4] مع أدلة صدقه وشهادة الحق له قد حصرهم[5]، إذ منتهى حجج كل منهم ما يضطر العقولَ إلى[6] التسليم له لو ظفر بها؛ وقد ظهرت[7] لمن ذكرتُ[8]. ولا يجوز ظهور مثلها لضده في الدين، لما تتناقض[9] حججُ العقل بعد[10] ما غلبت حججُه وأظهر تمويهَ أسباب الشُّبه في غيره. ولا قوة إلا بالله العظيم.

[كون السمع والعقل أصلين يُعرَف بهما الدين][11]

ثم أصل ما يُعرف به الدين[12] - إذ لا بد أن يكون لهذا الخَلق دين يلزمهم الاجتماع عليه وأصل يلزمهم الفزع إليه - وجهان؛ أحدهما السمع، والآخر العقل.

[٢و] أما السمع فمما[13] لا يخلو بشر من انتحاله/ مذهبًا يعتمد عليه ويدعو غيره إليه، حتى شاركهم في ذلك أصحاب الشكوك والتجاهل فضلاً عن الذي يُقرّ بوجود الأشياء وتحقيقها،

---

١ وردت كلمة ضدَّهُ بشكلها المثبت في النص بالنصب. وفي هامش الأصل وردت كما يلي: ك هـ: قال أبو المعين ضده برفع الدال، أي المخالف في المذهب المتنازع بطريق المجاز.

٢ لعله يقصد حجة تخاطب العقل وتهدفه؛ فالمراد بالأحد الذي ينتهي القول إليه هو الرسول.

٣ م: يقهر. ويُفْهِم أي يحرّ أو يحرّض.

٤ ك هـ: أي النبي عليه السلام.

٥ ويعني ذلك أن النبيّ الذي ينتهي القول إليه، على الرغم من أنه فريد بين تلك الكثرة من الناس، فهو بالتالي يُلزم كل واحد من هؤلاء المقلدين ببرهانه ويحملهم على الإقرار بحجته التي تخاطب العقل وتهدفه. وأما ما عداه من الناس، وإن كان عددهم كثيرًا، فلا يعتبر رأيهم ومذهبهم، إذ ليست العبرة في إصابة الحق ومعرفته بكثرة العدد، بل العبرة فيها هي الدليل والبرهان.

٦ م - العقولَ إلى؛ م هـ: كلمة مطموسة في الأصل.

٧ أي ظهرت حجة العقل.

٨ ك هـ: أي الذي انتهى إليه القول.

٩ ك م: يتناقض.

١٠ كلمتا «العقل بعد» مطموستان في نسخة «ك»، وقرأناهما هكذا لاستقرار المعنى في النص. م - العقل بعد؛ م هـ: كلمة مطموسة في الأصل.

١١ م: [السمع والعقل هما أصل ما يُعرف به الدين].

١٢ ك هـ: أي يعرف به كون الدين واجب الوجود لا محالة، لا المراد مائية الدين.

١٣ ك م: فما.

على ذلك جرت سياسة ملوك الأرض من سيرة كل منهم [على] ما راموا تسوية أمورهم عليه وتأليفَ ما بين قلوب رعيتهم به؛ وكذلك أمر الذين ادّعوا الرسالة والحكمة، ومن قام بتدبير أنواع الصناعة. وبالله المعونة والنجاة.

وأما العقل فهو أن كون هذا العالَم للفناء خاصة ليس بحكمة، وخروج كل ذي عقل بفعله[1] عن طريق الحكمة قبيح عنه[2]؛ فلا يحتمل أن يكون العالَم الذي العقل منه جزء مؤسسًا على غير الحكمة أو مجعولاً عبثًا[3]. وإذا ثبت ذلك دلّ أن إنشاء العالم للبقاء لا للفناء.

ثم كان العالَم بأصله[4] مبنيًا على طبائع مختلفة ووجوه متضادة، وبخاصة الذي هو مقصود من حيث العقلُ الذي يجمع بين المجتمع[5] ويفرق بين الذي حقه التفريق[6]؛ وهو الذي سمته الحكماء «العالم الصغير»[7]. فهو[8] على أهواء مختلفة وطبائع[9] متشتّتة، وشهوات رُكِّبَتْ فيهم غالبة، لو تُركوا وما عليه جُبلوا لتنازعوا في تجاذب المنافع وأنواع العزّ والشرف والمُلك والسلطان، فيَعْقب ذلك التباغض ثم التقاتلُ، وفي ذلك التفاني والفساد[10] الذي لو تعلق[11] أمر كون العالَم له لبطلت الحكمة في كونه[12]. مع ما جُعل البشر وجميع الحيوان غيرَ محتمل للبقاء إلا بالأغذية وما به قوام أبدانهم إلى المُدَد التي جُعلت لهم. فلو لم يُرِدْ بتكوينهم سوى

---

١ م: فعله.

٢ ك هـ: حصل الدليل العقلي على نوعين: أحدهما الدليل المأخوذ من الحكمة، والآخر المأخوذ من شهادة الخلقة.

٣ ك هـ: لأنه سعى في تحصيل ما هو حاصل؛ قال تعالى: ﴿أفحسبتم أنما خلقناكم عبثًا وأنكم إلينا لا ترجعون﴾ [المؤمنون، ٢٣/١١٥].

٤ ك هـ: أي مع أصله.

٥ ك هـ: كالعالم في الشاهد مع العالم في الغائب.

٦ ك هـ: كمريد القبيح في الشاهد مع مريد القبيح في الغائب، فإن مريد القبيح في الشاهد قبيح، ومريد القبيح في الغائب غير قبيح.

٧ لعله يشير إلى قول قد اشتهر منسوبًا إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وهو يقول: «وتزعم أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر».

٨ ك هـ: أي البشر.

٩ ك هـ: أي عناصر أربعة.

١٠ ك هـ: قال الله تعالى: ﴿ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض [لفسدت الأرض]﴾ الآية ـ [البقرة، ٢/٢٥١].

١١ كلمة «تعلق» مطموسة في نسخة «ك»، وغير مكتوبة في نسخة «م»؛ م هـ: كلمة مطموسة في الأصل.

١٢ ك هـ: قوله «في كونه» مثل البهائم والحيوانات؛ فأجاب أنهم لم يُخلقوا على أهواء مختلفة وأنهم لا يطلبون العز، فلا يفضي إلى التنازع فيهم، فلا يؤدى إلى التفاني.

فنائهم لم يحتمل إنشاء ما به بقاؤهم. وإذ ثبت ذا لا بد من أصل يؤلّف بينهم ويَكُفّهم عن التنازع والتباين الذي لديه الهلاك والفناء. / فلزم طلب أصل يجمعُهم عليه لغاية ما احتَمل [٢ظ] وُسْعُهم الوقوفَ عليه. على أن الأحق[١] في ذلك ـ إذ عُلم بحاجةِ كل ممن يُشاهَد وضرورة كلّ من المُعايَن ـ أن لهم مدبرًا عالمًا بأحوالهم وبما عليه بقاؤهم، وأنه جبَلهم على الحاجات، لا يدَعُهم وما هم عليه من الجهل وغلبة الأهواء ـ مع ما لهم من الحاجة في معرفة ما به معاشهم وبقاؤهم ـ دون أن يقيم لهم مَن يدلّهم على ذلك ويعرّفهم ذلك. ولا بد من أن يَجعل له دليلاً وبرهانًا يعلمون [به] خصوصه بالذي خصّه[٢] من الإمامة لهم وأحوجَهم إليه... فيما عليه أمرهم[٣]. فيكون في ذلك[٤] ما بيّنا: من صِدق مَن ينتهي قوله[٥] إلى قول مَن[٦] دلّ عليه العالِم[٧] بأمر العالَم أنه هو الذي جعله المفزع لهم والمُعتَمَد. ولا قوة إلا بالله.

---

١ ك هـ: أي الأحق من معرفة أصل يجمعهم عليه، وهو الدين، أن نعرف الصانع العليم الحكيم.

٢ ك م + به.

٣ ك هـ: وهو معرفة سبب البقاء والهلاك؛ م هـ: وهو معرفة سبب الفناء والهلاك.

٤ ك هـ: في إثبات الرسالة.

أي فيثبت فيما بينا إثبات الرسالة، يعني صدق من ينتهي قوله...

٥ أي قول عالم الدين ومرشده.

٦ أي الرسول.

٧ ك هـ: أي بواسطة أمر العالم المشتمل على التضاد والاختلاف واحتياج الناس إلى معرفة ما يقون به مهجهم ويدفعون مضارهم من الأغذية والأدوية.

[مُقَدِّمَة]

[أسباب المعرفة]

{قال أبو منصور رحمه الله:} ثم اختُلِف في الأسباب التي بها يُعلَم المصالح والحق والمحاسن من أضدادها. فمنهم من يقول[1]: ما يقع في قلب كل منهم حُسنه لزمه التمسك به. ومنهم من يقول: يعجز البشر عن الإحاطة بالسبب، ولكن يتمسك بما أُلْهِم، لما يكون ذلك ممن له تدبير العالَم.

{قال الشيخ رحمه الله:} وهما[2] بعيدان من أن يكونا من أسباب المعرفة، لأن وجوه التضاد والتناقض في الأديان بيّنٌ، ثم عند كل واحد منهم أنه المحق. ومحال أن يكون سبب الحق يعمل هذا العمل، لما تَصوّر الباطلَ بنفس صورة الحق؛ فمحالٌ الثقة بمن ظهر كَذِبُه كلَّ هذا الظهور. مع ما كان معتقدًا لمذهب باعتقاد الحق بما ذُكرتْ عند ضده[3]، وفي إلهامه أنه مُبْطل. ولم يكن لواحد منهما دليل غير الذي لآخر في خطابه؛ وذلك نوعُ ما لا يدفع الاختلافَ والتضادَّ اللذَين بهما التفاني. وعلى ذلك / يَبطل إعلام القرعة فيما يعجز عنه ذو العقل، ولم يُجْعَل في الحُكم الجَبْرُ على الرّضا، إذ هي تخرج مختلفًا[4]؛ وكذلك أمر القائف[5]. فلم يجز أن يكونا[6] سببي الحق. ولا قوة إلا بالله[7]. [٣و]

{قال الشيخ أبو منصور رحمه الله:} ثم السبيل التي يُوصل بها إلى العلم بحقائق الأشياء العِيان[8] والأخبار والنظر.

---

١ ك م + هو.

٢ ك هـ: أي الإلهام والوقوع في القلب.

٣ ك هـ: أي مخالفه وخصمه.

٤ لقد أبدى الدكتور فتح الله خليف ملاحظته حول العبارة بالنص كما يلي: «العبارة هنا مضطربة ولم نستطع تقويمها وفضلنا أن نضعها كما هي أمام الباحثين». انظر: م هـ، ص ٦، ت ٥.
غير أن العبارة يمكن أن تصاغ هكذا: «فيبطل إعلام القرعة المبيّنة للحقيقة في خصوصيات يعجز عنها ذو العقل، لأن الإجبار في قبول قرعة صادرة عن الصدفة شيء غير مقبول».

٥ ك هـ: القائف الذي يتبع الآثار، والجمع القافة. يقال: قفت أثره، أي اتبعته، مثل قفوت أثره.

٦ ك هـ: أي القرعة والقائف.

٧ م + السُبل الموصلة إلى العلم هي العيان والأخبار والنظر.

٨ ك هـ + ذكر لفظة العيان وأراد بها الحواس أجمع دون البصر تغليبًا؛ م هـ - تغليبًا.

أ ـ [العِيان]

فالعِيان ما يقع عليه الحواس، وهو الأصل الذي لديه العلم الذي لا ضدّ له من الجهل. فمن قال بضدّه من الجهل فهو الذي يُسَمِّي مُنكِرَه كلُّ سامع مُكابِرًا؛ تأبى طبيعة البهائم أن يكون ذلك رتبتَها؛ إذ كلٌّ منها يَعْلم ما به بقاؤها وفناؤها وما يتلذّذ به ويتألّم، وصاحب هذا يُنكر ذلك. وأُجْمِعَ أن لا يُناظَر مع مَنْ كان ذلك قولَه، إذ لا يُثْبت إنكاره ولا حضورَه بنفسه[1]؛ والمناظرة في مائية[2] الشيء أو هستيّته[3]، وهو لهما وللدفع جميعًا دافع[4]. لكنه[5] يُمازَحُ[6] فيقال له: «تعلم بأنك تنفي؟». فإن قال: «لا»، بطل نفيه، وإن قال: «نعم»، أثبتَ نفيَه، فيصير بما يدفع دافعًا لدفعه. و يُؤلَم بالألم الشديد من قطع الجوارح ليدع تعنّته، إذ نحن نعلم أنه يعلم العيان إذ هو عِلم الضرورة، ولكنه يقوله متعنّتًا، وحقّ مثله ما ذكرتُ ليجزَع ويضجَر، فيُقابَل بتعنّتٍ مثله، فينهتك لديه سِتْره. ولا قوة إلا بالله.

ب ـ [الأخبار]

{قال الشيخ رحمه الله:} والأخبار نوعان[7]؛ من أنكر جملته لَحِق بالفريق الأول، لأنه أنكر إنكاره، إذ إنكاره خبرٌ، فيصير مُنكِرًا عند إنكارِه إنكارَه. مع ما فيه جهلُ نَسَبِه واسمه ومائيّته واسم جوهره واسم كل شيء، فيجب به جهل محسوسٍ وعجزُه عن أن يُخبر عن شيء عاينه إذا خبّر به. فكيف يبلغ هو إلى العلم بما يبلغه مما غاب عنه، أو متى يعلم ما به معاشه / وغِذاؤه، وكل ذلك يصل إليه بالخبر. مع ما فيه الكفران بعظيم نِعم الله عليه، وبأصل ما حُمِد هو به[8] وبما فُضِّلَ به على البهائم من النطق والتميّز بالسمع[9]، وذلك نهاية المكابرة. [٣ظ]

---

١ لعل المراد به هو أن صاحب هذا القول لا يقبل وجود إنكاره الذي يعتبر شيئًا معنويًا، ولا وجود ذاته الذي يعتبر وجودًا محسوسًا ومُعايَنًا.

٢ ك هـ: ما به الشيء أي الوجود في الذهن؛ وهستيته هو الوجود في الخارج.

٣ ك هـ: أي الوجود في الخارج.

٤ لعله يعني أن منكر العِيان لا يقبل وجود الشيء ولا عدم وجوده في الذهن أو في الخارج.

٥ م: ولكنه.

٦ ك م: يمازج.

٧ لعل المؤلف يقصد بهما خبر الرسول والخبر المتواتر، كما سيأتي فيما بعد.

٨ ك هـ: أي النطق، فانه حاصل بالخبر، قال الله تعالى: ﴿علّمه البيان﴾ [الرحمن، ٥٥/٤]؛ فبالبيان بان الانسان من الحيوان ومن المثل.

٩ ك هـ: أي بواسطته.

{قال أبو منصور رحمه الله:} ثم لا يُوصَل بهما[1] إلى إدراك المحاسن والمساوي التي لا يعمل العقول على الإحاطة [بها][2] إلا باستعمال الألسن بالتكلم بها وإدنَاءِ السمع إليها. وحق مناظرة [منكر] هذا ـ وإن كانت مناظرته سفهًا ـ أن يُمازح[3] أيضًا، فتقول[4] له عند إنكاره الخبر: «ما تقول؟» فإن عاد إليه فاعلم أنه قَبِلَ خبَرَكَ[5] حيث عاد إلى قوله وهو استعادتك الخبر، وإن لم يعد إليه كُفيتَ شرَّه وحمدتَ الله وضحكتَ منه. ومثله لمن ينكر العِيان، تقول له: «ما تقول؟» فإن عاد إليه ظهر لك أنه يَعْلمه، ولكنه يتعنّت، وإن لم يعد إليه كُفيتَ شرَّه وشكرتَ الله تعالى على ما ألهمك؛ أو تَضْرِبُه وتُؤْلِمُه[6]، فإنه لا يقدر أن يَضْجَرَ أو يقابلك بالعتاب، لِما لا يحتمل ذلك إلا بتسمية فعلك، وذلك يُعْرَف بالخبر[7]، وقد أنكره. ولا قوة إلا بالله.

ثم إذ قد لزِم قبول الأخبار بضرورة العقل لزمَ قبول أخبار الرّسل، إذ لا خبرَ أظهرَ صدقًا من خبرهم بما معهم من الآيات الموضحة صدقهم، إذ لا يوجد خبر يطمئن إليه القلب ممّا بيّنا من المعارف[8] التي يصير منكر ذلك متعنّتًا بضرورة العقل أوضحُ صدقًا من أخبار الرّسل صلوات الله عليهم. فمن أنكر ذلك فهو أحقّ مَن يُقضى[9] عليه بالتعنّت والمكابرة.

[الخبر المتواتر]: ثم الأخبار التي تنتهي إلينا من الرّسل تنتهي على ألسُن من يُحتمل منهم الغلط والكذب، إذ ليس معهم دليل الصدق ولا برهان العصمة، فحق مثله[10] النظر فيه. / فإن [٤و] كان مثله مما لا يُوجَد كَذِبًا قط فهو [الخبر] الذي من انتهى إليه مثله لزمه حق شهود القول ممّن اتّضح البرهان على عصمته[11]، وذلك وصف خبر المتواتر: [مِن] أن كلاً منهم ـ وإن لم يقم دليل على عصمته ـ فإن الخبر منهم إذا بلغ ذلك الحد ظهر صدقه، وثبتت عصمة مثله عن[12]

---

١ ك هـ: أي العيان والخبر.

٢ أي ليس باستطاعة العقول إحاطتها.

٣ ك: أن يمازح؛ م: فيما زج.

٤ م: فنقول.

٥ ك هـ: سمّى الاستخبار خبرًا لِما أن فيه معنى الخبر.

٦ ك م: وتؤلم.

٧ ك هـ: لأن الضجر والمقابلة بالعتاب وكلاهما خبران وهو منكر[هما]؛ م هـ: لأن الضجر والمقابلة بالعتاب كلاهما خبر وهو منكر.

٨ ك هـ: أي العيان والأخبار والاستدلال.

٩ ك + به.

١٠ أي مثل هذا الخبر.

١١ أي على عصمة النبي.

١٢ ك م: على.

الكذب، وإن أمكن خلاف ذلك في كلّ على الإشارة[1]. وهكذا القول فيما طريقه الاجتهاد[2]، وإن احتُمل خطأُ كلّ على الانفراد والغلطُ، فإنهم لم يتفقوا إلا[3] بمن يُوفّقهم لذلك ليُظهر حقَّه؛ إذ الآراء لا تُؤدّي إليه بعد اختلاف الأهواء وتفرّق الهِمَم لذات ذي الرأي دون لطف العزيز الحميد الذي يملك إظهار حقه وعصمة خَلْقه فيما شاء. **ولا قوة إلا بالله.**

[**خبر الواحد**]: وخبر آخر[4] لا يبلغ هذا القدر في إيجاب العلم والشهادة بأنه الحق عن نبيّ الرحمة، فيجب العمل به والترك[5]، بالاجتهاد والنظر في أحوال الرُّواة، والظاهرِ مِمّا ظهر حكمه[6]، وجوازِه في السمع الذي قد أحيط. ثم يُعمَل بما يغلب عليه الوجه[7] وإن احتمل الغلط، إذ ربما يُعمَل به في علم الحس الذي هو أرفع طرق العلم بضعف الحواس أو ببُعد[8] المحسوس ولُطفه. على أن ترك العمل به والعملَ جميعًا لا يَرْجع [المرء] فيه إلى الإحاطة. وإلى أيهما مال كان في ذلك إعراض عن حق الخبَر. فلذلك لزِم القول فيه بالاجتهاد بالوجهين[9]. **ولا قوة إلا بالله.**

جـ - [النظر]

ثم الأصل في لزوم القول بعلم النظر وجوه. أحدها[10] الاضطرار إليه في علم الحس والخبر، وذلك فيما يَبْعُد من الحواس أو يَلْطُف، وفيما يَرِد من الخبر أنه في نوع ما يحتمل الغلط أو لا، ثم آياتِ الرّسل وتمويهات السّحَرة/ وغيرهم في التمييز بينها، وفي تَعَرُّف الآيات[11] [٤ظ] بما يُتأمّل فيها [من] قوى البشر وأحوال الآتي بها، ليَظهر الحق بنوره والباطل بظلمته. وعلى

---

١ أي وإن كان من الممكن القول بعكس ذلك في حق كلٍ على حدة.

٢ ك هـ: ضمّ إليه الاجتهاد وذلك الاجتماع المنعقد على الاجتهاد حتى يتبين وهو موجب للعلم بصحة.

٣ م - إلا.

٤ ك هـ: أي ما دون المتواتر.

٥ ك هـ: أي ما دون المتواتر، أي ينظر في ظاهر ما ثبت قطعًا نحو الكتاب المشهور هل يوافقه خبر الواحد، فإن وافق أخذ به وإن خالفه ترك.

٦ م: حقه.

٧ ك هـ: أي وجه العمل أو وجه الترك.

٨ م: وببُعد.

٩ ك هـ: أي النظر في أحوال الرواة والعرض على ما هو ثابت بدليل قطعي. ولعل المؤلف يقصد به الحكم فيه بالترك والعمل.

١٠ م: أحدهما.

١١ أي المعجزات.

ذلك[1] دَلَّ الله بالذي ثبت بالأدلةِ المُعْجزة أنه منه[2]، مِن نحو القرآن الذي عجِز الإنس والجن أن يأتوا بمثله. مع الأمر به بقوله: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق﴾ [فصلت، ٣٥/٤١] إلى آخر السورة[3]، وقوله: ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل﴾ ـ الآية[4]، وقوله: ﴿إن في خلق السموات والأرض﴾ ـ الآية[5]، وقوله: ﴿وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾[6]، وغير ذلك مما رغّب في النظر وألزم الاعتبار وأمر بالتفكر والتدبر، وأخبر أن ذلك يوقفهم على الحق ويبيّن لهم الطريق. **ولا قوة إلا بالله.**

مع ما ليس لمن ينكر النظر على دَفْعه دليل سوى النظر، فدلّ ذلك على لزوم النظر بما به دفعه. مع ما لا بد من معرفة ما في الخَلْق من الحكمة، إذ لا يجوز فعل مثله عبثًا، وما فيه من الدلالة على من أنشأه أو على كونه بنفسه أو حَدَثٍ أو قِدَم، وكل ذلك مما لا سبيل إلى العلم به إلا بالنظر. على أن البشر خُصّ بمِلك تدبير الخلائق والمحنة فيها وطلب الأصلح لهم في العقول واختيار المحاسن في ذلك واتّقاءِ مضادّة ذلك؛ ولا سبيل إلى معرفة ذلك إلا باستعمال العقول بالنظر في الأشياء. على أن مفزع الكُلّ عند[7] النوائب واعتراض الشُّبه إلى النظر في ذلك والتأمل. فدلّ أنه يدلّ على الحقائق[8] ويوُصَل به إليها[9]، على نحو الفَزَع عند اشتباه اللون إلى البصر، والصوت إلى السمع، وكذا كل شيء إلى الحاسة التي بها دَرْكُها، فَمِثْلُه النظر. **ولا قوة إلا بالله.**

---

١ أي وعلى هذا الأساس المبنى على النظر والاستدلال.

٢ ولعل المراد هنا هو الآتي: فقد دلّ الله على الحقائق الثابتة بالأدلة الخارقة للعادة والصادرة من عنده سبحانه، وذلك بناءً على هذا الأساس المبني على النظر والاستدلال. والمثال على ذلك هو القرآن الكريم الذي عجز كل من بني البشر وعالَم الجن أن يأتوا بمثله.

٣ فيقصد المؤلف به الآيتين الأخيرتين في السورة المذكورة، وهما قوله تعالى: ﴿سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبيّن لهم أنه الحق أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد * ألا إنهم في مرية من لقاء ربهم ألا إنه بكل شيء محيط﴾ [فصلت، ٥٣/٤١-٥٤].

٤ انظر قوله تعالى: ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت * وإلى السماء كيف رفعت * وإلى الجبال كيف نصبت * وإلى الأرض كيف سطحت﴾ [الغاشية، ١٧/٨٨-٢٠].

٥ انظر وتأمل قوله تعالى: ﴿إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبثّ فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخّر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون﴾ [البقرة، ١٦٤/٢].

٦ يقول الله تعالى: ﴿وفي الأرض آيات للموقنين * وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾ [الذاريات، ٢٠/٥١-٢١].

٧ ك: عن.

٨ ك هـ: أي العلم بالحقائق.

٩ ك: إليه.

[٥و] على أن محاسن الأشياء / ومساويها، وما قَبُحَ من الأفعال وما حَسُنَ منها فإنما نهاية العلم بعد وقوع الحواس عليها وورود الأخبار فيها ـ إذا أريد تقرير كل جهة من ذلك ـ في العقول[١] والكشفِ عن وجوه ما لا سبيل إلى ذلك إلا بالتأمل والنظر فيها؛ وعلى ذلك أمْرُ المكاسب الضارة والنافعة. على أنّ البشر جُبِل على طبيعة[٢] وعقل، وما يُحَسّنه العقل غير الذي ترغب فيه الطبيعة، وما يُقَبّحه غير الذي ينفر عنه الطّبْعُ، أو يكونُ بينهما مخالفة مرة وموافقةٌ ثانيًا. [فـ]ـلا بد من النظر في كل أمر والتأمّل لِيُعْلَم حقيقةُ أنه[٣] في أيّ فَنّ ونوع مما ذكرنا. **ولا قوة إلا بالله.**

[ردود أخرى على منكري أسباب المعرفة]

[... **١٢ظ، سطر ٧**]/ ثم[٤] نذكر طرفًا من الشُّبَه التي اعترضت[٥] من استحوذ عليه الشيطان وصرَفَهُ بها[٦] عمّا ظهر من البيان، ليعلم أن الذي بعثه على ما اختار خِدْعة نفْسِه بتسويل عدوه، وذلك لا بتقصير من الله في نصب البرهان. **ولا قوة إلا بالله.**

أ ـ فنقول: سَوّل الشيطان لمنكر[٧] العيان بما قد يخرج على غير الذي حسبه المتأمل فيه، ليَصُدّه عن عبادة الرحمن، نحو[٨] المَؤُوفِ[٩] بصره، أو الذي تُنازعه[١٠] نفسه في المنام[١١]، أو

---

١ خبر لمبتدإ «فإنما نهاية العلم».

٢ ك: طبعه.

٣ أي ما كان حقًا وصوابًا.

٤ فالعبارة التي تبدأ من «ثم نذكر طرفًا من الشبه التي...» حتى آخر هذا الفصل وبداية فصل «[حدث العالم ووجوب محدثه]؛ قد وقعت في النسخة الأصل [ك] بين الورق رقم [١٢ظ] والورق رقم [١٣ظ]. غير أننا حين الاطلاع الدقيق على سير النص في الأصل رأينا أن العبارة هذه بأكملها قد نُسخت خطأ بين الأوراق المذكورة، ونعتقد أن الخلل وقع من قِبل الناسخ الذي يحتمل أنه نقل الخطأ من نسخة أخرى وقع فيها الخلل في ترتيب أوراقها وهو ينسخ نسخته هذه منها. وأما النسخة المطبوعة [م] فلم ينتبه المحقق فيها إلى هذا الخلل. ومع ذلك فإن أرقام اللوحات الأصلية لنسخة «ك» سنثبتها في النص. وهذه العبارة واردة في نسخة «م»، ص ٢٥-٢٧.

٥ ك م: اعترض.

٦ ك: به.

٧ ك: لمنكري.

٨ م ـ نحو.

٩ ك: المؤف؛ [وهو الذي أصابته آفة أو عاهة].

١٠ ك: ينازعه.

١١ لعل المراد بالذي تنازعه نفسه في المنام هو ما يتعذب المرء في منامه مثل ما يحدث من الكابوس أثناء النوم.

الذي يبعد عنه، أو يدقّ[1] عن الإحاطة. ثم لم يعمل عليه كيد الشيطان في الصَّرف عن الملاذّ، وكفّ النفس عن الشهوات، وتوقّيه[2] من الجواهر المؤذية، وصَوْن النفس عن اقتحام النيران والبحار. ولو كان عن حقيقة جهل ينطق لكان لا بقاء له، لما يقتحم المهالك، ويمتنع عن تناول الأغذية. فثبت أن الذي دعاه[3] إلى ما يقوله حُبّ اللذّات والميل إلى الشهوات. مع ما في الذي ذُكر من اختلاف الأحوال وتَبيّن الخلاف دليل كاف على أنه قد عَلِم العيان حيث أخْبَرَ عن الخلاف لما ذَكَرَ من الحسبان. وعندنا أن ذلك كله[4] بمعنى العيان: إن المَؤُوفَ، وفي حال النوم[5]، والبعد، والدقة لا يوصل[6] إلى حقائق / الأشياء، وعند الارتفاع يوصل[7]. فذلك الذي [١٣و] أوجب من الاختلاف هو حق العيان، لم يجز أن ينكره.

ب- وعلى مِثله قول مثبتي العيان ومنكري الخبر بما قد يظهر فيه الكذب بعد أن ينتشر به القول. ثم قد قيل: الإخبار في الأعيان[8] اللذيذة والجواهر الشهيّة في الانتفاع مما لولا الإخبار عمّا فيه من اللذة ما احتمل عاقلٌ الخطر[9] بنفسه في[10] الامتحان، وكذلك اتقاء المضار من غير أن سبق منهم الامتحان، فما نالوا [إلى ذلك كله] إلا بالإخْبَار. وعلى ذلك المكاسب والحِيَل والحَذَر ونحو ذلك مما يرجع منافع ذلك إلى أبدانهم ودنياهم، وكذلك المضار.

فثبت أن الذي بعث هذا إلى التكذيب ما في القول به من إثبات الحُرمات، وكفّ النفس عن الشهوات، فيصير السبب الذي به خدعَ الشيطان هذا الصّنفَ هو السببَ الذي خدع الصنف الأول. مع ما يوجَد ذلك في العيان من الوجه الذي بيّنا، ولم يمنع هؤلاء القولَ به، فمثْله الأول[11]؛ لأنه يَظهر الكذب في الإخبار بما اعترض المُخْبِرين[12] من الآفات التي تحملهم[13] عليه. وبعد، قد[14] ظهر صدق كثير من الإخبار، فلم يكن أحد الوجهين به أولى من الآخر إلا بدليل يُوضح. والله الموفق. وقد يُعَامَل بالمعاملة الوَحِشة، والضرب[15] مما يؤذيه ويؤلمه حتى يضطر إلى القول بما لا يُحتمل معرفته إلا بالخبر. ولا قوة إلا بالله.

---

١ أي العيان يعني الجسم.
٢ م: ويوقيه.
٣ م: دعا.
٤ م- كله.
٥ م: المنام.
٦ م: لا يصل.
٧ م: يصل.
٨ ك م: العيان.
٩ م: المخاطرة.
١٠ م: من.
١١ م: في الأول. أي إن العلم الحاصل عن طريق الحواس هو مثل العلم الحاصل عن طريق الخبر.
١٢ م: المخبر.
١٣ ك: يحملهم.
١٤ م: فقد.
١٥ ك م: وضرب.

جـ ـ وعلى مثله قول المقرين بعلم العيان والخبر المنكرين لعلم الاستدلال؛ على عقله لوجوه المَنافع في الدنيا ولعواقب مأمولة ليس عنده علم من جهة العيان والخبر، وإنما ذلك بالاستدلال، و [على] ما في ذلك من ظنون الإصابة؛ وكذا معرفة صدق الإخبار وكذبه[1]. مع ما يُقال/ له في كل شيء يُعْلم[2] مما ليس فيه علم الحس: بِمَ علمت ذلك؟ فإن قال: بالخبر، يُسأل عن معرفة صدقه وكذبه، ويدخل في ذلك[3] جميع الملاذّ والمضارّ مما يُتّقى ويُؤتى. مع ما كانت الضرورة تُلزم النظرَ بما عاين وسمع ليَعلم منشأ العالم أوحَدَثه وقِدمه. [١٣ظ]

وبعد، فإنه ليس في شيء ـ يُمنع الاستدلال له ـ خبر[4] في المنع أو عيانٌ؛ فكأنه بالاستدلال يمنع القولَ به[5]. ولا قوة إلا بالله.

وبعد، فإن معرفة إنسان أو نار أو شيء بالذي[6] شُوهد مرّة لا تخرج[7] إلا على الاستدلال بالذي عُرِف، ولو لم يَدُلّه للزمه أن لا يعامل أحدًا قط[8]؛ ثم لا يَقبل تعليم أحد، لأنه لا دليل عنده يُعلِم أنه مَن[9] [هو]، ويجوز أن يوجد [دليل] بخبره[10] أوّلاً. ثبت أن كل ذلك استدلال، وهو لازم. ولا قوة إلا بالله[11].

---

١ ويعني ذلك أنه لا يمكن صدق الإخبار أو كذبه إلا باستدلال العقل.

٢ ك: يعمل.

٣ ك م: وتدخل ذلك في.

٤ ك هـ + أي ليس لأجله خبر.

٥ أي لا يوجد أي دليل من نوع الخبر أو العيان يدل على منع الاستدلال في الشيء الذي يدعى بأنه يُمنع الاستدلال فيه.

٦ ك: الذي.

٧ ك م: لا يخرج.

٨ أي لو لم يستدل الانسان في معرفة الأشياء بما عرف من قبل للزمه أن لا يعرف شيئًا ولا يعامل أحدًا.

٩ م هـ: المعنى غير واضح هنا ويجوز أن يكون الناسخ قد نسي كلمة.

١٠ أي بخبر المعلم.

١١ لقد انتهت العبارة التي كانت بين الورق رقم [١٢ظ] والورق رقم [١٣ظ] في نسخة [ك] ونقلناها هنا بسبب خلل وقع في النسخة الأصلية التي نقل الناسخ عبارته منها.

[البَابُ الأوَّلُ]

[مسائل الإلهيات]

[حدَث العالم و وجوب مُحدِثه]

[حدَث الأعيان][1]

[. . . ٥و، سطر ٩] / {قال الشيخ أبو منصور رحمه الله:} الدليل على حَدَث الأعيان هو شهادة الوجوه الثلاثة التي ذكرنا من سُبُل العلم بالأشياء.

أ ـ فأما الخبر فما ثبت عن الله تعالى من وجه يعجز البشرُ عن دليل مثله لأحد[2]: إنه أخبر أنه خالق كل شيء[3]، وبديع السموات والأرض[4]، وأن له مُلْك ما فيهن[5]. وقد بيّنا لزوم القول بالخبر. وليس أحد من الأحياء ادّعى لنفسه القِدَم أو أشار إلى معنى يدل على قدمه، بل لو قال لعرف كَذِبَه هو بالضرورة، وكذا كل من حضره بما رأوه صغيرًا، ويُذْكَر ابتداؤه أيضًا. لذلك لزم القول بحدث الأحياء. ثم الأموات تحت تدبير الأحياء، فهم أحقّ بالحدَث. والله الموفق.

بـ ـ وعِلم الحِسّ، وهو أن كل عين من الأعيان يُحَسُّ محاطًا بالضرورة مُنبئًا[6] بالحاجة، والقدم هو شَرَط الغَناء[7]؛ لأنه يستغنى بقدمه[8] عن غيره، والضرورة والحاجة يُحوجانه إلى غيره، فلزم به حدَثه. وأيضًا إن كل شيءٍ جاهلٌ ببدء[9] / حاله، عاجزٌ عن إصلاح ما يَفْسد [٥ظ] منه في الحال التي هو فيها موصوف بالكمال في القوة والعلم إذا كان ذلك حيًا، ولو كان ميتًا فسلطان الحي عليه جارٍ، ثبت أنه لم يكن واحد منهما إلا بغيره؛ وإذا ثبت الغير لزم الحدَث، إذ

---

١ م: [الدليل على حَدَث الأعيان].

٢ ك هـ: أي لا يقدر البشر أن يثبت لأحد دليلاً يعجز الكل عن مثله.

٣ انظر مثلاً: سورة الأنعام، ١٠٢/٦؛ وسورة الرعد، ١٦/١٣؛ وسورة الزمر، ٦٢/٣٩.

٤ انظر مثلاً: سورة البقرة، ١١٧/٢؛ وسورة الأنعام، ١٠١/٦.

٥ انظر مثلاً: سورة البقرة، ١٠٧/٢؛ وسورة آل عمران، ١٨٩/٣؛ وسورة المائدة، ١٧/٥، ١٨، ٤٠، ١٢٠.

٦ م: مبنيا؛ م هـ: غير منقوطة في الأصل.

٧ ك م: الغنا؛ ك هـ: أي علامة الغناء.

٨ ك: تقدّمه.

٩ ك: ببدو؛ م: يبدو.

القِدَم يمنع الكون لغيره.

وأيضًا إن كل محسوس لا يخلو عن اجتماع طبائعَ مختلفة ومتضادة [فيه] مما حقّها التنافر والتباعد لأنفسها، ثبت اجتماعها بغيرها، وفي ذلك حدَثه. والله الموفق.

وأيضًا إن العالَم ذو أجزاء وأبعاض، ويُعْلَم أكثر أبعاضه أنه حادث بعد أن لم يكن، ويُعْلَم نماؤه واتساعه وكِبَره؛ لزم ذلك في كلّه، إذ لا يصير اجتماع أجزاء متناهية غيرَ متناهية[1].

وأيضًا إن منه طيّبًا وخبيثًا، وصغيرًا وكبيرًا، وحسنًا وقبيحًا، ونورًا وظلمةً[2]، وهذه آيات التغير والزوال، وفي التغير والزوال فناء وهلاك؛ إذ معلوم أن الاجتماع[3] يؤكّد ويقوى ويُعظّم؛ دليله النَّشْر[4]، وأنه إذا تفرّق بطل ذلك. فثبت أن ذلك آية الفناء، وما احتمل الفناء لم يجز كونه بنفسه. ويلزم أيضًا احتمال الابتداء[5]. وليس لقول مَنْ يقول: «يغيب عن الأبصار ولا يفنى» معنىً، لِما عُلِمَ العالَم بالبصر لا بالدلائل، وبها[6] يُدّعى القِدم، فقد زال ذلك. مع ما أنا بيّنّا من وَهنه، ولا فرق بين حياة [جسم] تفنى وبين ذاته[7]. ولا قوة إلا بالله.

[العرض أو الصفة]

جـ ـ وعلى ذلك طريق علم الاستدلال. مع ما أنه لا يخلو الجسم من حركة أو سكون، وليس لهما[8] الاجتماع. فيزول من جملة أوقاته نصف الحركة ونصف السكون، وكل ذي نصف متناه. على أنهما إذ لا يجتمعان في القِدَم لزم حدَث أحد الوجهين[9]، وببطلانه[10] أن / يكون محدَثًا في الأزل لزم في الآخَر، وفي ذلك حدَث ما لا يخلو عنه[11]. [٦و]

وأيضًا إن كل جسم لا يخلو عن سكون دائم أو حركة دائمة[12] أُوهِمَا، وما هو عليه منهما مدفوعٌ إليه مُسَخَّر به[13] ومجعول لمنافع غيره. وإذا كان ذلك وصف جواهر العالَم التي لا

---

١ ك هـ: أي لا أول لها؛ ويعني ذلك أنه لا يمكن تجزئة القديم، فإن كون العالَم ذا أجزاء متناهية دليل على كونه حادثًا.

٢ ك م: وأيضًا إن منه طيّب وخبيث، وصغير وكبير، وحسن وقبيح، ونور وظلمة.

٣ أي كونه من نفس الأساس والأوصاف.

٤ ك هـ: (النسخ) خ. والنشر: الانتشار، وهو ضد الاجتماع هنا.

٥ ك هـ: إذ يكون وجوده بغيره يكون له ابتداء.

٦ ك، م: وبه. وبها أي بالدلائل.

٧ أي ذات الجسم.

٨ ك: لها.

٩ أي الحركة أو السكون.

١٠ م: وببطلانه.

١١ أي عن الحركة أو السكون.

١٢ ك هـ: على سبيل الاختلاف والتعاقب.

١٣ أي إن الجسم الذي لا يخلو عن حالة الحركة أو السكون، فهو بالتالي محصور فيها ومسخّر بها.

توصف بالحياة ثبت أنها محدثة؛ إذ هي لا على ما هي بنفسها ولكن على تسخيرها وتذليلها واستعمالها في حوائج غيرها[1]. وإذا ثبت ذلك في أصل الجواهر، فالأحياء[2] الذين هم فيها وبها تَقِرّ وتنتفع وهم مَجْبولون على[3] الحاجات والمنافع أحقّ بذلك. والله الموفق.

ودليل آخر، أن العالَم لا يخلو من أن يكون: ١) قديمًا على ما عليه أحواله من اجتماع وتفرّق، وحركة وسكون، وخبيث وطيّب، وحَسن وقبيح، وزيادة ونقصان، وهنّ حوادث بالحس والعقل، إذ لا يجوز اجتماع الضدين؛ فثبت التعاقب، وفيه الحَدَث، وجميع الحوادث تحت الكون بعد أن لم تكن[4]، فكذلك ما لا يخلو عنها ولا يسبقها؛ ٢) أو كان إنشاءً عن أصل لا بهذه الصفة، و[5]انتقل إليها باعتراضها فيه. فإن كان ذلك ثبت أن هذا العالَم حادث[6]، وبطل قول من ينكر [الحَدَث][7]. وإن كان غير هذا، فإن كان الأول هو المُنْشِئَ له فهو قولنا: هو البارئ، وسمَّوه هَيولَى. وإن كان على الانتقال إليها[8] فذهب الأول وصار هذا غيرَه؛ فهذا محدَث بما لم يكن هو الأولَ، والأول محدَث بما هلك لِما انتقل إلى الثاني. مع ما لا يكون شيء من شيء [خاليًا] من أن يكون مستجِنًا فيه فيظهر، أو محدَثًا فيه فيتولد ويخرج، أو يَتْلَف الأول فيكون الثاني. فالأول كالولد / والشيء الموضوع في الوعاء، ومحال كون أضعاف ما فيه فيما هو فيه؛ لذلك يبطل القول بكون الإنسان في النطفة[9]، والشجر في الحَبّ. وعلى ذلك من يقول بالبروز بالقوة[10]. مع ما كان في ذلك إيجابُ حَدَثِ ذاته، لأن القوة علّية غيره إذ هو وُجد بالفعل لا بالقوة، أو تلف الأول نحو النطفة ثم النَّسَمَةِ ونحوِ ذلك، فيصير الأول هالكًا حتى لا يبقى له الأثر، والثاني حادثًا حتى لم يبق من الأول فيه أثر، وفي ذلك حدث الأول والثاني. [٦ظ]

فإن قال قائل: إذا جاز عندكم بقاء الأعيان في الآخرة بما لا يبقى[11]، لِم لا جاز قدمها بما لا يتقدم[12]؟

---

١ ك هـ: وعلى الهيئة التي هذا الجسم عليها من الاتصاف بدوام الحركة والسكون أو الاتصاف بأحدهما لا على سبيل الدوام فهذا على سبيل التسخير والتذليل ولأجل تمكن مصالح الغير به.

٢ ك م: والأحياء.

٣ م: عن.

٤ ك: لم يكن.

٥ ك م: أو.

٦ ك: حدث.

٧ م: [الحدوث].

٨ ك م: إليه.

٩ م: من.

١٠ ك هـ: لأن البارز من قام به البروز وأنه فعله وموجبه القوة فيكون الموجِب غيرَ الموجَب ضرورةً.

١١ ك هـ: أي العرض.

١٢ أي إذا كان بقاء الأعيان في الآخرة بتجدّد أمثالها جائزًا، فَلِم لا يجوز قِدَمُها بما لا يتقدم؟

قيل: لوجوه، **أحدها** للتناقض، وهو أن معنى الحدَث هو الكون بعدَ أن لم يكن، فمن لا يسبقه ففيه حقيقيةَ[1]، فالقول فيه بالقِدَم ينقضه[2]، ومعنى البقاء هو الكون في مستأنَف الوقت، معه غيرٌ أو لا، لذلك اختلفا.

والثاني أن القول بالذي ذكرتَ من البقاء إنما هو سمعيٌ، فإمّا أن تُسَلّم لي ذلك، فيجب حدث الأعيان لِما به عرفناه، أو لا تُسَلّم، فيبطل حِجَاجُك[3] بالسمعيّ على الإنكار به. والله المستعان.

وأيضًا إن الشيء إذا لم يكن إلا بِغَيْرٍ يتقدمه، وذلك شرط كل الأغيار، فيبطل كون الجميع[4]، ولا كذلك أمْرُ البقاء. ألا ترى[5] أن من قال لآخر: لا تأكل شيئًا حتى تأكل غيره - وكذا[6] كل غير فيه ذلك الشرط - فيبقى[7] أبدًا «غير آكل. ولو قال: كلما أكلتَ لقمة فكل أخرى فهو يبقى أبدًا»[8] في الأكل، فمثله الأول. وعلى ذلك أمر تضاعُف الحساب، إنه إذا لم يُجعل له ابتداء منه يُبدأ لا يجوز وجود شيء منه بَتّةَ، وإذا حصل البداية يجوز أن يبقى فيه فيما يزيد، ثم يزيد دائمًا. / **ولا قوة إلا بالله**. مع ما يُذْكر أوائل الحساب في كل عدد إذ به بلغ ذلك ولا يُذْكر نهايتها، لذلك اختلفا. [٧و]

وأيضًا إنّا لو توهمنا أن لا جسم وأنه يجوز وجود عَرَض قبل عَرَض لم يجز وجود شيء منه، إذ لم يُجعل له أولية وابتداء؛ ويجوز الوجود[9] أبدًا بلا نهاية له، فمثله ما لا يخلو عن[10] الأعراض. **والله الموفق**.

وأيضًا إن كل حركة أو اجتماع نشير إليه هو نهاية ما مضى من ذلك النوع، فمحالٌ وجود نهاية الماضي بلا ابتداء له. **ولا قوة إلا بالله**.

وأيضًا أن قد يوصَف جسم بالبقاء مع بقاء واحد وإن كان ذلك البقاء لا يبقى[11]، ولا

---

١ م هـ: هكذا في الأصل، ونعتقد أن عبارة «فمن لا يسبقه ففيه حقيقية» يستقيم المعنى بدونها. أي فمن لا يسبق الحدث أو العدم فالحدث فيه حقيقية.

٢ ك: نقضه؛ م هـ: في الأصل بعصه، هكذا بدون نقط على القاف والضاد وبدون ياء وبباء منقوطة.

٣ ك م: حِجَاجه.

٤ ويعني ذلك أن شيئًا ما إذا لم يكن وجوده إلا بشيء آخر سبقه في الوجود، وهو غيره - وذلك شرط جميع الأغيار - ففي هذه الحالة يستحيل وجوده ووجود ذلك الغير في وقت واحد.

٥ م: ألا يُرى.

٦ ك: ولذا.

٧ ك م: فبقى.

٨ ك - «غير آكل... يبقى أبدًا» صح هـ.

٩ أي وجود عرض بعد عرض.

١٠ ك م: ما لا يخلو عنه من.

١١ أي لا يبقى في الواقع بلا تجدد.

يوصف جسم [بالعدم] مع حدَث واحد لا يخلو[1] عنه[2]، فكذلك ما كثُر منه. على أن حدوث البقاء في الجسم هو سبب إبقائه، ويدوم بقاؤه على دوام تتابع البقاء فيه. ولا يجوز أن يكون سبب قدم الجسم حدوثَ عرضٍ فيه فصار هو عديلَه وقرينه؛ فلذلك لا يتقدمه[3]. والله الموفق.

وعارض بعضُ مَن يقول بهذا[4]: بما[5] لا يوجد الشيء بلا لون، ثم لا يجب أن يكون لونًا. وذلك لا معنى له، لما أنّ الحدَث هو وصف الكون بعد أن لم يكن، فإذا وُجِدَ غيره[6] غير مفارقة ـ وفيه هذا الوصف ـ لزمَهُ هذا الحكم[7]؛ وليس اللون بلون لمعنى يوُجَد في المتلون به، لذلك اختلفا؛ لكن جملة الجسم إذ لا يخلو من الألوان فلا يسبقها ولكن يسبق واحدًا فواحدًا، وكذلك أمر الإحداث.

ومن قال: لا يُعلم صُنع شيء لا من شيء فهو المقدِّر بالموجود حِسّاً[8]. والمعارف نفسها خارجة عن الحسّ، وكذلك القول بيجوز ولا يجوز[9]، وكذلك ما يَدّعى من التفرّق لا الهلاكِ[10] / لا نعرفه بالحس، ثم قال به، فمثله ما نحن فيه. مع ما كان فيه عقل وسمع وبصر [٧ظ] وروح وغير ذلك ممّا لا يَدري ممّ صُنعَ، فذلك يمنعه القولَ بما قال. وأيضًا إنه إذا لم[11] يكن أحد يخبرنا عن قِدَمه[12] أو كان أزليًا من جوهر العالم فلا وَجْه للعلم به إلا بالاستدلال.

ثم لا نعلم كتابة بلا كاتب، ولا تفرّقًا إلا بمفرّق[13]، وكذلك الاجتماع، وكذلك السكون والحركة، فيلزم في جملة العالم ذلك؛ إذ هو مؤلَّف مفرّق، بل الأعجوبة في تأليف العالم أرفع،

---

١ م + بالعدم. ٢ ك + بالعدم عنه.

٣ يعني لا يصير الحدوث قرين القِدَم ولا يتقدمه.

٤ أي عارض بعض من يقول ببقاء الأعراض.

٥ ك م: لما.

٦ أي غير الشيء أو الجسم وهو العرض.

٧ أي حكم العديل والقرين وهو الحدوث.

٨ ك هـ: أي لا نعلم صنع شيء لا من شيء إذا كان كل واحد من الشيئين محسوسًا فنعم. وأما إذا كان معقولاً، لا محسوسًا، بطريق معرفة العقل وهو ما دل عليه الدليل في العقل. وقد نصبنا الدليل العقلى على جواز ذلك بل وجوبه؛ والمعقول كيف يعرف بالحس.

٩ أي الأحكام العقلية.

١٠ أي ما يدّعى المذهب الذرى بأن تفرّق الجواهر التي تكوّن الجسم من غير أن تهلك وتنعدم.

١١ م ـ لم.

١٢ أي قدم العالم. ١٣ ك: معرف.

فهو أحقّ أن لا يتفرق ولا يجتمع إلا بغيره. ثم كل ما في الشاهد من التأليف والكتابة يكون أحْدَثَ ممن به كان، فمثله جميع العالم، إذ هو في معنى ما ذكرتُ[1]. **وبالله التوفيق.**

ولو تُكلّف الاستقصاء في مثل هذا لَيَخرج عن طوق البشر؛ إذ ما من شيء ممّا يُحَسّ أو يُسْمَع به من أجزاء العالم إلا ودلالة حَدَثه ظاهرة: مِنْ جَهْله بابتداء حاله وبإصلاح ما يَفسد أو [بها] يُنْشِئ مثله، وعجزِه عما به حفظ نفسِه، أو تقليبِه عن جوهره؛ مع ما فيه الخبيث والقبيح والذليل المهان[2] الذي لولا تدبير غيره فيه ما احتُمل أن يكون كذلك. **وبالله التوفيق.**

ثم معلوم أنّ تكوّن الحركة والسكون والاجتماع والتفرق غير الجسم، إذ قد يكون [الشيء] جسمًا مُتفرّقًا يجتمع، ومتحركًا يسكن؛ فلو كان لنفسه يكون كذلك لم يكن ليحتمل مُضادّاتِ الأحوال على بقاء الجسم بحاله. وعلى هذا يُخرَّج الفناء والبقاء؛ إذ قد يوجَد غيرَ باقٍ ولا فانٍ في أوقات، فيلزم أن يكون غيرَه[3]، وكذلك من أراد بقاء الشيء أو فناءه[4] يقصد إلى غير الوجه الذي يقصد بالآخَر، ثبت أنهما غيْرانِ يَحُلاّن.

[٨و] وكثير من المعتزلة[5] يقولون بهذا في الأول[6]، / ويأبَوْنَ في البقاء والفناء. مع ما يبطل قولهم، إذ كان مختلفًا بنفسه في احتمال ذلك، ولو جاز ذلك وجاز بقاء الأجسام بأنفسها لجاز كونها لا بغير[7]. على أن هذا بالمعتزلة أولى، لأنهم لا يجعلون مِنَ الله إلى جملة العالَم غير العالَم، به كان العالَم؛ إذ الإرادة يجعلونها من العالَم والفعلُ كذلك[8]، وذاته كان موجودًا عندهم ولم يكن العالَم، ولم يحدُث شيء سوى كون العالَم، فاذًا كان بنفسه وبه يبقى. وفي ذلك فساد التوحيد. **ولا قوة إلا بالله.**

---

١ ويعني ذلك أن الماتريدي قد عارض هنا فكرة الذرة والمبادئ التي تبنى عليها المذهب الذري لديمقريطس.

٢ م: والمهان.

٣ أي يلزم أن يكون الجسم غير البقاء أو الفناء.

٤ أي إبقاء الشيء أو إفناءه.

٥ هم أصحاب واصل بن عطاء، رأس المعتزلة؛ كان تلميذًا للحسن البصري، فاعتزل عن مجلسه فسُمّوا بهذا الاسم. وقد يُسمَّون أيضًا بأصحاب العدل والتوحيد، كما يلقبون بالقدرية والعدلية. وقد افترقت المعتزلة فيما بعد إلى فرق، كل فرقة منها تكفّر سائرها. راجع: **الفرق بين الفرق** للبغدادي، ٩٣-١٩٠؛ و**الملل والنحل** للشهرستاني، ٤٨-٨٥.

٦ أي في ابتداء الكون.

٧ ك هـ: الجسم كون وبقاؤه كون. فإذا جاز أحدهما بلا غير يجوز الآخر، إذ البقاء مخالف لنفسه والوجود كذلك؛ فإذا جاز البقاء بنفسه يجوز الآخَر.

٨ يعني يعتبرونهما حادثين.

ثم قد ثبت التغاير[١]، واختلف أهل الكلام في مائية اسم ذلك. فمنهم من يسمّيه عرضًا، ومنهم من يسمّيه صفة. وحق هذه المسألة التسليم لما يَجرى الاصطلاح به، لما يراد بالتسمية التعريف وإفهام المراد، فأيّ شيء يعمل ذلك كفى، ولا يُعْرف الاسم بالعقل والقياس. كذلك قولنا في تخطئة قول الكعبي[٢]: «إنه لما ثبت أنه ليس بجسم بَان أنه عرض».

{قال أبو منصور رحمه الله:} وإنما يجب ذلك[٣] إذا سُلِّم أنّ ما سوى الجسم من الخلق عرض، وفي كتاب الله تسمية العرض على إرادة أعين الأشياء، كقوله تعالى: ﴿تريدون عرض الدنيا﴾[الأنفال، ٨/٦٧]، وقوله: ﴿لو كان عرضًا قريبًا﴾[التوبة، ٩/٤٢]، فعلى هذا تسمية ذلك صفةً أقرب إلى الأسماء الإسلامية[٤]. ولا قوة إلا بالله.

[محدث العالم][٥]

{قال أبو منصور رحمه الله:} ثم الدليل على أن للعالَم مُحدِثًا أنه ثبت حدثه بما بيّنا، وبما لا يُوجَد شيء منه في الشاهد يجتمع بنفسه ويفترق[٦]، ثبت أن ذلك كان بغيره. **والله الموفق.**

والثاني أن العالَم لو كان بنفسه لم يكن وقت[٧] أحقّ[٨] به من وقت، ولا حال أولى به من حال، ولا صفة أليَق به من صفة؛ وإذا كان على أوقات وأحوال وصفات مختلفة / ثبت أنه لم يكن به. [٨ظ]

ولو كان لحاز[٩] كل شيء لنفسه أحوالاً [هي*] أحسن الأحوال والصفات وخيرُها، فيبطل به الشرور والقبائح؛ فدلّ وجود ذلك على كونه بغيره. **والله الموفق.**

وأيضًا إن العالَم نوعان: حيّ وميّت. وكل حيّ جاهل بابتدائه، عاجز عن إنشاء مثله وإصلاح ما فسد منه وقت قوته وكماله، فثبت أنه كان بغيره. والميّت أحق بذلك.

---

١ فمن المعلوم في الواقع أن الجسم مركب من الجواهر والأعراض؛ فقد ثبت أن الجوهر المكوّن للجسم مغاير للأعراض التي تعتبر أيضًا من مكوّنات هذا الجسم.

٢ هو عبدالله بن أحمد بن محمود الكعبي، من بني كعب، البلخي الخراساني، أبو القاسم (ت ٣١٩هـ/٩٣١م): أحد أئمة المعتزلة. كان رأس طائفة منهم تسمّى «الكعبية»، وله آراء ومقالات في الكلام انفرد بها. وهو من أهل بلخ، أقام ببغداد مدة طويلة، وتوفي ببلخ. انظر: **المنية والأمل** لابن المرتضى، ٧٤-٧٥؛ **وتاريخ بغداد** للخطيب البغدادي، ٩/٣٨٤؛ **ولسان الميزان** لابن حجر، ٣/٢٥٥.

٣ ك: كذلك.

٤ قارن بما ورد حول الآيتين الكريمتين من تأويل في **تأويلات القرآن** للماتريدي، نسخة حاجى سليم آغا، تحت رقم ٤٠، الورقة رقم ٢٩٢و، ٣٠٤و.

٥ م: [الدليل على أن للعالم محدثًا].

٦ ك م: ويفرق.

٧ م: وقتا.

٨ م هـ: في الأصل حق.

٩ م: لجاز أن [يكون].

وأيضًا إن العالَم لا يخلو كل عين منه مما[1] يحتمله من الأعراض قهرًا، وما اعترضه من الأعراض لا قيام لها ولا وجود دونه، فثبت بذلك دخول كل واحد منهما تحت حاجة الآخر. فيبطل أن يكون بنفسه، [حال كونه] محتاجًا إلى غيرٍ به يُوجَد ويقوم. **ولا قوة إلا بالله.**

وأيضًا إن كل عين مما اجتمع فيه الطبائع المتضادة التي من طبعها التنافر لم يجز أن يكون بنفسه يجتمع، ثبت أن له جامعًا. **والله الموفق.**

وأيضًا إن كل عين محتاج إلى آخر، به يقوم ويبقى، من الأغذية وغيرها، مما لا يحتمل أن يبلغ علمُه ما به بقاؤه، أو كيف يستخرج ذلك ويكتسب؛ فثبت أنه بعليم حكيم لا بنفسه. **وبالله النجاة والعصمة.**

وأيضًا إنه لو كان بنفسه لكان يبقى به ويكون على حدّ واحد، فلمّا لم يكن[2] دلّ على أنه كان بغيره.

وأيضًا لا يخلو كونه بنفسه: من أنْ كان بعد الوجود، فيبطل كونه به لِما كان موجودًا بغيره؛ أو قَبْلَه، وما[3] هو قبله كيف يوجد نفسه[4]. مع ما لو كان به قبل الوجود لتُوهّم أن لا يوجَد فيكون عديمًا فاعلاً[5]، وذلك محال. ويشهد لِما ذكرنا أمرُ البناء والكتابة والسُّفن أنه لا يجوز كونها إلا بفاعل موجود، فمثله ما نحن فيه. **وبالله التوفيق.**

{قال أبو منصور رحمه الله:} وأصل ذلك أنه لا يعاين[6] منه شيء إلا وفيه حكمة عجيبة ودلالة بديعة مما يَعجز الحكماء عن إدراك / مائيته وكيفية خروجه على ما خرج؛ وعَلم كل أحد منهم بقصور عقله[7] ـ على ما عنده من الحكمة والعلم ـ عن إدراك كنه ذلك؛ ففي هذه[8] الضرورة وغيرها دلالة حكمة مبدعها[9] وخالقها. **ولا قوة إلا بالله.** [٩و]

وأيضًا إنه لو جاز أن يكون العالَم يبدأ من قِبل نفسه بمرّة لجاز[10] أن يذهب كله بمرّة. فإذ[11] لم يكن، بل كان على الاختلاف، حتى لم يكن تختلف عليه الأحوال إلا بالأغيار، نحو حيّ يموت، ومتفرّق يجتمع، وصغير يكبر، وخبيث يطيب، أبدًا يتغير بأغيار تحدث. فعلى

---

١ ك م: إلى ما.
٢ م: لم يملك.
٣ ك: ولا.
٤ لأنه موجود قبل إيجاده.
٥ أي إذا كان الموضوع هو وجود العالَم قبل الإيجاد، ففي الوقت نفسه يمكن تصوره بأنه معدوم؛ غير أن الفاعل في هذه الحالة يكون عديمًا، وهذا محال.
٦ ك م: لا يعاني.
٧ ك م ـ عقله.
٨ ك م: فهذه.
٩ أي مبدع عجائب العالم وبدائعها.
١٠ ك م: لجائز.
١١ م: فإذا.

ذلك جملته، لا يحتمل أن يكون لا بغيره. ولو جاز ذا لجاز أن تتغير ألوان الثوب بنفسه لا بأصباغ، أو السفينة تسير[١] على ما هي عليه[٢] بذاتها. فإذ[٣] لم تكن ولا بد من عليم يُنشئها[٤]، قدير به تكون[٥] فكذلك[٦] [ما نحن فيه*]. وبالله التوفيق.

ويبعد أيضًا كون[٧] العالَم بنفسه بما فيه من دلالة العلم بما هو عليه والقدرةِ عليه، ومحالٌ وجود مثله بعاجز جاهل، فكيف بالمعدوم الفاني. وبالله التوفيق. ودلالة كون العالَم لا من شيء هي حدوثها[٨]، وقد بيّنا ذلك.

مسألة[٩]

[مُحْدِث العالم واحد*]

{قال أبو منصور رحمه الله:} والدلالة [على] أن محدث العالم واحد لا أكثر السَمْع، والعقل، وشهادة العالم بالخِلْقة.

أ ـ فأما السمع فهو اتفاق القول ـ على اختلافهم ـ على الواحد، إذ مَنْ يقول بالأكثر يقول به[١٠]. على أنّ الواحد اسم لابتداء العَدَد، واسم للعظمة والسلطان والرفعة والفضل، كما يُقال: «فلان واحد الزمان ومنقطع القَرِين في الرفعة والفضل والجلال». وما جاوز ذلك لايحتمل غير العدد[١١]، والأعداد لانهاية لها من حيث العدد؛ وفي تحقيق ما يُعدّ[١٢] يخرج عن النهاية بالعدد[١٣]، فيجب[١٤] أن يكون العالم غير متناه[١٥]؛ إذ لو كان مِن كل منها[١٦] شيء واحد،

---

١ ك م: تصير.
٢ ك م: عليها.
٣ ك: ما ذا؛ م: فاذا.
٤ ك م: بنشئها.
٥ م: يكون.
٦ ك: فلذلك.
٧ ك: لون.
٨ أي حدوث الأعيان والأعراض.
٩ لقد اعتاد الناسخ برسم هذه الكلمة في شكل «مسئلة»، فلعلها هي التي شاعت عند الأقدمين؛ غير أننا سنلجأ دائمًا إلى تصحيحها دون الإشارة إليها في الهامش.
١٠ أي يقول بالواحد في الحقيقة.
١١ ك هـ: أي ما جاوز الواحد من الاثنين والثلاثة لا يحتمل غير العدد من العظمة والسلطان، وإنما يقع على الأعداد فحسب، والأعداد لا نهاية لها.
١٢ أي اذا لم يكن بمعنى العظمة.
١٣ م: العدد.
١٤ ك: (فيجيء) صح هـ.
١٥ ويعني ذلك أنه اذا تصور المعدودون مرتبطين بالعدد فسيكون المعدودون غير متناهين.
١٦ ك م: منهم. ومنها أي من الأعداد.

[٩ظ] لَيخرج[١] / الجملة عن التناهي بخروج المحدَثين[٢]، وذلك بعيد. ثم ما من عدد يشار إليه إلا وأمكن من الدعوى أن يزاد عليه أو يُنقصَ[٣] منه، فلم يجب القول بشيء - لما لا حقيقة لذلك بحق العدد - لا يُشارك فيه غيره؛ لذلك بطل القول به[٤]. **وبالله التوفيق.**

وبعد، فإنه لم يُذكر عن غير الإله الذي يعرفه أهل التوحيد دعوى الإلهية والأشارةُ إلى أثر فعلٍ منه يدل على ربوبيته، ولا وُجد في شيء معنى أمكن إخراجَه عن جملته[٥]، ولا بَعْثَ رُسلاً بالآيات التي تقهَر العقول وتبهَر[٦] لها، فثبت[٧] أن القول بذلك خيال ووسواس.

وأيضًا مجيء الرسل بالآيات التي يُضطرّ من شهدها أنها فعل من لو كان معه شريك ليمنعهم عن إظهارها[٨]، إذ بذلك إبطال ربوبيتهم وألوهيتهم. فإذ لم يوجد ولا مُنعوا عن ذلك، مع كثرة المكابرين لهم والمعاندين ممن لو أحبوا وجود الأنصار[٩] لهم في إظهار آياتهم لوجدوا، فثبت أن ذلك إنما سَلِم للرسل؛ لِما لم يكن الإله الحق والخالق للخلق غير الواحد القهار الذي قهر كل متعنّت مكابر عن التمويه فضلا عن[١٠] التحقيق. **ولا قوة إلا بالله.**

بـ- ثم دلالة العقل أنه لو كان أكثر من واحد ما احتمل وجود العالم إلا بالاصطلاح، وفي ذلك فساد الربوبية. ومعنى آخر: أنّ كل شيء يُريد أحد ممّن يُنسب إليه [الإلهية] إثباتَه يريد الآخر نفيه، وما يريد أحدهما إيجاده يريد الآخر إعدامه؛ وكذلك في الإبقاء والإفناء؛ وفي ذلك تناقض وتناف. فدل الوجود على [أن] مُحْدِث العالم واحد، فاتسق[١١] تدبيره.

مع ما كان الأمر المعتاد بين الملوك بذْلَ الوسع منهم في قهر أشكالهم ليكون المُلْك للقاهر، [١٠و] ومنْعَ كل منهم غيره عن إنفاذ / حُكْمه وإظهار سلطانه ما استطاع. فإذ لم يكن، بل نفذ

---

١ ك م: فيخرج.

٢ أي لو كان حذاء كل عدد معدود لخرج العالم عن التناهي بسبب عدم تناهي الأعداد والمعدودين.

٣ ك م: وينقص.

٤ ويعني ذلك أنه إذا تصور الإله أكثر من واحد، فلا يخلو من أن يكون العدد هذا متناهيًا أو غير متناهٍ. فالأخير باطل لأن الشيء المعدود في الواقع لا يمكن كونه غير متناه. وأما الأول، أي كونه متناهيًا، فباطل أيضًا، لأنه ما من عدد يشار به إلى معدود معيّن إلا ويمكن في العقل أن يزاد عليه أو ينقص منه؛ فتعيين عددٍ غير عدد آخر يقتضي ترجيحًا بلا مرجح، وهذا محال.

٥ م: عن حمله. ٦ م: ويبهر. ٧ م: فتثبت.

٨ أي مجيئ الرسل بالمعجزات الإلهية يُجبر الشاهد لها أن يعترف بأنها فعل إلهٍ واحد، لوكان معه إله آخر أو آلهة أخرى شريكًا له، لكان هذا الشريك قد يمنع هؤلاء الرسل عن الإشهار بتلك الآيات.

٩ ك: الابصَار؛ م: الإبصار. ١٠ م: من.

١١ م - فاتسق؛ وهذه الكلمة غير مقروءة في نسخة «ك».

سلطان العزيز الحكيم، ثبت أنه الواحد. وهذا تأويل قوله: ﴿قل لو كان معه آلهة كما يقولون إذًا لابتغوا إلى ذي العرش سبيلاً﴾ [الإسراء، ١٧/٤٢]؛ والأوّل على ما أوْدع قوله: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ [الأنبياء، ٢١/٢٢].

وأيضًا إنه لو كان مع الله إله لأظهر الآخر حكمته و فَصّل فعله من فعل الله الحق ليُعلَم به قدرته وسلطانه، فإذ لم يفعل بَانَ أنّ الله هو[1] المتوحد بالإلهية والمتفرد بالربوبية؛ وذلك معنى قوله: ﴿وما كان معه من إله إذًا لذهب كل إله بما خلق﴾ [المؤمنون، ٢٣/٩١]، وكذلك قوله: ﴿أم جعلوا لله[2] شركاء خلقوا كخلقه﴾ [الرعد، ١٣/١٦]، الآية[3].

ثم وجه الاصطلاح يدل على العجز والجهل، مع ما لو كان كذلك لم يكن الأمر لواحد في نسبة الخلق وتحقيقه له إلا من حيث يَقْهَرهُم ويُدخلهم[4] تحت قدرته وصنعه. **والله الموفق.**

وأيضًا إنه لو كان مع الله إله لا يخلو من أن يقدر على فعل يُسِرّه من الآخر أو لا، وكذلك الله سبحانه منه. فإن قدَرَا جميعا مَلَكَ كل واحد منهما تجهيل الآخر، وفي ذلك زوال الربوبية. وإن لم يقدرا عجز كل واحد منهما، والعجز يُسقط الألوهية؛ أو قَدَرَ أحدهما دون الآخر فهو الربّ والآخر مربوب. مع ما كان علم الغيب علم الربوبية، فمن ليس له فهو مربوب. ثم لا يخلو أيضًا من قدرة كل واحد منهما على غيره في منع ما يروم الفعلَ بغيره ويريده أو لا؛ فيكون فيهما إمكان خروج كُلٍّ عن القدرة وتحقيقُ عجز، وذلك يُسْقط الربوبية؛ أو يقدر الواحد خاصة فيكون هو الربَّ سبحانه.

جـ ـ وأما دلالة الاستدلال بالخلق فهو أنه لو كان أكثرَ من واحد لتقلّب فيهم التدبير، نحو تحوّل[5] الأزمنة من نحو[6] الشتاء والصيف، أو تحول خروج الأنزال[7] وَيَنْعها، أو تقدير السماء / والأرض، أو تسيير الشمس والقمر والنجوم، أو أغذية الخلق، أو تدبير معاش جواهر الحيوان. فإذا دار كله على مسلك واحد ونوع من التدبير، وانساق ذلك على سُنن واحد، [فقد ثبت أنه] لا يتم بمدبرَين؛ لذلك لزم القول بالواحد. **وبالله التوفيق.** [١٠ظ]

والثاني أن الأجناس على اختلافها وتباعد ما بينها من نحو السماء والأرض، وأطراف الأرض، وبُعْد[8] أرزاق أهلها جُعلت[9] متصلة بالمنافع، حتى كان كل أنواع الخارج من الأرض

---

١ م ـ هو.
٢ ك: أَمِ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللهِ.
٣ م ـ الآية. وتمام الآية: ﴿فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار﴾.
٤ أي يدخل الآلهة الآخرين.
٥ ك م: أن تحوّل.
٦ م ـ نحو.
٧ الأنزال جمع نُزُل، أي الزرع.
٨ ك م: وجَعْل.
٩ م ـ جُعلت؛ م هـ: في الأصل: وجعل أرزاق أهلها جعلت متصلة، فحذفت كلمة «جعلت» ليستقيم المعنى.

يكوّن بأسباب السماء، و حاجات كل أهل البلدان منتشرة في جميع الأطراف، ومعاش البشر مجعول في أنواع المكاسب؛ على هذا دار[1] أمْرُ الجميع. فلو كان ذلك لعدد[2]، لم يحتمل أن ترجع[3] منابعها[4] إلى من له العالَم من الخلق[5]، على اختلاف العالم؛ ثبت أن مدبر ذلك كله واحد. وعلى ما ذكرتُ الأوقات من الليل والنهار والساعات، ودخول بعض في بعض على قدر الحاجات، وهذا ـ والله أعلم ـ معنى قوله: ﴿ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت﴾[6] [الملك، ٦٧/٣]. فهذا، مع ما جُعلت الأجسام، وهي الأعيان، على جهات ست. ثبت أن مدبر كل على اختلاف الأجناس واحدٌ، حتى جمع الكلَّ تحت معنى واحد[7]. **ولا قوة إلا بالله**.

والثالث أنه لا يُوجَد جوهر واحد يرجع بجوهره إلى معنى واحد من الضرّر أو النّفع، أو الخبْث[8] أو الطّيب، أو النعمة أو البلاء، بل كل شيء يوصف بالخبث فهو يصير طيبا في وجه ولغير[9] منْ لَه خبثٌ[10]، وكذلك سائر الصفات. وعلى ذلك أحوال الأشياء: إنها ليست على نفع بكل حال أو ضررٍ بكل حال. ثبت أن مدبر ذلك كلِّه واحد، حتى جمع في كُلّ وجوهَ المضار والمنافع، ولم يجعل شيئا ذا نوع ليُعلم أنه عن أصل يرجع إلى جوهره[11]، أو عن تدبير عدد [١١و] يفعل / كلٌّ جهةً فيتناقض[12] بما تفرّد كلّ بالجهة التي هي منه. **ولا قوة إلا بالله**.

وأيضًا إن الأعيان تراها تحت حد الأجسام كلِّها، وهي مجتمعة على طبائع متضادة، حقها التنافر والتباعد بما بينها من التعادى الذي لو توُهّم تركُها وطباعَها لكان في ذلك فساد الكل. فثبت أن مدبر الجميع بينها واحد؛ يجمعهم باللطف، ويحبس ضرر كلّ عن غيره بالحكمة العجيبة التي لا تبلغها[13] الأوهام. ولو كان لعددٍ لجرى فيها حق الاختلاف والتضادّ، على ما

---

١ م ـ دار. ٢ أي بعدد أكثر من إله واحد. ٣ ك: يرجع.

٤ م: منافعها. ومنابعها، أي أصول هذه النظم.

٥ أي الإله الخالق. وهذا يعني أنه لو كان خلق العالم وتدبيره بعدد أكثر من إله واحد لما احتمل رجوع أسس نظام الخلق والتدبير إلى إله واحد من بين تلك الآلهة، لأن خلق العالم المختلفة أموره وتدبيره لا يمكن أن يكون لأكثر من إله واحد.

٦ ك هـ + تفاوت على وحمزة.

٧ ك هـ + وهو كونها على جهات ست.

٨ م: أو الخبيث. ٩ م: غير.

١٠ أي يكون طيبًا من وجه آخر ولغير مَن هو خبيث في الواقع.

١١ أي ليعلم الناس أن الأشياء هل هي تحت تسخير مدبر واحد، وهو الله، أم هي تحت تسخير عدد من الآلهة، فيدبر كل منهم جهة من جهات تتعلق بتلك الأشياء؛ فبالتالي يتناقض العالم في تدبيره وتسييره.

١٢ ك هـ + فإن الواحد يضع فيه الحلاوة والأخرى المرارة، فيتناقض للمضادة؛ وخيث لم يتناقض دل أنه للواحد.

١٣ ك: لا يبلغها.

عليه إرادة الفاعلين من السدّ[1] بغيرهم وبصنع غيرهم ليتبيّن صُنْعه. **وبالله النجاة.**

وأمكن الجمع بين الحرفين[2] في جميع ما ينتهي إليه الاعتبار من الإشارة إلى الدلالة أنها[3] تخرج على النظر إلى الأحوال والأفعال. فالأحوال هي أن يكونوا[4] في جميع معاني الربوبية سواء، فيكون في ذلك تدافع وتمانعٌ؛ مع ما كان ذلك صفة فردٍ سمّوه عددًا، أو تختلف[5]، فيكون الأتمّ لها أحَقّ بالربوبية. وأما الأفعال فما ذَكرتُ من اتساق جميع العالم مع تناقض الطبائع وتضادها صارت كأنها أشكال في قوام بعض ببعض، وكونِ بعضٍ لبعض عونا وناصرا في البقاء. وإن كانوا[6] بالوجه الذي ذكرْتُ ثبت أن ذلك التّألف مع التضاد لا يُحتمل إلا بمدبر حكيم عليم لطيف، لا ينازَع في التدبير، ولا يُخالَف في التقدير. **ولا قوة إلا بالله.**

[نفي التشبيه عن الله تعالى]

وإذا ثبت القول بوحدانية الله تعالى والألوهية له ـ لا على جهة وحدانية العدد، إذ كل واحد في العدد له نصف وأجزاء ـ لزم القول بتعاليه عن الأشباه والأضداد؛ إذ في إثبات الضد[7] نفي إلهيته، وفي التشابه نفي وحدانيته؛ إذ الخلق كلهم تحت اسم الأشكال والأضداد، وهما علَما احتمال الفناء والعدم ونفي التوحيد عن الخلق.

والله واحد لا شبيه له، دائم قائم لا ضد له ولا ند، وهذا تأويل قوله: / ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى، ٤٢/١١]. وأصل ذلك أن كل ذي مِثل واقعٌ تحت العدد، فيكون أقلّه اثنين، وكل ذي ضد تحت الفناء إذ يهلكه[8] ضده. وعلى ذلك كل شيء سواه، له ضد يفنى به، وشكل يَعْدله ويصير به زوجا. فحصل[9] تأويل قوله «واحد»[10]، أي في العظمة والكبرياء وفي القدرة والسلطان، وواحد بالتوحّد عن الأشباه والأضداد؛ ولذلك بطل القول فيه بالجسم والعرض، إذ هما تأويلا شبه[11] الأشياء. وإذ ثبت ذا بطل تقدير جميع ما يضاف إليه من الخلق [١١ظ]

---

١ م: السر.

٢ أي المقابلة والقياس بين القول بالواحد وبين القول بالعدد.

٣ أي هذه المسألة.

٤ أي الآلهة.

٥ أي معاني الربوبية.

٦ أي جميع العالم.

٧ ك هـ + أي المعارض والخصم وهو المراد بالضد.

٨ م: يهلك.

٩ م: فحاصل.

١٠ أي مثل قوله تعالى ﴿ليس كمثله شيء﴾، وفيه يرجع المعنى العام إلى وحدانية الله وتأكيدها؛ وقد ورد كذلك في آيات قرآنية كثيرة بأنه تعالى واحد، نحو قوله تعالى: ﴿وإلهكم إله واحد﴾ [البقرة، ٢/١٦٣]. انظر للآيات الواردة فيها بأنه تعالى واحد: **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم** لمحمد فؤاد عبد الباقي، مادة «واحد».

١١ م ـ شبه.

ويوصف به من الصفات بما يُفْهم منه لو أضيف إلى الخلق ووُصف به. وبالله التوفيق.

وفي ذلك ظهور تعنُّت المشبهة[1]، وذلك سبب إلحاد من ألحد؛ إنه ظن به ما احتمله الشاهد. فمنهم من جعله أحد الأعيان وأنكر الصانع للعالم وادعى أنه على ما عليه[2] [في الأزل*][3]. ومنهم من صيّره[4] محتملا للحوادث وأنكر حدَثَه وزعم أن غيره حوادث اعترضت بقوته[5]، وهم أصحاب الهيولى[6]. والمسلمون لزمهم القول بهَستيّته ضرورة فقالوا [به] ونفوا عنه جميع ما احتمل غيره[7]، إذ[8] احتمل غيره التفاضل في الذوات والاختلاف في الصفات، أو احتمل غيره الاستحالة والتغير بما يتمكّن فيه الزيادة والنقصان، وإن كان بعض ذلك ثوابتَ فهو نوع المحتمِل لذلك. على أن ثباته[9] بالتسخير على ما هو عليه من دوام الحركة أو السكون، أو باحتمال التضاد الذي هو آفة الموجود بما فيه احتمال الفناء، ووجودِ الأشباه له لَيُبطل عنه صفة الكمال والتمام، أو تَمكّنِ النهاية له والحدِّ الذي يُتوهّم معه الأتَمّ والأنقص، والأوْفر والأقْصر، فهذه الوجوه من آيات حدث العالم وأدلة مُحدثه[10]. فلو كان لمحدثِه [بعض الصفات] مما به عُرِفَ حَدَثُ العالم وأن له مُحْدثا لَيلحقه من ذلك الوجه ما [لحق] غيره، و فيه

---

١ هم قوم شبهوا الله تعالى بالمخلوقات، فمثّلوه بالمحدثات. وهم صنفان: صنف شبّهوا ذات الباريء بذات غيره، وصنف آخرون شبّهوا صفاته بصفات غيره. وكل صنف من هذين مفترقون على أصناف شتى. وقد وصل بهم الأمر إلى أن الغلاة منهم قالوا بالحلول، فهذا كفر صريح. راجع: أصول الدين للبغدادي، ٣٣٧؛ والفرق بين الفرق له أيضًا، ٢٢٥؛ والتبصير في الدين للإسفراييني، ٧٠؛ والملل والنحل للشهرستاني، ١٠٥-١١٠؛ وتبصرة الأدلة للنسفي، ١/١٤٢؛ واعتقادات الرازي، ٦٣-٦٦؛ والتعريفات للجرجاني، ٩٥.

٢ ك هـ + أي ادعى أن العالم قديم.

٣ لعل الماتريدي أراد بهم الدهرية. انظر حول رأيه فيهم كتاب التوحيد للماتريدي، بتحقيق فتح الله خليف، ص ٨٦، ١١٨-١٢١، ١٤١-١٥٣.

٤ أي صيّر اللهَ. ٥ أي حدثت بتأثير الله.

٦ فهم الذين قالوا بالهيولى؛ فهي لفظ يوناني (Hyle, prime matter) بمعنى الأصل والمادة. وفي الاصطلاح هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتصال والانفصال، محل للصورتين الجسمية والنوعية. وهي عند الحكماء شيء قابل للصور مطلقًا من غير تخصيص بصورة معينة. وعند المتكلمين هو الجوهر الفرد الذي يتقوم به المتألف فيحصل الجسم؛ فالتألف عندهم بمنزلة الصورة عند المشائين. وقيل: يدعون أصحاب الهيولى إذ يقولون بقدم أصل العالم ويقرون بحدوث الأعراض. انظر: التبصير في الدين للإسفراييني، ١٤٩-١٥٠؛ وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي، ٢/١٥٣٤-١٥٣٦؛ والمعجم الفلسفي لجميل صليبا، ٢/٥٣٦-٥٣٧.

٧ يعني وجب على علماء المسلمين أن يبدوا رأيهم الصائب في صانع العالم ردًا على الآراء الباطلة والمنكرة، فقالوا ووصفوا ذات الله تعالى بالصفات التنزيهية اللائقة له تعالى.

٨ ك: اذا. ٩ أي دوامه. ١٠ م: محدثة.

فساد العالم وشهادتِهِ على مُحْدِث حكيم عليم متعال عن الأشباه والأضداد. / مع ما كان كل [١٢و] غيرٍ له حدثٌ من جميع الوجوه، فلو كان لشيء منه شَبَه[١] يَسقط عنه من ذلك القِدَمُ[٢]، أو عن غيره الحدثُ. **ولا قوة إلا بالله.**

على أن الشَّبه من كل جهة في الخلق ممتنع، لما يصير واحدًا، وإنما يكون في جهة دون جهة، فلو وُصِف بالشَّبه بغيره بجهة فيصير من ذلك الوجه كأحد الخلق من الخلق، إذ[٣] ذلك التشابه بينهم[٤]. **ولا قوة إلا بالله.**

[الإثبات والتشبيه]

{قال الشيخ أبو منصور رحمه الله:} وليس في إثبات الأسماء وتحقيق الصفات تشابه، لنفي حقائق ما في الخلق عنه كالهستيّة والثبات. ولكن الأسماء لِمَا لم يُحتمل التعريفُ ولا تحقيق الذات بحق الربوبية إلا بذلك، إذ لا وجه لمعرفة غائب إلا بدلالة الشاهد، ثم إذا أريد الوصف بالعلو والجلال. فذلك طريقُ المعرفة في الشاهد وإمكانُ القول، إذ لا يحتمل وُسْعنا العرفانَ بالتسمية بغير الذي شاهدنا، ولا الإشارةَ إلى ما لا نأخذ من الحس وحق العيان. لو احتمل وسعنا ذلك لقلنا ذلك، لكنا [أردنا*] به ما يُسقط الشَّبَه من قولنا: «عالم لا كالعلماء»، وهذا النوع في كل ما نسمّيه به ونصفه. **والله الموفق.**

مع ما كان التشابه الذي تُقدّره أوهامُنا[٥] ليس عن قول اللسان تُقدّره، بل بما كنا نعرف الشّبَه بين الذاتين والفعلين، فإلى ذلك يرجع وهمُنا[٦] عند التسمية؛ وذلك يُحقّقه[٧] لو لم يكن لهما اسم عُرِفا به ووصفٌ وُصِفا به. فإذا كان الله سبحانه، فيما اعتقدنا وحدانيته، اعتقدنا[ه] غيرَ شبيه بالمعروفين في تسمية الآحاد لم يلزَمْنا التسمية بها تعرَّفْنا[٨] ما لولا الاسم لم يجب التشبيه بذلك الاسم[٩]. **ولا قوة إلا بالله.**

على أن من نفي الأسماء والصفات من الفلاسفة[١٠] لم يقل بالتعطيل، وكل مثبتٍ معناه في

---

١ ك هـ: شبهة.

٢ ك: العدم. ٣ ك: أو.

٤ م ـ من الخلق، إذ ذلك التشابه بينهم؛ م هـ: في الأصل جاء بعد كلمة الخلق العبارة التالية: «من الخلق أو ذلك التشابه بينهم»، ولا يستقيم المعنى بإضافتها.

٥ أي فيما سوى الله. ٦ م: وههنا.

٧ أي يحقق التشابه بين الذاتين أو الفعلين.

٨ أي لم يلزمنا من تسميته بها أمكن لنا من معرفته بأنه لولا الاسم...

٩ ك: بالاسم ذلك؛ م: بالاسم لذلك. ١٠ ك م: من الفلسفة.

[١٢ظ] التحقيق نَفى التعطيلَ؟ ثم لم يجب به[١] التشابه[٢]، فمِثْله في الأسماء. وإذا لم / يحققوا[٣] فما يقولون لو قيل لهم: «ما تعبدون، وإلى ماذا تدعون، وبأي دين تدينون، ومَنْ أمَرَكم ونهاكم عما تُنهَوْن وتُؤمَرون[٤]، ومَنْ به بدء العالم العلوي والسفلي، وبمن كان أوليّة الأشياء؟» ليرجعوا إلى معنى يقرب إلى الفهم أو يَلْحقوا بمنكري حدث العالم، ويُبْطلوا قولهم في الأول: إنه العقل، أو الأصل، أو[٥] السابق، أو الروحاني الأول، أو ما قالوا في ذلك؛ وفي ذلك اختيار الحيرة والتمسك بالجهل ودفع ما يُعرف غير العالَم به. ولا قوة إلا بالله.

مسألة[٦]
[دلالة الشاهد على الغائب][٧]

{قال أبو منصور رحمه الله:} ثم اختُلف في وجه دلالة الشاهد على الغائب. فمنهم من يقول: على مثْله، إذ هو أصلٌ للذي غاب عنه، ولا يخالف الأصلَ فرعه؛ مع ما كان طريق معرفة الغائب الشاهدَ، وقياس الشيء [مع] نظيره. فبه أثبتوا قدم العالم، إذ الشاهد يدل على مثْله، فصار الغائب به عالَمًا أيضًا[٨]. ثم هو يدل في كل وقت على مثله قبله[٩]، وفي ذلك إيجاب القِدم للكل.

ومنهم من يقول: ما من وقت يُتوهّم فيه ابتداء العالم إلا وقد يُتوهّم قبلَه، فيبطل له الغاية.

ومنهم من يقول: يدل على المثل والخلاف، ودلالته على الخلاف أوضح؛ لأن من شاهد شيئًا من العالم يدله على حَدَثه أو قدمه، وقدمه أو حدثه[١٠] ليس هو مثْله[١١] ولا نظيره[١٢]؛ ثم

---

١ أي باثبات وجود الله تعالى.

٢ ك هـ + أي بين الله وبين سائر الحقائق لوقوع المشاركة من حيث نفى التعطيل فلذلك في الأسماء.

٣ ك هـ + أي لم يطلقوا الأسماء والصفات.

٤ ك: وتأمرون.

٥ م - أو.

٦ هذه العبارة تبدأ في الورقة ١٣ظ، سطر ١٠، بعد خلل حصل في النص فنقلناه إلى موضعه وأشرنا إليه فيما قبل. انظر: ص ٧٤-٧٦، ثم قارن بـ كتاب التوحيد للماتريدي، تحقيق فتح الله خليف، ص ٢٥-٢٧.

٧ م: [في دلالة الشاهد على الغائب].

٨ أي عالَمًا مشابهًا به.

٩ ويعني ذلك أن الشاهد يدل في كل وقت على عالم مثله في الماضي ومشتمل في الوقت نفسه على العالَمَين معًا، أي عالم الغيب وعالم الشهادة.

١٠ م: وحدثه.

١١ ك هـ + لأن الشيء عين من الأعيان، والحدث والقِدم معنى من المعاني، فلا يكون مثلاً.

١٢ م: ليس هو مثلها ولا نظيرها.

يدله على محدثه أو كونٍ بنفسه، وهما خلافه؛ ثم يدله على حكمة فاعله أو سفهه[1]، واختياره أو طبعه[2]، وكل ذلك خلاف لما شاهده. ولا يدله / على أن له مثلاً، إذ لو كان يدله لكان [١٤و] يجب أن يتوهم كل من عاين نفسه أن يكون كل العالم مثله، وذلك بعيد. فثبت أن الجوهر لا تُحقّق رؤيته[3] مثلَه غائبا، وتُحقّق[4] أحد الوجوه التي ذكرناها. لكن إذا عُرفت كيفية المشاهَد، وأُخبرت[5] بتلك الكيفية لغائب، عُلمت أنه مثله، لا أنّ ذلك يحقّق المثل، [بل] قد[6] يجوز أن يَدل على مثله بهذا الوجه وبها عَرَف[7] [مثلاً] الجسم والنار [الذَين شاهدهما]، فيَعْرف كل جسم ونار وإن لم يشهده. **ولا قوة إلا بالله**.

وما زعم من الأصل والفرع فمقلوب؛ لما كان القديم والقدم ولم يكن ما به استدل[8]، فلذلك لم يجب جعله فرعا لهذا، بل هو الأصل لكون هذا به. ثم كل كائن بغيره، من طريق العقل، خارجٌ عن جوهره[9] في الشاهد، كالبناء والكتابة وكل أنواع الأفعال والأقوال التي هي أغيار لِمن كنّ بهم، لم يجز أن يَلحقهم بالجوهر والصّفة، فمثله الذي به العالم.

على أنه جاز في الشاهد إثبات ما لا يُدرَك ولا يُحاط به نحو السمع والبصر والروح والعقل والهوى ونحو ذلك، وما يُدْرَك نحو الأجسام الكثيفة؛ فلو كانت هي قديمة الأصل فيجب[10] أن يكون كل نوع يتولد ويحدث من جوهره: العقل من العقل، وكذلك البصر والسمع. ومعلومٌ الاختلافُ بين كل جوهر والمتولّدِ منه في ذلك؛ فلزم الكون والحَدَث إن كان مختلفا، وفي تثبيت الاختلاف بطلان أن يكون الذي في وصف القدم عالَمًا، أو على ما عليه صفته، وفي ذلك إثبات حدث العالم بمن ليس كمثله.

وبعد، فإن الكتابة تدل على الكاتب، ولا تدل[11] على كيفيته أو مثله، لما[12] يجوز أن يكون مَلَكًا أو بشرًا أو جنًا، فتكون الكتابة غير دالة على مائية الكاتب وكيفيته ولا على مثلها، وهي تدل / على كاتب مّا. فمثله العالم بما فيه يدل على مُحْدِثٍ مّا [و] لا يدل على كيفيته ومائيته، [١٤ظ] وكذلك البناء والنَّسْج[13] والنَّجْر والصناعَات؛ لذلك لزم القياس في إثبات صانع العالَم بالعالم بما فيه من العجائب والأشياء التي لا يُحتمل كونها إلا بحكيم عليم[14]، ولا يجب به تعرّفُ الكيفية له والمائية[15]. **ولا قوة إلا بالله**.

---

١ ك م: وسفهه.
٢ ك م: وطبعه.
٣ م: لا يحقق رؤية.
٤ م: ويحقق.
٥ ك م: إذا أخبرت.
٦ ك م: وقد.
٧ ك م + يعني.
٨ م: استدلال.
٩ أي خارج عن جوهر الغير.
١٠ أي لوجب.
١١ م: ومن لا يدل.
١٢ م: لا.
١٣ م: والنسخ.
١٤ ك: وعليم.
١٥ ك ـ (والمائية) صح هـ.

{قال الشيخ أبو منصور رحمه الله:} والأصل أن دلالة العالَم مختلفة على اختلاف جهاته: دل احتمالُه الاستحالةَ والزوال واجتماع الأضداد في عين في حال على حدثه. ثم دل جهله بمباديه وعجزه عن إصلاح ما فسد منه أنه لم[1] يكن بنفسه. ثم دل اجتماع الأحوال المتضادة[2] واتساق جواهر الخلق على الاستقامة على أن مدبّر الكل ومُحدثه واحد[3]. ويدل أيضا اتساقه واستقامته وحفظ الأضداد في عين على قدرة مدبره وحكمته وعلمه. فاختلفت[4] جهات الدلالة فيما عليه دلالات العيان، فصار دليل إثبات المحدِث عجزَ المُحدَث، ودليلُ علمه لِمَا اتسق جهلَه بنفسه، فصار[ت] وجوه[5] الدلالة به إنما هي[6] على الخلاف لا الوفاق.

وأصل آخر أيضًا: إن الضرورات[7] والحاجات هي التي دلت على غيرٍ، فلم يجز أن يَحتمل ما احتمل هو[8] لِمَا يُحوِج إلى غيرٍ، ثم ذلك إلى آخرَ إلى ما لا نهاية له، وذلك فاسد. والله أعلم.

أقاويل من يدّعى قدم العالم[9]

{قال أبو منصور:} ثم نذكر أقاويل من يدّعى قدم العالم على ما عليه:

١ـ مِن كون شيء إلى ما لا نهاية له بلا منشئ، بما كذلك شهده، والشاهد دليل الغائب، فيلزم ذلك في الذي غاب. لأنه لو جاز إيجاب خلاف العيان بالعيان لجاز إيجاب إنسان وجسم بخلاف المعقول؛ على أن فيه إيجابَ الخروج من التصور في الوهم والتقدّر في العقل، وذلك آية النفي. فمثله اعتقاد شيء لا من شيء، نحو الأوقات، / إنما تقع تِباعًا. وقد اعتبره[10] بما لا [١٥و] وقت[11] يُتوهّم كونه إلاّ وأمكن تَوهّم [مثل] ذلك قبله إلى ما لا نهاية له. واعتَبر أيضًا بجواز

---

١ ك ـ (ثم دل جهله بمباديه وعجزه عن إصلاح ما فسد منه أنه لم) صح هـ.

٢ ك هـ + المراد باجتماع الأحوال القرب والمجاورة في الماء والنار في حقه لا يثبتان، لا يغلب أحدهما على الآخر؛ وهذا آية كمال قدرته جل جلاله، وإلا حقيقة الاجتماع محال، وما خلا المحل لا يكون الاجتماع ثابتًا، فعلم منه القرب والمجاورة.

٣ ك هـ + اذ لو كان التدبير إلى العدد لما كان الاعتدال بين الطبائع الأربعة.

٤ ك: فاختلف.

٥ ك م: وجود.

٦ م ـ إنما هي.

٧ م: أن الضروريات.

٨ أي لم يجز أن يحتمل الغير الذي هو الله ما احتمل العالَم.

٩ جاء هذا العنوان على هامش نسخة «ك» فاخترناه أيضًا لهذا الفصل.

١٠ م: اعتبرها.

١١ أي بين وقوع الأوقات متتابعة بما لا وقت...

البقاء بما لا يبقى[1].

٢ ـ ومنهم من يقول بكون[2] شيء بشيء إلى ما لا نهاية له بمنشىءٍ حكيم، وجعلوه علّة كون العالم، ومحالٌ كونُ العلّة ولا معلولَ. مع ما لا يخلو مِن [أن] لا يوصف بالقدرة والجود في القدم وذلك آية العجز والحاجة، أو يوصف فيجب المقدور عليه وإفاضة الجود على كل شيء؛ وما ذُكِرَ من التوهم لهم أيضًا[3].

٣ ـ ومنهم من يقول بقدم الطِّينة، وهي الأصل، وحَدَثِ الصَّنْعة.

{قال أبو منصور رحمه الله:} فقوله بقدم الطينة لما ذكرنا من رفع كون شيء لا عن شيء. ثم كان كل شيء حَدَث عن شيء حَدَث عند انقلاب الأول وهلاكه، نحوَ ما يحدث من النطفة والبيضة[4].

٤ ـ ومنهم من جعل حَدَثَه بعوارضَ حلّت بالطينة فانقلبت إلى[5] ما عليه الطبائع من الاعتدال والاختلاف.

٥ ـ ومنهم[6] من جعل حَدَثَه بالباري.

٦ ـ ومنهم من قال بالأصل وسمّاه هَيُولَى.

{قال الشيخ أبو منصور رحمه الله:} فجملة ما ذهب إليه هؤلاء دفع ما لا يُتصور في الوهم ولا يُتمثّل في النفس، إذ كذلك وُجِد ولم[7] تحتمل[8] قلوبهم إيجاب خلافه. فيُقال: أيُتصوّر في أوهامكم دفع ما لا يُتمثل في النفس؟ فان قال: نعم، كَابَرَ، لمشاركتنا إياه في ذي الصّور، وليس يتصوّر دفعه هذا في أوهامنا[9]. وإن قال: لا، بل تقديره[10]؛ فيقال[11] له: متى يتصوّر في الوهم

---

١ ك هـ + أي يجوز أن يكون العين باقيًا بما لا يبقى، وهو عرض يتجدد، فكذلك يجوز أن يكون قديمًا وان كان لا يخلو عما لا يتقدم.

٢ م: يكون.

٣ انظر ص ١١١ من هذا الكتاب.

٤ أي إذا كان الشيء قد خرج من كونه شيئًا أو موجودًا فلا يمكن بالتالي إيجاد شيء آخر منه.

٥ ك م: على.

٦ ك: فمنهم.

٧ م: لم.

٨ ك م: يحتمل.

٩ أي ونحن نشاركه في رأيه هذا فنُقرّ بأن الشيء إذا كان من جنس ذي صور أي من أشياء محسوسة ذي الأبعاد الثلاثة ولا يتمثل في النفس يُردّ وجوده وتصوره في الوهم. غير أن المسألة التي يعتبر موضع النقاش فيها مهمّا هي مسألة صانع العالم؛ فصانع العالم ليس من الجنس المذكور، أي من أشياء محسوسة ذي الأبعاد الثلاثة. لذلك لا يتصور في الوهم ردّه لعدم تمثّله في النفس.

١٠ يعني ينكر جعله قادرًا خالقًا.

١١ ك: مع ما يقال.

قدم الشيء أو بقاؤه بعد التفرّق[1] وأن يصير بحيث لا يأخذه البصر؟ وقد يقول بذلك كله[2]. ومع ذلك في الأنفُس ما لا يتمثل[3] من السمع والبصر وجَرْيِ قوى جوهر واحد من الطعام وتولّد قوة الجواهر المختلفة به كالسمع / والبصر والفهم واليد والرِّجْل وغيرها[4]، فما[5] ينكر مثله في تلك الجملة بالأدلة. [١٥ظ]

ثم يقال له: لا يعدو كون الشيء من الشيء من أن يكون مستجِناً فيه فظهر. وذلك[6] محال: أن يكون الإنسان بكُلّيته، والشجر بكلّيته[7] مع ما يثمر يكون[8] في ذلك الأصلِ؛ أو جميع البشر بجوهرهم يكونون في أصل الماء الذي كان في صُلْبٍ، فيسع في[9] الشيء الواحد ما لا يحصى[10] من الأضعاف. وذلك مما لا يُحتمل تمثّله في نفس صحيحة ولا يصبر عليه عقل سليم. وذلك يُبطل قوله كون الشيء من الشيء، لأنه بكليته لم يكن من النطفة. وليس له أن يدعى كونه[11] في الأغذية؛ لأنه يبلغ[12] وقتا في العِظَم لا يَزْداد ألبتة، وتلك الأغذية كلها موجودة أو فيها زيادة بالجوهر. وكم من جوهر يُسمِّن، وآخَر يأكل ذلك عُمْرَه فلا يظهر؛ وترى التُّوتَ وورَقه يأكله نَعَمٌ[13] فيخرج من كلٍّ غير الذي يَخرج من غيره، وكذلك الثمر[14] وغيره. فهذا يبين أن ذلك ليس بعمل الأغذية. على أن الأغذية هُنّ مَوَاتٌ، لا يُحتمل أن تصير كذلك إلا بتدبير مدبر عليم، لا أنْ استفادَ ذلك المعنى من غيره بلا تدبير. وفي ذلك لزوم القول بالذي قلنا.

أو[15] أنْ كان حَدَثَ شيء منه[16] أو بعضه ـ لا أن كان [مستجنًا] في شيء مما ذُكر ـ فيجب القول بحدث العالم بما لزَم في بعضه.

ثم يقال لهم: إذ كل مشاهَد ذو نهاية، وجعلتموه دليل العالم، لِمَ لا كان الكل كذلك؟ وإلا

---

١ أي بعد تفرقه وتميزه عن غيره وكونه غير محسوس.

٢ فبناء على نظرية الإيجاد عندكم، كيف يمكن القبول بأبدية وأزلية الشيء (الجوهر الفرد) ـ الذي تفرّق إلى أجزاء لا يأخذها البصر ـ، وكيف يكون هذا الشيء مادة أساسية في الخلق؟

٣ ك م + في الأنفس. ٤ ك: وغير. ٥ م: مما.

٦ م ـ ذلك. ٧ ك: بكليتها. ٨ م ـ يكون.

٩ م ـ في. ١٠ ك + ذلك.

١١ أي كون الإنسان في الأغذية. ١٢ م + في.

١٣ النَّعَمُ، وقد تسكن عينه، وجمعها أنعام: الإبل أو الشاء أو هو خاص بالإبل. ويبدو أن المؤلف قد يقصد به هنا كل حيوان يأكل الورقة وخاصة دودة الخز.

١٤ م: التمر.

١٥ عطف على المتن السابق الذي ورد فيه الآتي: «لا يعدو كون الشيء من الشيء من أن يكون مستجنًا فيه فظهر».

١٦ أي حدث شيء من شيء آخر.

لو جاز كون شيء منه متناه وجملته لا، لِمَ لا جاز كون شيء منه عن شيء وجملته لا؟ وكذلك نرى بعضه لبعضه مكانا، ولا يحتمل جملته المكان لزوال الحمل[1]. **ولا قوة إلاّ بالله**. وفي ذلك لزوم الحدث. وما ذكرنا من البقاء قد بيّناه فيما تقدم.

وما ذُكِر من التوهم، فكذلك ما من وقت يتوهّم / إلا وأمكن توهّم كون[2] [مثله] من بَعْدُ، فيجب به حدثه؛ مع ما إذا لم يُجْعَل لأوليّته وقت يبطل كله[3]. [١٦و]

وبعد، فإنه لو جاز إخلاء العالم أو أصلِه عما يُحتمل من الحوادث لجاز أيضًا قَلْبُ كل معقول: من جواز حيّ ميت[4] في حال، فثبت حدث الكليّة[5] بما لا يخلو عنه. **ولا قوة إلا بالله**.

{قال الشيخ رحمه الله:} وما ذُكِرَ من الخروج عن[6] المعقول بما لا يُتصوّر في الوهم فقد بيّناه[7]. وبعد: فان ذلك عقل خُصّ به مَن لا عقل له، لأنه طلب معرفة ما ليس طريقُه الحسَ بالحس[8]، فهو كمن يريد أن يميّز بين الأصوات بالبصر وبين الألوان بالسمع، وكذا كل معروف بحس أحبَّ أن يَعقل ذلك بغيره فيَقصرُ عنه عقله، فمثْله ما[9] كان طريق العلم به غيرَ الحواس، فأراد الوصول إليه بها [فـ] لم يسعْه عقله. وهذا الجواب جواب لقوله أيضًا: كون شيء من غير شيء خارج من المعقول.

وللأمرين[10] جواب آخر، وهو أن يقال: [إن] تعني[11] بالتصور في الوهم الوجودَ بالأدلة فهو لازم، ولا نقول بما ليس فيه ذلك. وإن أردْتَ المِثَال جَلّ ربُّنا عن ذلك، بل هو الجاعل لكل ذي المثال مِثْلاً وهو منشئ ذلك.

ودليل حدث العالم إحالة كون حياة في ميت[12] لأنه بها[13] يحيى[14]. ثبت أن حياة الأشياء[15] حدَث، فكذلك موتها، إذ قد يكون بعد الحياة.

---

١ أي لزوال النسبة بين المكان والمكين في كل موجود.

٢ ك م: كونه.

٣ لأنه لا يمكن تصوره في الذهن.

٤ م: وميت.

٥ أي حدَثُ كل العالَم.

٦ ك: من.

٧ ك م: بينا.

٨ أي بالحواس.

٩ ك هـ: (من) خ.

١٠ أي معرفة الشيء الذي طريقه الحس، ومعرفة الشيء الذي طريقه العقل.

١١ م: يعني.

١٢ ك هـ + أي ايجاد في الميت محال لأنه لا يبقى ميتًا.

١٣ ك م: به.

١٤ يعني كون شيء من شيء، كما يقوله مدّعى قدم العالم، يقتضي كون الحياة في الأشياء، وهذا محال لأن الأشياء تحيا بحياة وُجدت بغيرها.

١٥ ك هـ: أي العالم.

{قال الشيخ رحمه الله:} وقوله: «الباري علة العالم»، إن أراد به كون المصنوع به بالطبع فهو محال، لأنه طريق الاضطرار، ومَن ذلك وصفه لا يُحتمل به كون العالم. على أن العالم مُحْدَث مختلِفٌ، ومَنْ كونُ الشيء به بالطبع فهو ذو نوع [واحد][1]. وإن أراد به أنه يُحدثه فذلك مستقيم، وتسميته علةً فاسدة. وذلك المعنى[2] يوجب كون الشيء بعد أن لم يكن لأوْجُه.

[١٦ظ] أحدها التناقض[3]، إذ العَدَم[4] / يوجد، فتقع الحاجة إلى من يوجده، فثبت أن في ذلك وجوب كونه حادثًا.

والثاني كون كليّة العالم به، ومعلوم كون الحادث بعد أن لم يكن. والله أعلم.

والثالث أن في ذلك وجودَ الاجتماع مع التفرق، والحركةِ مع السُّكون، والحياةِ مع الموت، وفي ذلك تناقض وتناف. ثبت أنه كان على التتابع بالأول والثاني ونحوه. ولا قوة إلا بالله.

{قال أبو منصور رحمه الله:} ونحن نقول بأنه عز وجل لم يزل عالما قادرا فاعلا جَوَادًا على الوجوه التي تصح في العقل ويقوم معها[5] التدبير. إنه لم يزل كذلك ليكون بفعله كل شيء يكون في وقت كونه، بوجه يصح عنه رفع[6] الوصف بالغَناء[7] عن التكوين والامتناع عن وقوع القدرة عليه، والغَناءِ بنفسه في الوجود عن الباري. ولا قوة إلا بالله. وذلك معلومٌ في الشّاهِد في العلم والإرادة بأشياء ليست بكائنة لتكون [إلا بها]، فمثْله عندنا القدرة والإرادة والجود وما ذُكِر[8]. ولا قوة إلا بالله.

وما ذُكر من التوهم[9] فإنه قد يُتوهّم في كل شيخ في أوّل ما شاخ بقِدَمِه، وفي كل مولود بقدمه، وفي كل من أتى مكانًا بقدمه[10]، ولم يجب به الوصف في الأزل، وكذا في كل حركة وسكون وتفرق واجتماع. فإن قلت: ذَا محالٌ، فمثْله كون الحَدَث في الأزل محال. والله الموفق.

---

١ أي لا يتنوع فعله ولا يختلف.

٢ أي كون العالم بمنشئ حكيم.

٣ يعني التناقض الذي يقتضيه القول بالقدم.

٤ ك هـ + (إذ لا عدم يوجد) خ.

٥ ك م: معه. ٦ م: دفع. ٧ م: بالغنا.

٨ يُرى أن المؤلف يشير إلى صفة التكوين وأنه لا يتم فكرة الخلق إلا به؛ كما يبدو واضحًا أنه يردّ على المعتزلة ومن نحا نحوهم في وجود الأشياء وخلقها.

٩ ويعني ذلك تصور الأزلية أو الاستمرارية الزمنية لدى الإنسان. انظر: ص ٩٢ و ٩٧ من هذا الكتاب.

١٠ م - وفي كل مولود بقدمه وفي كل من أتى مكانًا بقدمه.

[أقاويل الثنوية[1] في قدم العالم وغيره]

ثم زعم مَنْ يقول بالاثنين ـ الظُّلْمة والنّور ـ بقدم العالم. وأحَقّ مَنْ يأبى ذلك من يقول بهذا؛ إذ مِنْ قولهم: إنهما كانا متبايِنَيْن فامتزجا فكان العالم من امتزاجهما. ومعلوم أن الامتزاج كان حادثًا، إذ التباين كان هو المتقدم ولم يكونا يُلَقّبان بالعالم. إلا أن يقولوا: النور والظّلمة جوهران اختلفا، كانا[2] في الأصل بمكانهما، فكان مكانَ النور نورٌ كله / وخير، ومكانَ الظلمة [١٧و] ظلمة كلها وشر، فيبطل القول بقدم العالم الممتزج. وبخاصة قول المانى[3] حيث زعم أن النور لما رأى الظلمة قَدَحَتْ فيه ومازجت به أحدث هذا العالم ليتخلّص بذلك أجزاء النور من أجزاء الظلمة، فصار العالم على هذا القول بعد الامتزاج المُحدَث؛ فيكون[4] بعد المُحْدَث قديما، وذلك [هو] التجاهل. فأوجبوا عجز النور وقت كونه في سلطانه بجميع أعوانه من الخيرات وأنصاره من الحسنات، حيث لم يقدر على الامتناع من قدح الظلمة وأَخَذُ أجزائه عنه، وجَهّلوه بوقت القدح فيه ليتخلص عنه[5]، ثم زعموا أنه أحدث هذا العالم ليخلّص أجزاءه منها[6] بعد أن صار في وثاقها.

هيهات ما أبْعَدَهم عن ذلك، وما أجْهلَ مَن يقدّمونه ويجعلون له كل خير؛ وأول كل خير علمٌ[7]، وقد جهل ما ذُكِر؛ وعِظَم كل خير بقوة، وقد عَجَز من حفظه في أقوى أحواله. ثم إذ كان هو المنشئ للعالم كيف صار أكثر العالم شرًا؟ فهو إذن فَعَل الشر ليتخلص به من وثاق الشر، فكأنه أعان الشر والظلمة، إذ هو عمل ذلك. ثم قد زاد من أجزائها[8] في أجزاء النور

---

١ هم أصحاب الاثنين الأزليين، يزعمون أن النور والظلمة أزليان قديمان. ولهم طوائف كثيرة منها المانوية، والمزدكية، والديصانية، والمرقيونية. انظر: **الملل والنحل للشهرستاني**، ٢٦٤-٢٧٧؛ **وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي**، ١٧٩/١.

٢ ك: كان.

٣ هو ماني بن فاتك الحكيم الذي ظهر في زمان سابور بن أردشير، وقتله بهرام بن هرمز بن سابور، وذلك بعد عيسى ابن مريم عليه السلام. فقد أحدث دينًا بين المجوسية والنصرانية، وكان يقول بنبوة المسيح عليه السلام دون نبوة موسى عليه السلام. وقد حكى عن أبي عيسى الورّاق أنه زعم أن العالم مصنوع مركب من أصلين قديمين، هما النور والظلمة وأنهما أزليان لم يزالا ولن يزالا. وانتشرت تعاليمه في الهند والصين وفارس وبلاد ما وراء النهر وخراسان. راجع حول المانوية بالتفصيل: **المغنى للقاضي عبدالجبار**، ١٠/٥-١٥؛ **وتبصرة الأدلة للنسفي**، ٩٩/١-١٠٠؛ **والملل والنحل للشهرستاني**، ٢٦٤-٢٦٩.

٤ م: مكون.

٥ م: منه. أي من القدح.

٦ ك م: منه.

٧ م: وعلم.

٨ ك م: في أجزائه.

بإحداث العالم، [فزاد أجزاؤها] في أجزاء العالم[1]، فازداد له حَبْسًا وهلاكًا. **ولا قوة إلا بالله.**

{قال أبو منصور رحمه الله:} واختلفت الثنوية في الامتزاج. فمنهم من يجعله للظلمة، لكنهم اختلفوا؛ فمنهم من يحقق له الفعل، ومنهم من يأبى ذلك ويراه كالمنتشر بالطبع، وهي كثيفة ستّارة، والنور رقيق دَرَّاك فيقع فيها، فوقع الامتزاج بذلك. ومنهم من يجعل ذلك للنور.

لكنه كلّه هذيان؛ ما يُدريهم ذلك؟ والأصل فيه أن الظلمة والنور في احتمال التغير والاستحالة، واحتمال التجزء والتبعّض[2]، والحُسْن والقُبْح، والطّيب / والخُبْث وكلُّ شيء [١٧ظ] سواه[3]. فان كانا يرجعان إلى أجزاء العالم فهما يَحْدُثان بحدثه ويفنَيان بفنائه. ثم لا يجوز أن يكون لواحد منهما ألوهية[4] لظهور العجز والجهل بهما، والعالم هو دليل قَوِىّ عليم حكيم، فهما في تلك الجملة.

وبعد، إذ لم يكن واحد منهما قَدَرَ أن ينشئ فعلاً يدل عليه ثبت أنهما مفعولان لا فاعلان. ومما يبيّن أنهما فعلٌ لواحدٍ ما ليس في العالم شيء بجوهره[5] خير حتى لا يكونَ منه شر في وجه أبدًا، ولا شر [حتى] لا يكونَ منه خير في وجه أبدًا؛ ثبت أن إنكار مثله عن الواحد[6] غير ممكن.

ثم الأصل أن الامتزاج لا يخلو من أن يكون شرًا أو خيرًا. فان كان خيرًا لا يخلو مِن أن يكون من الظلمة، فيكون منها الخير وبطل قولهم بالاثنين من حيث لا يكون من الشر خير ولا من الخير شر؛ وإن كان شراً فقد شاركه الخير في القبول فصار شراً؛ وإن كان ذلك من النور فالوجهان قائمان فيه.

مع ما إذ كانا[7] غير ممتزجين فامتزجا، لا يخلو امتزاجهما من أن يكون بأنفسهما فيكونان ممتزجين بالجوهر متباينين به، وذلك متناقض. ولو جاز ذلك لجاز أن يكونا متحركين بأنفسهما ساكنين، حيّين ميّتين، قاعدين قائمين. مع ما يَفْسُد أن يكون التباين لنفسه يقع، ثم امتزاج بما كان به التّباين. ألا ترى أن الأحوال التي تتغير بالأعيان لم يجز وجودها إلا بغير، فكذلك التباين والامتزاج؛ فثبت أنهما بغيرهما امتزجا وبغيرهما كانا متباينين، وذلك يُوجب حدثهما.

---

١ يعني قد امتزج كثير من أجزاء الظلمة في أجزاء النور بسبب إحداث العالم، فصار أكثر أجزاء العالم من أجزاء الظلمة، فازداد هذا الامتزاج للنور حبسًا وهلاكًا.

٢ ك م: التجزئة والتبعيض.

٣ ك م: سواء. أي سوى ما ذكر من الاحتمالات.

٤ م: ألوهيته.

٥ ك: بجوهر.

٦ أي عن الخالق الواحد.

٧ ك: كان.

وبعد، فإنهم يقولون بحرمة الذبائح، وأحَقّ مَنْ يُحلّ هم؛ إذ بها التفريق بين الجسد المظلم وبين الروح المضيىء، وبين النور الجَلِيّ والظُّلْمة السَّتّارة، وبذلك / وصفوا النور بأنه رقيق [١٨و] دَرّاك، وبالرّوح ذلك، لا بالظلمة، فيجب به حِلّ الذبح. ولا قوة إلاّ بالله.

وأصله أنهم ينكرون الشر من جوهر الخير، والخير من جوهر الشر؛ هذا الذي حَمَلهم على القول باثنين.

ثم قد أثبتوا الإقرار بالقتل[١] وبما هو عندهم معصية، فلو كان من غير الذي منه القتل فقد كذب، وهو شر، ولو كان منه فقد صدق بالإقرار بالمعصية. ثبت أن العجز عن إدراك الحكمة في خَلق الشر لا يضطر إلى القول باثنين؛ لما فيه تحقيقه أيضًا. **ولا قوة إلا بالله.**

على أنهم[٢] أحَقّ الخَلق في الامتناع عن النطق بالحكمة أو طلب العلم؛ لأن قولهم: «إن جوهر النور لا يجيئ منه شر قط»، والجهل شر. فإن كان[٣] من ذلك الجوهر فهو عالم بجوهره حكيم به، لا يحتمل الجهل ولا السّفه، والتّعلم وطلب الحكمة حق الجهال بهما. وإن كان من جوهر الشر فانه لا ينجع فيه[٤]؛ لأنه بجوهره لا يقبل ولا يحتمل الخير. وإذا كان كذلك بطلت مناظرتهم ودعواهم الحكمة والعلم. لأن مناظرتهم في ذلك لو كانت مع جوهر النور كان هو عالمًا قبل المناظرة فلا معنى لها. ولو كانت مع جوهر الظّلمة كان غير قابل ولا مستمع له فهو عبث. فلا بد من تحقيق الجهل والعلم في جوهر [كل*] منهما ليصح ذلك المعنى، وفي ذلك جمع الأمرين في أحدهما؛ وذلك المعنى ألزمهم القول باثنين، فبطل بحمد الله.

والأصل فيه أن التكلّم منهم بالحكمة لا يعدو إمّا أن تكلموا[٥] بجوهرهم وهو[٦] يعلم، فيخرج مخرج العبث؛ أو يجهله[٧] [ولا يقبله]؛ وأيّهما كان ففيه ثبات الأمرين من واحد؛ أو [تكلموا] من غير جوهرهم[٨]، فإنه لا يخلو أيضًا من قبول أو عبَثٍ، وأيّهما كان ففي ذلك ما قلنا. **ولا قوة إلا بالله**[٩].

---

١ أي إقرار القاتل بفعله.

٢ ك: على أن.

٣ أي دعوى طلب العلم والحكمة.

٤ أي التعلم وطلب الحكمة لا يؤثر فيه.

٥ ك + من.

٦ أي الجوهر الذي يبحث عنه بكلمة «المكَلّم».

٧ ك م + المكَلِّم. ويبدو أنه لا يستقيم المعنى إلا بحذف هذه الكلمة.

٨ ك م: جوهره.

٩ والأصل في مبدأ الحكمة عند الثنوية يقتضي الآتي: فالتكلّم منهم بالحكمة إما أن يكون بجوهر وهو يعلم بذلك، ففي هذه الحالة يكون عبثًا؛ وإما بجوهر هو يجهل بذلك ولا يقبله. وأيّاً ما كان من الأمرين فينبغي

[١٨ظ] ثم يقال لهم: إذ القول بأنْ لا / يجوزُ أن يكون واحد يجيئ منه خير وشر، ومَن هذا قوله كيف كان [في رأيه] منهما[١] العالَم الذي [توجد فيه الثنوية و] كل واحد منهم هذا وصفه[٢]؟ فينقض[٣] عليهما فعلَهما[٤] ما لذلك ادعى[٥] لهما ذلك. أترى سفهًا أعظم مما عملاهما بأنفسهما أو جهلاً أبيَنَ من ذلك؟ ولا قوة إلا بالله.

فإن قال قائلهم: كيف زعمتم أنه يجوز أن يكون من الحكيم يجيئ فعل السفه؟

قلنا: هذا لا يجيئ ممن هو حكيم بذاته، إنما يجيئ ممن يجهل، كما قلتم في النور من الجهل بعمل الظلمة ونحو ذلك. فأمّا الله سبحانه يتعالى عن ذلك[٦]. لكن قد يجوز أن يكون فَعَل حكمة لا يبلغها[٧] عقل البشر، وإلاّ فهو يَجلّ عن ذلك. وما الحكمة إلا الإصابة: أن[٨] يُوضع كلُّ شيء موضَعه، ويُعطَى كلَّ ذي حظ حَظَّه، ولا يُبْخَس بأحد حقه. وإنما أبَى من يظن بالله أو [لا يعلم] بما يضيف إليه الموحدون ذلك[٩]، لجهلهم بحدود الحكمة ومبلغ الحظوظ، وإيجابهم الحقوق لمن ليست لهم. وسنذكره إن شاء الله في موْضعٍ هو أمْلَك[١٠] به من هذا[١١].

مسألة
[إطلاق لفظ «الجسم» على الله تعالى][١٢]

{قال الشيخ أبو منصور رحمه الله:} ثم القول بالجسم يخرج على وجهين. أحدهما في مائية الجسم في الشّاهِد أنه اسمُ ذي الجهات، أو اسم مُحْتَمِلِ النهايات، أو اسم ذي الأبعاد الثلاثة. فغير جائز القولُ به في الله سبحانه على تحقيق ذلك، لما هي أدلة الخلق وأمارة الحدَث؛ اذ ذلك

= الاعتراف بوجود خاصتين أي وجود علم وجهل في شخص واحد. وإذا كان التكلّم منهم بجوهر غير جوهرهم، فهذا لا يخلو من أن يكون إما من جوهر الشر الذي لا يقبل العلم والحكمة، وإما من جوهر النور الذي في خاصيته قابل للعلم والحكمة، فيقتضي العبث. وأيّاً ما كان الأمر فالنتيجة ستكون ـ كما قلنا ـ في شكل «اجتماع خاصتين في جوهر واحد».

١ أي من النور والظلمة.

٢ أي كل واحد منهم وصفه أن يجتمع فيه الخير والشر.

٣ م: فينتقض.

٤ أي على خالق الخير وعلى خالق الشر.

٥ أي ادعى المانوي.

٦ ك هـ + أي عن فعل لا يكون حكمةً أصلاً.

٧ ك: لا يبلغه.

٨ م: [في] أن.

٩ ك هـ + يعني يظن بالله وليس له علم بالربوبية على سبيل الحقيقة والمعقول بأي شيء يصفه الموحدون.

١٠ ك هـ + أليق.

١١ ك هـ + شرح هذا المعنى.

١٢ م: [لا يجوز إطلاق لفظ «الجسم» على الله تعالى].

معنى الأجزاء والحدود التي هُنّ آيات الحدث، وقد بيّنا أنْ ليس كمثله شيء، وفي ذلك إيجاب جعله كأكثر الأشياء.

وإن كان على التسمية به بلا تحقيق ما ذكرنا خرج الاسم عن المعروف به، فبطل تعرّف ذلك من جهة العقل والاستدلال. وحقه السمع عن الله بأن الجسم[1] من أسمائه، ولم يرد عنه ولا عن أحد ممن أُذِن لأحد تقليدَه، فالقول به لا يسَع، ولو وسع بالنَّحْت[2] / [١٩و] من غير دليل حسي أو سمعي أو عقلي لوسع القول بالجسد والشخص ـ وكل [ذلك] مُستَنكَر بالسمع ـ ولَيسَعُ القول بكل ما يُسمّى به الخَلْق، وذلك فاسد.

وأما [الثاني فهو][3] أن يكون الجسم ليست له مائية تُعرف [بها] سوى الإثبات، فيجوز القول به[4] لو لم يكن[5] يُراد به غيره؛ لكنه لا أحد يجعل الجسم من أسماء الإثبات؛ إذ لا يُسمّى به الأعراض والصفات على احتمالها اسم الإثبات، لذلك بطل القول به.

فإن عُورضنا باسم «الفاعل» أو «العَالِم» ونحو ذلك؛ قيل: له جوابان؛ أحدهما أنّا لو لم نعقل معنى هذا لكان يجوز التسمية به بما ثبت في السمع، ولم يثبت في الأول[6]، لذلك اختلفا. والثاني أن معنى «الفاعل» و«العَالِم» كان معقولا في الشاهد، وليس ذلك من أدلّة الحدَث، ولا مما في المعروف من معناه دليله[7]، وقد احتمل وصف الله به؛ لذلك لزم القول به على نفي الشَّبه ـ شَبَه الخلق ـ عنه. وبالله التوفيق.

فإن قيل: لم لا قلت بأنه بما سُمّي به فاعلا كان جسما، وكذلك القادر والعَالِم؛ إذ لا أحد في الشاهد سُمّي به إلا وهو جسم؟

قيل: لا سُمّي بذلك في الشاهد لأنه جسم، لوجُودنا أجسامًا لا تسمّى به؛ فلذلك لم يلزم به القول. على أنّا بيّنا الوجوه التي أحقَّت التسميةَ بما سُمّي [به]: من السمع والعبرة[8]، ولسنا نجد ذلك في الذي عارض به. ولو جاز ذا[9] ليجوز للآخر[10] أيضا أن يقابلنا بمثله في الجسد والشخص ونحو ذلك. مع ما كان اسم الجسم غير واقع في الشاهد على ما لا يحتمل التجزئة

---

١ ك: إن الجسم؛ م: إن الجسم [ليس].

٢ ك هـ: النحت الجزاف، وهو من ألفاظ المتكلمين. وهذا يعني أنه لو جاز إضافة اسم الجسم إلى الله تعالى بالطبع من غير روية.

٣ م: [وثانيهما] أن؛ م هـ: في الأصل وإما أن.

٤ يعني في خلق الله تعالى.

٥ م ـ يكن.

٦ أي لم يثبت السمع في الجسم.

٧ أي لا يعرف من معاني «الفاعل» أو «العالم» ما يدل على الحدث.

٨ ك هـ: الاستدلال.

٩ م: لنا.

١٠ ك م: الآخر.

والتبعيض من نحو العَرَض والفعل والحركة والسكون، ثبت أنه اسمُ ذي أجزاء[1] كالطول[2] والعَرْض[3] و[اسم] المؤلَّفِ. ولو لم يبطل القول بالمؤلَّف [في حق الله] لما يدل ظاهره على فعل به[4]؛ إذ لو بطل [هذا الحكم] ليبطل القول بموجود بذاته في الأزل[5]. ولو كان كذلك ليجوز القول [فيه تعالى] بطول[6] / وجسد ولون وطعم ونحو ذلك؛ لما ليس في[7] الظاهر إلا ذلك، [١٩ظ] فإذ لم يجز ـ لما في الحقيقة إيجابه وإن لم يكن في اللفظ دليله ـ فمثله في الجسم. **والله الموفق.**

[إطلاق لفظ «الشيء» على الله][8]

فإن قيل: إذ قلتم: «شيء لا كالأشياء»، لِمَ لا قلتم: «جسم لا كالأجسام»؟

قيل له: لأن السبب الذي أَلزَمَنا القول بالشيء لم يوجد في الجسم، لذلك لم نقل.

وبعد، فإنه لا يخلو فيما يريد إلزامَنا [من القول بالجسمية*] من أن يُلزمنا بقولنا بالشيء. فوجدنا أكثر الأشياء ـ وهي الأعراض والصفات من غير لزوم القول فيها بالجسمية ـ يمنع ذلك. وإن كان يريد [إلزامنا] بقولنا[9]: «لا كالأشياء» فليس هو حرفَ الإثبات ليدُلَّ على مائية المثبَت، فلا وجه لهذا السؤال. وهو كمن يقول: إذ جاز أن يكون شيئًا لا كالأشياء لِمَ لا جاز أن يكون إنسانًا لا كالناس؟

{قال الشيخ رحمه الله:} فجواب مثله أن يقال: لأنه[10] ليس بجسم فيقال: جسم لا كالأجسام[11]؛ وليس هذا النوع بمعارضة إنما هو مُحاكمة؛ ونحن لا نملك إيجاد [الصفات] للإله[12] حتى نقابَلَ بمثل هذا فيقالَ لنا: إذ جعلتم ذا لِمَ لا جعلتم ذا، بل يتعالى عن الجَعْل على جهة[13]، بل يوصف بما هو عليه. **ولا قوة إلا بالله.**

ثم المعارضة عند التحصيل يتناقض[14]؛ لأنه قال: إذ قلتم: «شيء لا كالأشياء» لِمَ لا قلتم: «جسم لا كالأجسام»؟ فإذا قلنا: «جسم»، يصير قولنا: «شيء لا كالأشياء» [هو] «شيء لا

---

١ م: ذي الأجزاء. ٢ م: كالطويل. ٣ م: والعريض.

٤ أي لو فرض أنه لم يبطل القول بأنه تعالى مؤلف فلا يدل أيضًا ظاهر لفظ الجسم المضاف إلى الله على أيّ فعل به تعالى.

٥ لأنه يجب على هذا القول أن يكون جسمًا مؤلفًا، والمؤلف لا يكون قديمًا.

٦ ك م: بطويل. ٧ م ـ في.

٨ م: [يجوز إطلاق لفظ «الشيء» على الله].

٩ ك: كقولنا. ١٠ ك: إذ.

١١ ك ـ (ليس بجسم فيقال: جسم لا كالأجسام) صح هـ.

١٢ ك م: الإله. ١٣ أي على صفة مخيّلة من العباد. ١٤ م: تناقض.

كبعض الأشياء»؛ إذ الجسم أحد قسمي الأشياء، وفي ذلك بطلان القول بجسم لا كالأجسام. **ولا قوة إلا بالله.**

{قال أبو منصور رحمه الله:} ثم معنى قولنا: «شيء لا كالأشياء» هو إسقاط مائية الأشياء[1]. وهي نوعان: عين وهو جسم، وصفة وهي العَرَض[2]، فيجب به إسقاط مائية الأعيان وهي[3] الجسم، والصفاتِ وهي الأعراض، فإذا أزَلْنا ذلك المعنى الذي هو جسم من الأعيان أبطلنا الاسم الذي هو لذلك المعنى، كما إذا أزلنا / معنى التشبيه من الإثبات ونَفْيِ [٢٠و] التعطيل أبطلنا القول به[4]. **ولا قوة إلا بالله.**

ولنا في القول بالشيء عبارتان:

١ ـ إحداهما أن يُجعل[5] الشيء اسمًا، والموافقة في الأسماء لا توجب[6] التشابه، لِما قد يُستعمل في موضع نفي الموافقة في المعنى، نحو أن يُقال: «فلانٌ واحدُ عصره وواحد قومه»[7]، على نفي أن يكون له فيهم نظير أو شبيه من الوجه الذي أُريد، وإن كانوا جميعًا في تسمية الواحد شركاء؛ ولو كانت الموافقة في الاسم توجب التشابه لا يحتمل استعماله في موضع إرادة نفي الموافقة. وكذلك نجد قول «كفر» و«إسلام» على تحقيق الـ «اسم» لكل واحد منهما، والموافقةُ من حيث القول، ولكن المعنى متناقض؛ وكذا ذلك في الحركات والأفعال ونحو ذلك.

ودليل إثبات القول بـ «الشيء» وجهان:

أ ـ أحدهما السمع من قوله: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى، ١١/٤٢]، ولو لم يكن هو شيئًا لم يُنْف عنه شيئية الأشياء باسم الشيئية؛ إذ الشيء في التحقيق خلاف ما لا يحتمل القول بالشيء[8]. وكذلك قوله: ﴿قل أيّ شيء أكبر شهادة قل الله شهيد﴾ [الأنعام، ١٩/٦]، فلو لم يكن يقع عليه اسم الشيء لكان لا يحتمل تضمنه[9] ذلك القول حتى يُنسبَ إليه.

ب ـ وأما العقل فهوأن الشيئيّة اسم الإثبات لا غيرُ في العُرْف، إذ القول بـ «لا شيء» نفيٌ

---

١ أي عن الله تعالى. ٢ م: عرض. ٣ ك م: وهو.

٤ يعني إذا أزلنا معنى التشبيه من إثبات الصفات إلى الله تعالى وأزلناه أيضًا من نفي تعطيل الذات عن الصفات، لأنا لا نقول بالتعطيل بل ننفيه، نكون قد أبطلنا التشبيه، فإذن لا يوجد شيء يسمى تشبيهًا، لأنا قد نفيناه؛ فكذا القول بـ «جسم لا كالأجسام».

٥ ك ـ (أن يجعل) صح هـ. ٦ ك: لا يوجب.

٧ ك هـ + أي يطلق عليهما لفظ القول ولا يلزم المشابهة.

٨ أي لا يمكن أن يبحث عن موجود بلفظ «شيء» إذا لم يكن محتملا به.

٩ أي تضمن قول الله.

إذا لم يُرَدْ به التصغير[١]، فثبت أنه اسم الإثبات ونفيِ التعطيل. فإن كان قوم لا يعرفون أن معنى «الشيء» [هو] الإثبات والخروج من التعطيل يَتّقي[٢] عن ذلك بينهم كراهة أن يعتقد قلوبهم معنىً مكروهًا، ويقول[٣] بالهستيّة، فانه أوضح في معنى الإثبات، وإن كانا واحدًا عند أهل العلم بهذا اللسان. مع ما كان القول بـ«لا شيء» يستعمل في نفي الحقيقة أو تصغير الثابت، فثبت أن القول بـ«الشيء» إنما هو في إثبات الذات وتعظيمه، / والله حقيق[٤] لذلك. والقول [٢٠ظ] بـ«لا جسم» لا يوجب واحدًا منهما؛ فكذلك القول بـ«الجسم» ليس فيه تثبيت واحد مما يُحمد وجوده أو يُعظَّم؛ لذلك اختلفا. وعلى ذلك القولُ بـ«لا عالم ولا قادر» اسم ينفي العَظَمة والجلال، فمثله في العَالِم والقادر إيجاب الوصف بالعظمة والجلال. **وبالله التوفيق.**

فإنه في الشاهد لا يُفْهم مِن قول الرجل «شيء» مائية الذات، ولا من[٥] قوله «عالم وقادر»[٦]، وإنما يفهم من الأول الوجود والهستيّة، ومن الثاني أنه موصوف بالصفة[٧]، لا أنّ فيه بيان مائية الذات، كقول الرجل «جسم»، إنه ذكر مائيته[٨] [من] أنه ذو أبعاد أو ذو جهات أو محتمل للنهايات وقابل للأعراض، وكذا ذا في «الإنسان» وسائر الأعيان. **ولا قوة إلا بالله.** وبعد، فإن القول بهذا كله واجب بما ثبت في السمع التسميةُ به. **وبالله التوفيق.**

{قال [أبو منصور*]:} والأصل في حرف التوحيد أن ابتداءه تشبيهٌ وانتهاءه توحيد، دفعتْ إلى ذلك الضرورةُ؛ إذ بالمدرَك المفهوم يُستَدلّ على ما قصُرَت الأفهام من إدراك ما [جلّ] عن الأوهام، نحو ما يدرَك ثواب الآخرة وعقابها بلذّات الدنيا والأذيّاتِ التي فيها[٩]. وكذا وُصِف الله تعالى بالمدرَك[١٠] من خَلْقه للدلالة والعبارة، فقيل: «عالم» و«قادر» ونحو ذلك؛ إذ في الإمساك عن ذلك تعطيل، وفي تحقيق المعنى الموجود في خَلْقه تشبيه، فوُصل به «لا كالعلماء»[١١] ونحوه، ليُجعَل نفيُ التشبيه ضمنَ الإثبات. فهذا فيما ألزمتْ ضرورةُ العقل القولَ به والسمعُ جميعًا. فأمّا ما لا سَمْع فيه ولا في العقل احتماله فالتسمية به جرأة عظيمة. **ولا قوة إلا بالله.**

٢ ـ وجواب آخر، أن «الشيء» ليس باسم؛ لأن لكل اسم خاصيّةً إذا ذُكرت أعلمت

---

١ ك: الصغير. ٢ أي عالم الكلام. ٣ م: ويقولون.
٤ ك + والله حقيق. ٥ ك: ولا في.
٦ م + الصفة؛ م هـ: غير موجودة في الأصل، وأضافها الناسخ على الهامش وبها يستقيم المعنى.
٧ ك ـ (بالصفة) صح هـ؛ م ـ بالصفة.
٨ م: مائية. ٩ أي في الدنيا. ١٠ ك: المدرك.
١١ أي يقال في وصف الله تعالى: «عالم لا كالعلماء» و«قادر لا كالقادرين» ونحو ذلك.

مائيته[1]، نحو أن يُقال: «ما الجسم؟»، فتقول[2]: / «ما له أبعاد ثلاثة»؛ و«ما الإنسان؟» فتذكر[3] [٢١و] حدَّه المعروف في الشاهد منْ «الحيّ الناطق الميّت» أي المحتمل لذلك. وكذلك كل جوهر له حدّ يُذْكر باسم الخاصيّة له. وعلى ذلك «عالم» و«قادر»[4] لا يُذكر خاصيته بحرف يَحُدّ ذاته أو يُعْلِم مائيته، إنها يُذكر ارتفاع الخفاء[5] عنه وتأتّي الأشياء له، ولا يُذكر[6] مائية ذاته. فجائزٌ القولُ بذلك [في حق الله]؛ وليس في ذلك حرف التشبيه في مائية الذات؛ فخُشِيَ أن يفهم غيريّة العِلم والقدرة[7]، كما هما في الشاهد، فقيل: لا كغيره ممن ذُكِر، ليُعْلَم أنه بذاته عالم قادر لا بغيره[8]. **وبالله التوفيق.**

{قال أبو منصور رحمه الله:} وسُئل واحد عن معنى «الواحد» فقال[9]: ينصرف على أربعة: كلٌّ لا يحتمل التّضعيف، وجزء لا يحتمل التنصيف، والذي بينهما يحتمل الوجهين، لارتفاعه[10] عمّا لا يتنصّف وانحطاطه عما لا يتضعّف، إذ لا شيء وراء الكُلّ؛ والرابع هو الذي قام به الثلاثة[11]؛ هو، ولا هو هو، أخْفَى مِن هو[12]؛ والذي انخرس عنه اللسان، وانقطع دونه البيان، وانحسرت عنه الأوهام، وحارت فيه الأفهام، فذلك الله رب العالمين.

ومن أحبَّ أن يقول في الله بـ«الجسم» على التحقيق مع ما[13] بيّنا من معاني الأجسام التي هي محل للأعراض[14] محتملة[15] للنهايات ونحو ذلك يجب أن يُكَلَّم في معاني خلق الأجسام المشاهدة؛ إن أمكن تثبيته من كل جهة من جهاته، من حيث تلك الجهةُ فالقول به في الله محال فاسد[16]، لأنه وصفٌ له بما قام دليل حَدثِه، وإن كان لا يتهيأ إيجابه[17] فحقّه التسمية[18]، إن[19] ثبت قيل به، وإلاّ لا. **ولا قوة إلا بالله.**

---

١ ك م: مائية الشيء.
٢ م: فنقول.
٣ ك: تذكر؛ م: فنذكر.
٤ م: عالم قادر.
٥ م: الجفاء.
٦ م: ولا تُذكر.
٧ أي كون العلم والقدرة بالغير، لا بالذات.
٨ م: أن بذاته عالم لا بغيره قادر.
٩ ك م: قال.
١٠ م: كارتفاعه.
١١ أي وُجد بإحداثه.
١٢ أي إنه هو الخالق الوحيد؛ غير أنه ليس هو الوحيد الذي يُعرَف هويته، ومائيته أخفى من أن يُعرَف.
١٣ ك: ما؛ م: مما.
١٤ م: الأعراض.
١٥ م: المحتملة.
١٦ أي إضافة أية جهة من جهات الأجسام أو معنى من المعاني إلى الله تعالى محال.
١٧ أي إن كانت صفة المخلوقية غير راجعة إلى الذات الإلهية.
١٨ أي بحسب اللغة.
١٩ م: وإن.

مسألة

[في صفات الله تعالى][1]

{قال أبو منصور رحمه الله:} ثم الوصف لله بأنه قادر عالم حيّ كريم جواد، والتسمية بها / حقّ من السمع والعقل جميعًا. [٢١ظ]

فالسمع ما جاء به القرآن وسائر كتب الله، وسَمَّى بالذي ذكرتُ الرّسل والخلائقُ كل منهم. إلا أن قومًا وجّهوا تلك الأسماء إلى غيره[2] ظنّاً منهم أن في إثبات الاسم تشابهًا بينه وبين كل مسمّى. ولو كان به ذلك لكان بنفي التعطيل ذلك، وبنفيه[3] أيضًا تشابه بينه وبين ما لا يدخل تحت اسم، وهو ما ليس [بموجود][4]. ولكن قد بيّنا بُعْد التشابه لموافقة الاسم. فهو مسمّى بما سَمَّى به نفسه، موصوف بما وصف به نفسه.

والعقل يوجب ذلك، لأن الله سبحانه إذ ثبت عنه مُخْتَلِفُ الخلق بجوهره وصفاته[5] دلّ [على] أن فعله ليس بفعل الطباع بل هو فعل الاختيار.

وأيضًا إن اتساق الفعل المتوالى ـ بلا فساد يظهر، ولا خروج عن طريق الحكمة ـ يُثبت كون المفعول بالاختيار من الفاعل، فثبت أن الخلق كان بفعلِه[6] حقيقة. **ولا قوة إلا بالله.**

وأيضًا إن الله تعالى إذ أنشأ غير[7] شيء [واحد] ثم أفناه، وفيه[8] أيضًا ما قد أعاده نحو الليل والنهار، ثبت أن فعله بالاختيار؛ اذ[9] تحقّق به إصلاح[10] ما قد أفسده، وإعادة ما قد أفناه، وإيجاد المعدوم، وإعدام الموجود، فثبت أن طريق ذلك [هو] الاختيار؛ إذ من كان الذي منه يكون بالطبع لا يجئ منه نفي ما يوجِد، وإيجاد ما يعدمه. **ولا قوة إلا بالله.**

وأيضًا إنّا قد بيّنا حدث العالم لا من شيء، وذلك نوعُ ما لا يبلغه إلا فعْل مَن هو في غاية معنى الاختيار. وما يكون بالطبع فحقه الاضطرار، ومحال أن يكون مَن يبلغ شأنه إلى إنشاء الأشياء لا من شيء، ثم يكون ذلك بالطبع. مع ما كان وقوع الشيء بالطبع هو تحت قهرِ آخرَ، وجَعْلَه[11] بحيث يسقُط عنه الإمكان، وذلك آية الحدَث وأمارة الضعف، جَلّ ربّنا عن

---

١ م: [في صفة الله تعالى].
٢ ك هـ: أي غير الله.
٣ أي بنفي التسمية.
٤ م: [كذلك].
٥ أي إذا ثبت أن الله خلق الأشياء المكوّنة من الجواهر والأعراض التي تتميّز بميزات وخاصيات متفرقة.
٦ ك: يفعله.
٧ م ـ غير.
٨ أي في العالم.
٩ ك: اذا.
١٠ ك م: صلاح.
١١ يعني حدوث الشيء بالطبع يجعل خالقه تحت قهر خالق آخر ويجعله أيضًا بحيث يسقط عنه إمكان الخلق بذاته.

ذلك / وتعالى. مع ما جرى التعارف المتوارَث من الخلق بالدعوات والتضرع إلى الله تعالى [٢٢و] بالفرَج، وأنه قهر كذا ونصر كذا، وأعان فلانًا وخذل فلانًا، وأن كل ذي قوة[١] يفعل بقوة أنشأها. ولا يَنال[٢] شيء من ذلك بالمضطر، ولا يَرغب فيه؛ دل ذلك على أن العالم باختياره.

فإذا ثبت الاختيار ثبتت له القدرة على الخلق والإرادةُ، لكونه على ما هو عليه[٣]؛ لأن من لا قدرة له يخرج الذي[٤] يكون منه مضطربا فاسدًا، ولا يملك[٥] الشيء وضدَّه. فثبت أن ما كان منه، بقدرةٍ كان واختيارٍ؛ وذلك أماراتُ الفعل الحقيقيةُ[٦] في الشاهد الذي هو أصل للعلم بالغائب. **ولا قوة إلا بالله.**

وعلى ما ذكرنا من تواصل الفعل ـ أعني الواقع به بالفعل[٧] ـ وتتابعه محكمًا متقَنًا هو الدليل [على] أنه كان فعْلُه على العلم به. **ولا قوة إلا بالله.**

وأيضًا إنه إذ خرج كل الجواهر التي لا يمتحن[٨] في مصالح الممتحَنين، وخلْقُ كل شيء أريد به البقاء مع خلق ما به بقاؤه، عُلِمَ أنه كان بمن يعلم كيفية كل شيء وحاجته وما به القوام والمعاش. **ولا قوة إلا بالله.**

وأيضًا إن الله سبحانه خلق الخلق خلقًا دلّ على حدثه، وعلى أن له محدِثًا، وعلى وحدانية محدثه؛ فلولا أن علِمَ بالخلق ـ يَعلم أنه إذا خَلَق على ما خَلَق كان فيه دليلُ العلم به وبخلقه[٩] ـ لا يُحتمَل أن يخرج على ذلك خلقُه. **وبالله التوفيق.**

وعلى ذلك مجيئ الرسل بالأمر الذي لو اتبعوا وعملوا بما جاءوا به[١٠] ما احتُمل الخلاف ولا التفرق[١١] ولا الفساد[١٢]؛ فلولا[١٣] عِلْمه أمكنه[١٤] متفرقة[١٥].

---

١ ك هـ: أي المخلوق.
٢ أي لا يتأتى.
٣ أي إن العالَم يحتفظ باستمرار دائم على النظام السائد فيه.
٤ ك + به.
٥ أي من لا قدرة له.
٦ ك: الحقيقة.
٧ أي الواقع بالله بالفعل في الشاهد.
٨ أي لا يمكن أن تجرّب وتنظّم.
٩ أي إنه يعلم إذا خلق الخلْق ففيه دليل على وجوده وعلى ظاهرة الخلْق والمخلوقات.
١٠ أي لو اتبع الناس أو أمم الرسل وعملوا بما جاء به الرسل.
١١ ك م: ولا التفريق.
١٢ ك: ولا فساد.
١٣ م: لولا.
١٤ م: أمكنة.
١٥ أي لو كانت أفعال الله بالطبع لا بالعلم لكان في اتباع الناس وعملهم بالأمر الذي جاء به الرسل يحتمل الخلاف والتفرق فيما بينهم.

[التكوين]

كذلك، قول من قال: «كان الله ولا خلْقَ، ثم كان الخلق بلا تكوين، هو غير الخلق» كقول مَن ذَكر ـ بلا غير المضاف إليه ـ العالَمَ[1]. والله الموفق.

[٢٢ظ] على أن قول / مَن نَسب [الخلق] إلى الطبائع والأغذية أحقُّ ـ إذ في ذلك إثبات أمر كان به غيرها ـ من قول مَن يجعل الخلق لله بعد أن لم يكن بلا شيء من الله سوى كون الخلق، فيكون للنّسبة منهم[2] تحقيق، وليس من هؤلاء تحقيق. ولا قوة إلا بالله.

وكذلك لا يوجد في الشاهد قادر غير ممنوع لا فِعل له، وقادر على الكلام لا كلام له؛ والشاهد هو دليل الغائب، فلزم ذلك فيه. وبالله التوفيق.

مع ما قد يوصف الخلق بالفساد والشر والقبح والسوء؛ فلو كان لذاته فعلَ الله لكان بذلك كله موصوفًا مُسمىً، فيقال: مفسد شرير، قبيح الفعل سيّئ العمل. فإذا كان الوصفُ بهذا والتسميةُ كفرًا، ثبت أن الذي سُمّي به ووُصِف هو غير هذا[3]. وبالله النجاة. [و] على ذلك الوِلاد والطاعة والمعصية والكسب لو كان في الحقيقة له لسُمّيَ[4] به. ولا قوة إلا بالله.

وأيضًا إن الله تعالى إذ لم يجز منه الفعل في الأصل ثم جاز؛ فإمّا أن يكون لايجوز لنفسه فيجب أن يكون كذلك أبدًا، أو لغيره وهو الذي عنه السؤال. وإذ ثبت أنه «لا لنفسه يجوز» غير فاعل، فهو لنفسه فاعل[5]. والله الموفق.

وقال بعض من يزعُم أن الخلق هو فعل الله في الحقيقة: إنه كالصلاة وهي فعل العبد[6] في الحقيقة. {قال أبو منصور رحمه الله:} وذلك وهم؛ إذ ذلك اسم[7] لفعله في الحقيقة. ثم لم يدلّ على أن الخلق هو في الحقيقة فعْله[8] ليُسَلَّم له. علَى أنّا[9] قد بيّنا من حق التسمية به ما يُبيّن إحالة ذلك.

فإن قيل: إذ وُصِف الله بالتكوين في الأزل لِمَ لا كانَ المُكوَّن؟

قيل: لِما كوّن[10] لتكون[11] الأشياء على ما تكون، وذلك نحو القول بالقدرة على الأشياء

---

١ يعني كقول من ذكر العالَم ولم يضفه إلى خالقه.

٢ أي من الطبائعيين. ٣ وهو صفة التكوين. ٤ ك: فسُمّيَ.

٥ يعني إذا ثبت أن الله لا يجوز أن يكون لنفسه غير فاعل فقد تبين أنه فاعل لنفسه.

٦ م ـ العبد.

٧ ك م + هو اسم. ويعني ذلك أن الخلق اسم لفعل الله في الواقع؛ وذلك يعني: اسم الصلاة اسم لفعل الله في الحقيقة.

٨ أي لم يدل اسم الصلاة على أن الخلق فعل العبد في الحقيقة.

٩ ك: على أن. ١٠ أي لِما اتصف الله سبحانه بالتكوين. ١١ ك م: ليكون.

والإرادة لها والعلم بها ليكون كل شيء في وقته. والحدثُ على الذي يكون لا على العِلم به؛ وإن / كان الذي يكون يَكونُ[1] من بعد في حَدّ الكائن[2]، من غير تغيّر العلم به والقدرة عليه. [٢٣و]

والأصل أن الله تعالى إذا أُطلق الوَصْف له [و] وُصِف بها يُوصَف من الفعل والعلم ونحوه يَلزم الوصف به في الأزل. وإذا ذُكر معه الذي هو تحت وَصْفه به من المعلوم والمقدور عليه والمراد والمكوَّن يُذْكر فيه أوقات تلك الأشياء[3] لئلا يتوهّم قِدَم تلك الأشياء. **ولا قوة إلا بالله.**

دليل الأول ما سبق له [من] الوصف. ودليل الثاني أنه إذا لم يذكر وقت المفعول به يومئ قِدم المفعول أو الجهلَ به في غير وقته، وكذلك [يومئ] العجزَ. لأنه إذا قيل: «هو مُكَوِّنٌ للساعة» يومئ أنه كَوَّن ليكون في هذه الساعة؛ وكذلك العلم به[4] والقدرة عليه والإرادة[5]. **ولا قوة إلا بالله.**

ولفعل القيامة والفناء معنى آخر، [هو] أن السائل عنها[6] [بـ] «أنه يفعل الساعة»، لا يخلو من أن يريد جعْل هذه الساعة وقتًا للقيامة، أو لتكوين الله القيامة. فالأول محال، لِمَا ليست [كذلك*]. والثاني فاسد لِمَا فيه جَعْل الوقت للتكوين، وذلك أمارة الحدث.

فإن قيل: في التكوين ولا مُكوَّنَ إثبات العجز. قيل: إنما يكون ذلك لو كان التكوين ليكون لوقت فلم يكن؛ وكذلك في الإرادة والعلم به، إذا لم يكن [فهو] جهل واضطرار. فأما ليكون للوقت الذي يكون فيه فلا، على ما بيّنا من العلم. وعلى ذلك السمع والبصر والكرم والجود، إنه موصوف [بها*] في الأزل وإن كان ما يَسمع ويُبصِر وما ذُكِر حادثًا[7]. وعلى ذلك جرىٰ الحدوث[8]. ولا بد من ذكر الوقت للمسموع عند ذكر الأمرين، فمثْله الأول[9]. **ولا قوة إلا بالله.**

والأصل أن الذي لا يعدو الواقعَ بفعله وقتَ الوصف له بالفعل [فله] وصفُ عجزٍ[10]،

---

١ م - يكون.

٢ أي مثل كل شيء مكوَّن.

٣ يعني بأن يقال: «في أوقاتها».

٤ ك: بها.

٥ يعني يجب أن يقال: هو مكون ذلك الشيء في وقته وقادر عليه في وقته ومريده في وقته.

٦ م + [أن أراد].

٧ ك م: حادث.

٨ أي إن العادة الإلهية في الخلق تجري على هذه السنة.

٩ يعني إذا ذكر الله تعالى بصفة التكوين أو العلم أو الإرادة ونحو ذلك وذكر معه مفعوله يلزم أيضًا أن يذكر بالمسموع يعني بالمذكور وقته لئلا يتوهم قدمه أو يتوهم عجز الله جل شأنه.

١٠ أي إن مَن وُصف بتحقيق فعلٍ ما، فعدمُ تعدّيه الواقعَ بهذا الفعل وكونه غير قادر على تحقيقه قبل وقوعه يعتبر أمارة واضحة على عجزه.

[٢٢٣ظ] والذي يعدوه ويقع عنده [فله] وصف قُدْرة؛ كمن / يكون منه فعل الشيء وضدُّه المتمكَّن منه، إنه[١] أتم[٢] من جهة فعله و أجدّ[٣]. وكذلك من لا يعدو[٤] فعْلُه حيِّزَه هو دونَ من يقع فعلُه في كل حيز. كذلك وصْف الله بالذي ذكرتُ، إذ هو وصف التمام. مع ما لا يقع فعل العبد لغير وقته لأنه عن شغله بالفعل يكون وبالآلات، والله سبحانه بنفسه يفعل؛ وذلك كما عَلِم سبحانه بذاته وقدر بذاته، وكل مَن سواه [يقدر ويفعل] بغير الذي[٥] لولا ذلك ما قام به فعل، والله هو ينشئ مِن لا شيء؛ لذلك بطل التقدير بالذي قالوا.

وعلى مِثْل ما ذكرْتُ أمر القدرة والإرادة وجميع ما بيّنا.

ودليل آخر أنه يوجد من العبد الفعل المتولّد. يقع بعد[٦] الفراغ[٧] بأوقات، كالرمى والجنايات، يستحق اسمَ القاتل والجاني والمصيب بعد انقضاء حقيقة فعله. فمثله مستقيم من الله وإن كان لا يوصف فعله بالطباع والتولد؛ لِمَا أن خروج أحد الوجهين في الشاهد لم يمنع من تحقيق الفعل[٨]، فمثله في الغائب وإن لم يكن من ذلك الوجه[٩]. على ما بيّنا من ثبات[١٠] شيء ليس بجسم، على جواز القول في الله بالشيء وإن لم يكن عَرَضًا، وكل شيء في الشاهد غير جسم فهو عَرَض بحق الوجود لا أنّ ذلك اسمه؛ فمثله الأول[١١]. **ولا قوة إلا بالله.**

وأيضًا إن الذي قالوا[١٢] أمارةُ العجز، إذ لا يقدر العبد على ما لا يتحقق مفعولُه معه، كما لا يقدر عليه دون استعمال نفسه بالتحريك والتسكين. **ولا قوة إلا بالله.**

وبعد، فإنه لا أحدَ أبيَ القول بأنه مأمور منهيٌّ في وقته من غير مجيئ أمرٍ في هذا الوقت، وكذلك الوعد والوعيد، فيصير بالمُنْزل على رسول الله ﷺ هو للحال مأمورًا منهيًا. ما ينكر[١٣] أن يكون هو[١٤] للحال كائنًا[١٥] بالتكوين في الأزل. وكذلك الله سبحانه يوصف بكل كائن أنه

---

١ ك: اية.
٢ كلمة [أتم] غير منقوطة في نسخة «ك».
٣ ك: واحد؛ م ـ وأجدّ.
٤ ك: لا يعد.
٥ م + [ذكرت].
٦ ك ـ [بعد] صح هـ؛ م ـ بعد.
٧ م + بعده.
٨ ك: العقل. يعني وقوع الفعل في الشاهد ـ فيما يبدو واضحًا ـ يكون إما بطريق الطباع أو التولد؛ غير أن هذه الظاهرة لا تمنع إضافة الفعل إلى فاعله الحقيقي.
٩ يعني بالطباع أو التولد.
١٠ م: اثبات؛ م هـ: في الأصل ثبات.
١١ يعني هذا الاختلاف الحاصل بين الشاهد والغائب في التسمية بالشيء موجود مثله في مسألة تحقق الفعل أولا ثم تظاهره، وهي مسألة قدم صفة التكوين وتحقق الخلق فعلاً.
١٢ يعني إن الذي قالوا من نفي صفة الخلق أو التكوين أو نفي قدمه.
١٣ أي لا يستطيع أو لا يليق أن ينكر.
١٤ م ـ هو.
١٥ أي موجودًا ومخلوقًا.

عالم به كائنًا، وإن كان / يُوصف من قَبْل بعلمه، والكون والحدَث كله على الكائن دونه. **وبالله التوفيق**. [٢٤و]

على أن معنى التكوين، وإن كان لا يبلغه فهم البشر، لأمكن الأداءُ بأيسر قول يحتمله: من القول بـ﴿كُنْ﴾[1]. كلُّ شيء على ما عَلم أنه يكون فيكون به، مُكَوِّنًا كلَّ شيء على ما عليه كونه في وقت كونه من غير تكرار[2]. وفيه[3] يدخل الأمر كله والنّهى والوعد والوعيد، ويصير إخبارًا عن كائن وعما يكون، على اختلاف أحوال الكائنات بأوقاتها وأمكنتها أبدًا؛ لكن وُسْع الخلق لا يحتمل دَرْك التكوين الذي لا يُشغل ولا يَتعب. **ولا قوة إلا بالله**.

وهذا باب لو استُقْصى فيه لشُغل عن بلوغ النهاية إلى[4] المقصود، ونرجو أن يكون فيما أشرنا إليه مَقنعٌ لذي اللّبّ والفهم.

مسألة
[آراء الكعبي في صفات الذات وصفات الفعل والرد عليها*]

ونذكر بعض ما ذكر الكعبي لتعلموا مبلغه في معرفة الله والعلم به، فيكون [في ذلك] الإحاطةُ بمبلغ مذهب الاعتزال؛ إذ هو عندهم كان[5] إمام أهل الأرض. **ولا قوة إلا بالله**.

قال: ما احتمل اختلافَ الحال والشخص فهو صفة الفِعل، نحوَ القولِ: «يرزق فلانًا»، و«يرحم في حال ولا يرحم في حال»، وكذلك [صفة] الكلام [في الأحوال] ومثله في الأشخاص. ومثله في القدرة والعلم والحياة لا يُحْتَمل[6]، فهو صفة الذات. والثاني[7] قال: كل ما يقع عليه القدرة فهو صفة الفعل، نحو الرحمة والكلام، وما لا يقع عليه فهو صفة الذات، نحو أن لا يقال: «أيَقدر أن يَعْلم أو لا؟». ثم يَسأل عن صفة الذات أنه لِمَ لا يجب الوصف بضده؟ قال: لأنه يَرجع إلى ذاته، وذاته غير مختلف، وذلك يوجب الاختلاف. ثم قال: وإذا كان ذاته غير مختلف لم يجز الاختلاف ما بقيت نفسه، كالشيء الذي يجب لعِلّة يدوم بدوامها[8].

{قال الشيخ رحمه الله:} ومِن قوله: «أنْ ليس لله في الحقيقة صفةٌ، وإنما هو

---

١ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿إنما أمره إذا أراد شيئًا أن يقول له كن فيكون﴾ [يس، ٣٦/٨٢].

٢ يعني من غير أن يكرر الله خلقه وتكوينه الذي أجراها في الأزل.

٣ أي في القول بـ﴿كن﴾. ٤ ك م: عن. ٥ م ـ كان.

٦ ك هـ: ومثله، أي لا يجوز في هذه الصفات الاختلاف بالنفي والإثبات باختلاف الحال والشخص.

٧ م ـ الثاني.

٨ يبدو أن الماتريدي ينقل آراء الكعبي من كتاب له لم نهتد إليه؛ فإن أسلوب الكلام الذي يستعمله دليل واضح له.

[٢٤ظ] وصْفُ / الواصف له أو تسمية المُسَمِّي». وقد وُجد الأمران جميعًا[١] في وصف الواصفين إذ[٢] وصَفوه بالعلم والقدرة والفعل على غير اختلاف من حيث الوصف، ثم سُمّي هو في الحقيقة عالمًا خالقًا قادرًا في التحقيق؛ فلا وجه لتفريقه[٣] من حيث الوصف[٤]، إذ حقيقتهما[٥] يرجع إلى ما فيه الوفاق.

ثم قد يُقال: سمع دعاء فلان ولم يسمع دعاء فلان؛ ويقول الرجل: ما علِم الله ذلك مني؛ ويقول: علم مني في وقت كذا ولم يعلم مني في وقت كذا؛ ثم لم يجب به أن السمع والعلم لا يكونان من صفات الذات، فما مَنَع ذلك[٦] في التكليم[٧] والرحمة؟ فإن قال: يريد نفي المعلوم والمسموع. قيل له: كذلك[٨] في الأول، يريد نفي فرعون من بِرّه وإكرامه بذكر نفي الكلام[٩]، وهو شيء يريد به بِرّه، وذلك معروف بما[١٠] بشّر المؤمنين بالكلام وأيأس الكفار، وذلك عندنا على ذلك.

وبعد، فإن المسألة ساقطة، لأنه علق الحكم بجواز القول، وقد بيّنا ثَمَّ[١١] المسألة[١٢]. قد عرفنا بما سبق أن لا يجوز أن يوصف الله بحادث؛ ولو جاز ذلك لجاز الوصف بمصلح ومفسد وخيّر وشرير، وذاك[١٣] باطل. فثبت أنه لا بما ظَنّ يوصَف[١٤]. **ولا قوة إلا بالله**.

وأيضًا إن[١٥] غير الصوت لا يُتكلم فيه بـ «يَسمع»[١٦]، وجائز أن يتكلم فيه بـ «يَعلم»[١٧]؛ ثم لم يجب التفريق بينهما بالاختلاف في حرف الإثبات، ولم يوجب في ذاته اختلافًا؛ فما منع ذلك[١٨] في حق النفي؟[١٩] **ولا قوة إلا بالله**.

---

١ أي صفة الذات وصفة الفعل.
٢ م: أنى.
٣ م: لتعريفه.
٤ ك م: وصف.
٥ أي حقيقة صفة الذات وصفة الفعل.
٦ ك م: كذلك.
٧ ك هـ: لقوله تعالى: ﴿ولا يكلمهم الله﴾ [سورة البقرة، ٢/١٧٤].
٨ ك: لذلك.
٩ ك هـ: أي لا يكون المراد من نفي صفات العقلاء نفي نفس الصفات.
١٠ م: مما.
١١ م - ثَمَّ.
١٢ م هـ: في الأصل ثم المسألة.
١٣ م: وذلك.
١٤ ك - [يوصَف] صح هـ؛ م - يوصَف.
١٥ م + كل.
١٦ م: بتسميع. بـ «يَسمع» أي يسمعه الله.
١٧ م: يعلم.
١٨ ك م: كذلك.
١٩ أي ما الذي يمنعنا أن نعتبر هذا المقياس في صفات الفعل التي يجري فيها حرف الإثبات والنفي وأن نعتبر هذه الصفات ذاتية؟

وأيضًا إنه لا يجوز وصف الله تعالى بنفي العدل، ثم لم يقل: هو[1] صفة الذات عندهم، ثبت أن تقديره فاسد.

ثم يقال له: تعني بصفة الفعل الفعلَ نفسه وهو الخلق، أهو عندك[2] فعل أو غيره؟ فإن قال: الخلقَ، قيل: لِمَ قلت: إن الخلق صفة، وهو صفة مَنْ؟ إذ لا صفة إلا لموصوف. فإن قال: هو صفة / الله، أعْظَم القول بأن يجعل الخلق لله صفة، والخلق[3] فساد وقبح[4] وضرورة وعجز [٢٥و] وأنجاس وخبائث. وكل بصفته موصوف. وهذه الأوصاف مما يأبى كل من[5] عَقَل أن يوصف [بها*]، فكيف يُوصَف بها الله؟ وإن قال: غيرَ الخلق، لزمَهُ القول: إن المراد أن صفته هي فعل، وقد بيّنّا[6] تعاليَ الله عن الوصف بخلقه، فثبت أن صفته التي هي الفعل[7] هي صفة ذاته.

وكذلك يقال: الله خالق رحمن رحيم، فإنما سمَّى به ذاته، فمثله صفة الفعل ـ أيّ الفعل[8] ـ وتوصف به ذاتُه، وذلك كما يقال: كلامٌ حكمةٌ وصدْقٌ وكذب، على أنه كذلك، وهو صفة لصاحبه؛ فمثله يضاف إلى الله.

وبعد، فإنه يقال له: قولك «رحمة ومغفرة» صفة الفعل[9]، ولعنة وشتم أيضا عندك صفة الفعل، فما الفعل الذي سُمّي رحمة ولعنة حتى يوصفَ الله به؟ فإن قال: جنة ونار، وقبول ورد ونحو ذلك، بطل قوله في المسائل التي ذكرتْ[10] في الأصلح والتعديل والتجوير: «إن الله رحيم لا يفعل بعباده ذلك»، وكل ذلك مما فعل بعباده. وإن أثبت معنى سوى ذلك فصارا غير خلقه، بهما يوصف؛ على أن قوله شتم[11]، كلام قبيح لا يوصف الله به.

ثم يقال له: لِمَ اعتبرت بالذي ذكرت في صفة الذات والفعل؟ وقد رأيت صفات الذات مختلفة في الاستعمال من وجه الإثبات؛ نحوَ أن يُقال بالعلم في أشياء لا يوصف بالقدرة فيها، وبالقدرة على أشياء لا يوصف بالسمع فيها، وبالرؤية في أشياء لا يوصف بالكرم فيها، وبالجود وبالحكمة في أشياء لا يوصف بالسمع لها، ونحو ذلك مما يكثر الاختلاف به؛ لم يجب بها الفرق[12]، بل هو الموصوف بها في الأزل. لِمَ لا قُلتَ كذلك في جميع ما يُوصف به؟ إذ هو

---

١ ك هـ: أي العدل. ٢ ك: عبدك.
٣ يعني أثره، وهو المخلوق. ٤ ك م: وقبيح.
٥ م + [له]. ٦ م + [ذلك]. ٧ ك: العقل.
٨ يعني أيّ فعل كان من أفعال الله تعالى.
٩ ك م: للفعل. ١٠ ك م: ذكر. ١١ م: يشتم.
١٢ ك هـ: أي في حق صفة الفعل لم يمنع من القول بصفة مع وجود الاختلاف فكذلك لا يمتنع من الصفات مع الاختلاف.

[٢٥ظ] يتعالى عن الاستحالة والفساد؛ إنهما[١] آيتان للحدَث، / أمارتان للكون بعد أن لم يكن.

وأيضًا يقال له: رأيتَ الخلق أقسامًا، يُسمَّى الله عندك ببعض الخلق ولا يُسمَّى ببعض؛ ثم لَمْ يدُلَّ على اختلاف في حق الصفة، [و] ما مَنَع ذلك[٢] [في] أمر الصفات؟ **وبالله التوفيق.**

{قال الفقيه أبو منصور رحمه الله:} ثم قوله: «ما يوصف بالقدرة عليه فليس من صفات الذات»؛ فهو عند خصمه لا يوصف بالقدرة على شيء من صفاته إلا على مجاز اللغة من إرادة المفعول في ذلك، كما يُسمَّى ما يُفعل بالأمر أمرًا ونحو ذلك.

وبعد، فإنّا قد بيّنا اختلاف أحوال الصفات في التوسيع والتضييق في أشياء[٣]، على الاتفاق في أنها صفات الذات، فلنقل فيما ذكر كذلك.

ثم من مذهبه أن الله تعالى كان غير خالقٍ ولا رحمنٍ، وقَدَر على أن يجعل ذاته خالقًا رحمانًا، ويجوز أن نعبد الرحمن الخالق[٤]، فيكون على قوله قَدَر على أن يجعل للخلق معبودًا، وذلك اسم تقع عليه القدرة؛ فيصير في الحقيقة يُعبد غير الله. وهو أيضا من وجه هذه الأسماء محدث، من حيث كانت مما تقع عليه القدرة.

ثم يقال له: أيقدر الله أن لا يخلق الخلق؟ فإن قال: لا، صيّره خالقًا بالضرورة أو بنفسه، وبطل قوله[٥]؛ وإن قال: يقدر، فيلزمه أن يجعل غير المخلوق خلقًا بوقوع القدرة عليه، وفي [ذلك*] إثبات قِدم [صفة] الخلق. **ولا قوة إلا بالله.**

[صفة الكلام]

واحتجَّ في حَدَث الكلام بذكر الإتيان والمجيء[٦]، وهو من ذلك الوجه محدث. وقد بيّنا أن الله تعالى إذ وُصِفَ بالكلام [فهو] على تعاليه عن احتمال التغيّر والزوال، فمثله في صفة الكلام والفعل وما ذكرتُ. على أن الله قد أضاف المجيء إلى نفسه[٧]، ثم لم يجب أنه حَدَث،

---

١ ك + هما.

٢ ك: كذلك.

٣ يعني التوسيع في بعض الموضوعات، والتضييق في البعض الآخر.

٤ انظر على سبيل المثال قول الله تعالى: ﴿ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه﴾ [الأنعام، ٦/١٠٢]؛ وقوله تعالى: ﴿وإذا قيل لهم اسجدوا للرحمن قالوا وما الرحمن﴾ [الفرقان، ٢٥/٦٠].

٥ أي من أن أفعال الله باختيار منه.

٦ أي المنسوب إلى الكلام، وذلك مثل قول الله تعالى: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها﴾ [البقرة، ٢/١٠٦]؛ وقوله تعالى: ﴿قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى﴾ [الأنعام، ٦/٩١].

٧ لعله يشير إلى قول الله تعالى: ﴿وجاء ربك والملك صفاً صفاً﴾ [الفجر، ٨٩/٢٢].

بل صُرِف إلى جهته[1]، فمثله الأول. وكذلك إذ[2] وجب صرف الإتيان[3] إلى الوجه الذي يَحِقّ بالربوبية، لا إلى / ما عُرِف به الخلق من التغيّر والزوال، فمثله في حقيقة الفعل والكلام، على [٢٦و] ما قال إبراهيم: ﴿لا أحب الآفلين﴾ [الأنعام، ٦/٧٦]، ومَنْ يكون على حال ثم على أخرى فهو من الآفلين بالتحقيق. والله أعلم.

واحتج بما يُحْفَظ[4]، وقد يُحْفَظ الله[5]؛ وقد يكون ذلك على حفظ حدوده وما اشتمل[6] عليه الكلام. وما يضاف إلى الله من الكلام بين الخلق فهو مجاز على الموافقة بما يُعْرف به الكلام الذي هو صفته. وذلك كما ذكرنا من المجيء وغيره والعهد ونصْر الربّ ونحو ذلك[7] مما لا يُحَقَّق ذلك المعنى لذاته، فمثله القرآن[8].

وقد احتج بأنواع ـ هو من ذلك الوجه محدث مخلوق ـ من النسخ والسّوَر والآيات ونحو ذلك، ومن ذلك الوجه لا يُوصَف الله به. ثم رجع إلى أنه لو قيل: هو صفة الذات كالعلم، فزعم أنه لا يقول: له علم في الحقيقة.

{قال الفقيه[9] رحمه الله:} وما قاله فاسد، لأنه عُورض بقوله صفة الذات، فليقل به كما قال[10] في العلم[11] بلا حقيقة، وكذا السمع[12] ونحوه[13]. ونحن قد بيّنا بحمد الله ما يكفي ذا العقل دُونه.

ثم عارَض الكلام بالفعل، ولا فرق بينهما عند خصمه[14]. ثم عارض بما لا يخلو في الشاهد

---

١ م: إلى الوجه [الذي يحق بالربوبية].

٢ ك: اذا؛ م ـ اذ.

٣ لعله يشير إلى قول الله تعالى: ﴿قد مكر الذين من قبلهم فأتى الله بنيانهم من القواعد﴾ [النحل، ١٦/٢٦].

٤ ك هـ: أي الكعبي استدل على حدث الكلام بأنه يحفظ.

٥ انظر: سورة النساء، ٤/٣٤؛ وسورة التوبة، ٩/١١٢؛ وسورة ق، ٥٠/٣٢؛ ثم راجع حول تفسير تلك الآيات: **جامع البيان** للطبري، ٥/٣٨-٣٩؛ ١١/٢٩؛ ٢٧/١٠٧-١٠٨.

٦ ك: شمل.

٧ ك هـ: (والعبد والرب ونحو ذلك) خ.

٨ ك هـ: ﴿ولقد عهدنا إلى آدم﴾ ـ [طه، ٢٠/١١٥]، ﴿ولينصرن الله﴾ ـ [الحج، ٢٢/٤٠]، وقوله: ﴿يخادعون الله [وهو خادعهم]﴾ ـ [النساء، ٤/١٤٢].

٩ م + [أبو منصور].

١٠ ك م: كما قلت.

١١ م: في العالم.

١٢ ك: يسمع؛ ك هـ: [السمع] خ.

١٣ ك هـ: أي سائر الصفات.

١٤ ك هـ: أي أهل السنة.

مَنْ يجوز منه الكلام من[1] خرس أو سكوت، وقد أخطأ في السؤال[2]، إنما هو من عجز أو سكوت. وعارض بالفعل، وهو كذلك عند الخصم. مع ما ذكر فيه الفعل أوالتَّرك[3]، وما التَّرك إلا الفعل[4]، لكن الحيرة تعمل به ما ذكَر. ثم عارض بالصبيّ أنه ليس بأخرس، وقد بيّنا أنه يعجز عن ذلك. مع ما كان من عِظَم عجزه[5] أن لا يجد لنفسه مثَلا يعرف به الرّب إلا الصبيان والمجانين. ولا قوة الا بالله.

وأجاب[6] لِما عورض بها لا يخلو القادر ـ مما له القدرة من فعل وكلام به ـ في حال حدوث القدرة / من فعل[7]. وذلك جهل المعتزلة جعَله دليلاً، فبورُك له في توحيده الذي ذلك دليله. [٢٦ظ]

{قال أبو منصور رحمه الله:} والأصل في ذلك أن الوصف بالكلام والعلم والفعل والحمد[8] عليه إنما هو وصف بالبراءة من الآفات والتعالى عن العيوب، وهو كذلك في الأزل. مع ما لو كان بغيره خالقًا رحمانًا متكلمًا يجوز أن يصير لا كذلك؛ والقول بـ «يا مَنْ ليس برحمن ولا رحيم ولا خالق» قول ذمّ و إلحاق بغيره من الخلائق، فثبت[9] أنه بذاته رحمن رحيم خالق[10]. ولا قوة الا بالله.

على أنه لو كان يُسمىَ بما يَحُلّ في غيره ليجب أن يسمى بكل شيء يَحُلّ في غيره؛ مع ما لو جاز ذلك لجاز أن يكون أحد يحتمل مثلَه في الشاهد. وفي امتناع ذلك في مُحْتَمِل التغيّر[11] وصف له بالعُلوّ عن ذلك. والله الموفق.

ثم قال: نريد[12] بصفات أن لا يَثْبُتَ ثمّةَ غيرُ[13]، ولم نرد[14] أنها ذاته، بل كل صفة لقديم أو حديث فهي غيره؛ وهي قول أو كتاب. وصفات الله هي قولنا الذي يصفه[15]، أو قوله وكتابه،

---

١ م: [يجوز] منه.

٢ ك هـ: من حيث أنه غير جامع، لأن ابن يومين ليس بأخرس وليس بمتكلم ولا ساكت. والجامع ما ذكره الشيخ إنما هو من عجز أو سكوت.

٣ م: والترك.

٤ أي لأن الترك ليس إلا فعلاً للترك.

٥ ك م: الجزئية.

٦ أي أجاب عن طريق المعارضة له كما تقدم.

٧ أي لقد أجاب الكعبي في رد اعتراض من الاعتراضات التي وُجّه إليه بالآتي: فالقادر على الفعل أو الكلام مثلاً لا يخلو في حال وجود القدرة فيه من تحقيق فعل بها.

٨ م: الحمد.

٩ م: ثبت.

١٠ ك ـ (قول ذمّ وإلحاق بغيره من الخلائق، فثبت أنه بذاته رحمن رحيم خالق) صح هـ.

١١ أي في المخلوق القابل للتغيّر.

١٢ م: يريد.

١٣ أي ضد الصفة، مثل الجهل ضد العلم، والعجز ضد القدرة.

١٤ م: ولم يرد.

١٥ م: نصفه.

وهما محدثان.

{قال أبو منصو رضي الله عنه:} ذكرت جملة قوله الذي[1] ختم [به] مسألته، لتعلموا مبلغ علمه بالله ثم بالصفات. مرةً قال: لا يثبت ثمَّةَ غير، ولا يريد أنها[2] هو، فإذًا لم يُرد بالصفات هو ولا غيرَه، أمّا يعلم أنه قول أهل الإثبات. ثم قال: هي[3] قولنا. فقولنا: هي[4] ليست[5] غيرَه حتى نقولَ: ليس ثمة غير[6]. ثم ذكر أن صفات الله هي ما ذكر، وقال: هي صفات الذات. فإذًا ما ذكر هي صفات الذات، وهو لم يزل بها موصوفًا وهي أغيار له، جل ربنا عما يصفه المبطلون.

ثم قال: فإن قيل: لِمَ لا جعلتم الرحمة صفة في الحقيقة، دون أن نقول[7]: «رحيم»؟ فزعم أن «رحيم» صفة، دون الرحمة؛ إذ كل مَن فعل صفةَ الشيء فقد وصفه، / كمن يشتم آخر أو يُسوّده أنّه شتمه وسوّدَه[8]، فكذلك خَلْق الرحمة، ولا يجوز أن يوصف بها إذ خلقها حتى يقولَ إني رحيم. فبذلك علمنا أنّ الصفة قوله: إنه رحيم. [٢٧و]

{قال أبو منصور رحمه الله:} ما أعْرَف هذا التائهَ[9] بالصفات حتى يشرع في تفسير صفات الله، جلّ الله عن مثل هذا[10] الخيال وتعالى. ولو كانت الصفة في الحقيقة وصف الواصف ليبطل قول الخَلق بأن الخلق أعيان وصفات، ويبطل قوله في الاجتماع والتفرّق والحركة والسكون التي لا تخلو[11] الأعيان عنها في إثبات حدثها[12]، إذ هي تخلو عن وصف واصف لها. فثبت أنها صفات تلزم الأعيان، لا ما ذَكَر. ولا قوة الا بالله.

ثم نُتمّ هذا[13] النوع من حماقته لتحمدوا الله، معاشرَ إخوانى، على ما أكرمكم الله بمعرفته، ولتعلموا عظيم مقت الله على من زعم أنه قد استوعب جميع ما عند الله من المصالح له في الدين؛ حتى لو أراد الله أن يزيد له شيئًا لا يملكه مما به صلاحه، لا[14] يقدر عليه، بل به يَفْسُد؛ [و] لتتبيّنوا أنه جُعل خذلانه صلاحًا في الدين، وإضلاله نعمة من نعم الرب جل ثناؤه.

قال: لم نقل: إن الله إذا خلق الحُمْرة في الثوب أنه جعل له صفة. ولو كانت الحمرة صفة له جاز أن يقال إذ خلقها الله: وَصَفَ الثوب بها، ومثله في الحركة والسكون. وكذا من يكتب

---

١ م + [به].
٢ ك: أنه. وأنها، أي الصفات.
٣ أي الصفات.
٤ ك: هو.
٥ ك: ليس.
٦ ك: غيره.
٧ م: أن يقول.
٨ ك هـ: أي نسبه إلى السيادة رعاية للمقابلة.
٩ ك هـ: المتحير.
١٠ م + المتحير.
١١ ك: لا يخلو.
١٢ م: حديها.
١٣ ك + هذا.
١٤ ك: ولا.

إلى آخرَ يصف[1] طَوله، يجوز أن يُقال: وصَفَه لنا في كتابه. زعم أن هذا واضح. ثم قال: وإنّا لا ننكر جواز إطلاق القول بأن الحمرة صفة الأحمر، والرحمة صفة الفعل، لكن على المجاز، والحقيقة ما ذكرت.

[٢٧ظ] ثم عورض بأنه يجوز إذًا أن يكون للصفة صفة. قال: نعم، بمعنى أنها تُوصَف[2]،/ لكن ذلك إنما يوجد ما دام الواصف به قائلاً، فإذا أمسك لا.

{قال الفقيه رحمه الله:} تأملوا عظيم منزلة المعتزلة بالائتمام[3] بهذا الذي هذا مبلغ علمه بالصفة والموصوف والمجاز والحقيقة مما لو قُرف[4] به أجهل أهل توحيد الله لاستعظمه. ثم يَقْدُم قومه يوم القيامة فيوردهم المورد[5] الذي هذا وصف سبيله. نسأل[6] الله العصمة.

{قال أبو منصور رحمه الله:} الأصل أن الله عز وجل قد ثبت وصفه بالكلام بحجة السمع والعقل. فالسمع قوله: ﴿وكلّم الله موسى تكليمًا﴾ [النساء، ١٦٤/٤] ذكره بالمصدر[7]. مع غير تمانع بين الخلق بكلام الله، وقد وُجد الاتفاق على أنه متكلم وأن له كلامًا[8] في الحقيقة وإن اختُلفت[9] في مائيته. ولا أنْكَر على الذين قالوا: ﴿لولا يكلّمنا الله﴾ [البقرة، ١١٨/٢] إلا بوصف التكبّر والجهل بمنزلة أنفسهم[10]؛ وكذلك قوله: ﴿وقد كان فريق منهم يسمعون كلام الله﴾ [البقرة، ٧٥/٢].

وأما العقل، إن كل عالم قادرٍ لا يتكلم فعن آفة يكون: من عجز أو منع، والله عنه متعالٍ، ثبت أنه متكلم. على أن الذي لا يتكلم في الشاهد إنما لا يتكلم بالمعنى الذي لا يسمع ولا يبصر من الآفة، والله منزه عن المعنى الذي يقتضي الصَّمَم والعَمَى؛ وكذلك البَكَم، وهو أولى، إذ هو أجل ما يُحمد به في الشاهد، وبه ينفصل البشر من سائر الحيوان. مع ما كان كل محتمِل

---

١ ك: نصف.

٢ ك: يوصف.

٣ م ـ بالائتمام.

٤ ك هـ: أي اتهم؛ م: قرن.

٥ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿يقدم قومه يوم القيامة فأوردهم النار وبئس الورد المورود﴾ [هود، ٩٨/١١].

٦ ك: يسأل.

٧ ك هـ: إذ المصدر يذكر لأحد معان ثلاثة: للمبالغة والتأكيد ولبيان النوع والعدد. وأما بيان المبالغة ﴿تكليمًا﴾، لأنه لو قال ﴿كلّم﴾ كان يكفي لثبوت الصفة من الكلام فثبت إذا ذكر معه المصدر. أما بيان النوع: ﴿فتحًا مبينًا﴾ ـ [الفتح، ١/٤٨]. أما بيان العدد: ﴿فاجلدوهم ثمانين جلدة﴾ ـ [النور، ٤/٢٤].

٨ ك هـ: أي الخلق مجمعون على أن لله كلامًا وأنه متكلم.

٩ م + [الآراء].

١٠ ك هـ: أي ما أنكر على قائلي هذه الكلمة إسناد الكلام إليه بل أنكر عليهم وصف التكبر بإبانتهم العقول من واسطة الرسول والجهل بمراتبهم.

الكلامِ فعن عجزٍ لا يتكلم أو عن سكوت.

ثم لا يخلو من أن يكون على تقدير كلامِ غيرِه فيكون فيه تشابه[1]، ودل قوله: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى، ١١/٤٢] على نفي الشَّبَه له في الصفة والذات؛ وأيّد ذا قوله: ﴿خلقوا كخلقه﴾[2] الآية، دل أن شَبَه الفعل يُوجب التشابه. مع القول أن الخلق لو اجتمع لا يأتون بمثله[3]، فانتفى الشَّبه، إذ فيه تماثل. فثبت له الخلافية لكلام الخلق جميعًا على ما ثبت لذاته.

مع ما لم يَمْتحن[4] جميع كلام الخلق / ليدرك منتهى معانيه. وقد ذكر كلام النمل[5] والهدهد[6] [٢٨و] وتسبيح الجبال[7] وغيرها مما لا يُفهم شيء من ذلك بالحروف المعجمة ولا على المفهوم من كلام البشر.

وإذ ثبت أن من الكلام ما لا يَبْلغ تقديرَه وسعُ الخلق ولا يبلغه فهمٌ، فمن أحَبَّ تقدير كلام الرب بذلك فهو مغفَّل. وكذلك فعله تعالى خارج عن وصف فعل الخلق. وفي ثبوت الخلافية من جميع الوجوه نفي الحدَثية، لما بها[8] يقع الوفاق؛ وبطل معنى الأعراض من[9] التفرق والاجتماع، والحد والغاية والزيادة و النقصان، إذ ذلك وصف كلام الخلق. **والله الموفق**.

ثم لا يخلو من أن يكون غيرَه[10] فيزول عنه ما ذكرنا من الآفة بغيره ـ وذلك علَم الحاجة وأمارة الحدَث ـ أو ليس غيره فيكون بنفسه متكلمًا قادرًا عالمًا. **وبالله التوفيق**.

ويجوز القول بما يُسْمَع من الخلق: «كلام الله» على الموافقة، كما يُقال في الرسائل والقصائد

---

١ يعني إذا فرض كلام الله حادثًا.

٢ ﴿أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم﴾ [الرعد، ١٦/١٣].

٣ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرًا﴾ [الإسراء، ٨٨/١٧].

٤ أي الكعبي.

٥ فقال الله تعالى على لسان النمل: ﴿حتى إذا أتوا على واد النمل قالت نملة يا أيها النمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنّكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون﴾ [النمل، ١٨/٢٧].

٦ فيذكر الله تعالى في الآيات القرآنية قصة سليمان مع هدهد بعد أن تفقد الطير وغاب هدهد عنه؛ وبعد فترة من الحضور أمام سليمان تحكى الآيات القرآنية كلام هدهد لسليمان في قوله: ﴿... أحطت بما لم تحط به وجئتك من سبأ بنبأ يقين...﴾. انظر: سورة النمل، ٢٠/٢٧-٢٦.

٧ لعله يشير إلى قول الله تعالى: ﴿وسخّرنا مع داود الجبال يسبحن والطير وكنا فاعلين﴾ [الأنبياء، ٧٩/٢١].

٨ ك م: به.

٩ ك م: و.

١٠ أي لا يخلو من أن يكون الله متكلمًا بغيره لا بنفسه.

والأقاويل. دليله أن ذلك خلق من الخلق[1]، ولا يُحتمل أن يكون لله[2] بذاته[3]. مع ما لا يخلو من[4] أن يكون المسموع عَرَضًا ـ فمحال كونه في مكانين ـ وكذلك الجسم؛ أو لا هما[5]، فمحال كونه في مكان؛ وعن المكان يُسمع[6]. فثبت أن وجه الإضافة إليه على ما ذكرنا. مع ما يجوز أن يُسمِعَنا الله كلامه بما ليس بكلامه، كما أسمع كلٌّ منا آخَرَ[7] كلامه وإن لم يكن ذلك بعينه كلامه، وكما أعْلَمَنا قدرته وعلمه وربوبيته بخلقه وإن لم يكن هو هو. وبالله التوفيق.

فإن قال قائل: هل أسمع الله كلامه موسى حيث قال: ﴿وكلّم الله موسى تكليمًا﴾ [النساء، ٤/١٦٤]؟ قيل: أسمعه بلسان موسى وبحروف خلقها وصوت أنشأه، فهو أسمعه ما ليس بمخلوق[8]. والقول بالوقف[9] يخرج على وجهين. أحدهما أن يقال: ليس هو اللهَ ولا / غيره، فيكون وقفًا عن علم، وهو حق على ما ثبت في العلم والقدرة. والثاني أن يكون لا يعلم أخَلْقٌ هو أو غيره، فإنه بعيد؛ لما لا يخلو من أن يذهب مذهب التقليد، وأكثر القوم على نفي ذلك[10]، بل أجمع على لزوم العلم أنه الخلق أو غيره. [٢٨ظ]

وبعد، فإنه لا يعدو من أن:

أ) يعلم أنه بذاته متكلم، فيكون بمعنى [ما*] ذكرت؛ أو لا بذاته، فهو غيره، وكل الأغيار لله خلق[11]: ما رُوي فيه سَمْع أو لا. ثبت أن القول بالغيرية لله يوجب الحدَث، والحدث والخلق إذ هو منه[12]؛ ب) أو لا يعلم أنه بذاته متكلم أو لا [بذاته]، فيكون الوقف وقفًا للجهل به. فحق مثله التَّعلّم؛ لأنه لا دليل دَفَعَه إلى ذلك القول ليتكلم فيه، إنما هو الجهل. جـ) أو أن يكون الوقف بما لا يعلم مراد السائل فيه: إنه ما يعني بكلام الله والقرآن، أهو هذا المُتبعّض

---

١ ك هـ: أي المسموع من الخلق حادث من الحوادث.
٢ ك م: الله.
٣ م + [متكلمًا].
٤ م ـ من.
٥ ك هـ: أي لا عرضًا ولا جسمًا.
٦ ويعني ذلك أن القرآن الذي يستمع إليه الناس يحتمل أن يكون جوهرًا أو عرضًا؛ غير أنه يستحيل وجود الجوهر والعرض في مكانين، أي في ذات الله وفي القارئ. ويحتمل أيضًا أن لا يكون المسموع جوهرًا أو عرضًا؛ ففي هذه الحالة يستحيل وجوده في المكان رغم أنه مسموع في المكان.
٧ م: الآخر.
٨ ك هـ: أي بواسطة مخلوق.
٩ ك هـ: أي الوقف في باب الكلام والبحث عن تفسيره.
١٠ ك هـ: لأن البعض يصرّ أنه مخلوق وبعضهم أنه غير مخلوق.
١١ م + [على].
١٢ ك هـ: منه أي الغيرية في الله إذ كل غير سوى الله مستفاد وجوده من الحق.

المتجزئ، أو الذي لا يوصف بشيء من ذلك؟ وذلك على الوصف الذي بيّنا[1]. فهو أحق[2] أن لا يجيب لأحد يسأله عن كلام متوجِّه[3] حتى يعلم ما يريد به. **والله أعلم.**

مسألة
[في أن أفعال الله باختيار][4]

وقال الكعبي: أفعال الله باختيار، لأن المطبوع يكون فعله نوعًا [واحدًا].

{قال أبو منصور رحمه الله:} وما قاله حسَنٌ، وذلك مذهب أهل التوحيد. لكنه لا معنى له على مذهبه؛ لما يقال: الخلق اختياره[5] أو غيره، وكذلك ما يقال في [سائر] أفعاله؟ فإن قال: اختياره، فمعنى أفعاله إذًا اختياره، فالقول بأن أفعال الله باختيار خطأ، بل هو[6] اختيار، ولا غير هنالك ليقال الذي قال[7]. وإن قال: غيره[8]، فإما أن يكون فعلَه، فيجب أن يكون باختيار إلى ما لا نهاية له، وذلك محال، لأن الخلق متناه؛ أو هو فعْل بلا اختيار، فيبطل قوله. وذلك [٢٩و] يلزم[9] من يصف الله بالإرادة في الأزل، وهي اختيار / كون شيء في وقته.

ثم الدلالة عندنا على الاختيار خروج الخلق على تفاوت مائيّته، على ما فيه من الحكمة والدلالة على وحدانية الله؛ فدل ذلك على اختيار كون كل شيء على ما هو عليه. **ولا قوة إلا بالله.**

[الرد على منكري صانع حكيم عليم]

ثم من يقول بخروج الخلق على ما عليه بالطبائع والأغذية، ومن يقول: ذلك عمل النجم والشمس والقمر، ومن يقول: ذلك بدوران الفَلَك[10]، ومن يقول في التوالد بتدبير الآباء والأمّهات، يَرجع كله إلى كون شيء بشيء. إذا لم يَثْبُت له أوليَّة يبطل بالأدلة التي مرّ ذكرها[11]. وإذا ثبت له أو لكل جنس من ذلك أوليَّة، استحال[12] كونه بنفسه؛ لما يُوجِد نفسه:

---

١ فهو يتعلق بوضع التقليد الذي ذكر آنفًا.

٢ ك م: حق.

٣ أي محتمل للوجوه.

٤ م: [مناقشة قول الكعبي في أن أفعال الله باختيار].

٥ ك: أخياره.

٦ يعني فعل الله.

٧ ك هـ: من أنه غير المخلوق وهو ليس بفعل حادث، وهو موصوف به فيلزم أن تكون صفة أزلية له.

٨ ك م: غير. أي الخلق غير اختياره.

٩ ك: ويلزم.

١٠ ك + ومن يقول: ذلك عمل النجم والشمس والقمر، ومن يقول: ذلك بدوران الفَلَك.

١١ أي وقوع التسلسل ونحوه.

١٢ ك م: ثم استحال.

أ) إمّا حين عدمه، وذلك محال: أن يوجِد عديمًا؛ مع ما إذ رجَع إليه تدبير كل شيء لا يحتمل أن يبلُغَه العدم[1]؛ فإنه لو جاز أن يوجد نَفْسَهُ لجاز في ذلك الوقت أن يُعدمه، وذلك متناقض؛

بـ) أو بعد الوجود، فثبت الوجود بغيره. **وبالله التوفيق.**

وأيضًا إن جميع ما يُذكر إنما هو نوع المَوات إلا مَن ذُكر من الآباء والأمّهات، مما يعلمون أن تدبيرهم لا يبلغ مبادئ[2] الأولاد، وأنهم يكونون على غير ما يأملون، وأنهم لو فسدوا لا يملكون[3] إصلاحهم، وأنّ وسعهم لا يبلغ ما استتر من الأشياء فضلاً من تقديرها هنالك، وغير ذلك من الوجوه التي تُبطل[4] كون ذلك بهم. ونوع الموات غير عالم بما فيه من المنافع، ولا بالذي يُحتمل منهم منع ذلك[5]. ثبت أن الذي يكون بالاغتذاء وبالطبائع إنما كان ذلك فيهم[6] بجَعْل حكيم عليم فيها، وفي اللزوم[7] بغير[8] جَعْلُ[9] كل شيء على ما عليه من النفع والضرر[10].

[٢٩ظ] على أنه في الحيوان معان ليس في شيء مما / وُصف آثار ذلك[11] من نحو السمع والبصر وبخاصة في البشر من نحو النطق والمَيْز والوقوف على أشياءَ. مع ما كان ذلك في أول الأحوال غير كائن، ولا يَربَى[12] إلا[13] بأغذية الآباء والأمهات، ثم لم يؤثر ذلك فيهم، فكيف في الأولاد[14].

وبعد، فإن كل شيء[15] له حَدّ، إذا بلغ ذلك الحد لا يزداد له طول ولا عرض ولا سمع ولا بصر ولا عقل، بل يأخذ كل شيء من ذلك بالانتقاص، على قيام الأغذية ودوام التربية؛ عُقل أن ذلك[16] كذلك لا بما ذكر[17]، ولكن بمن هو عالم بذاته حتى لا يَعزُب عنه شيء، قادرٌ

---

١ ك م: العديم.
٢ م: مبادى.
٣ م: لا يمكن.
٤ ك م: يبطل.
٥ ك هـ: أي لا يقدر الموات على تحصيل المنافع ولا على منعها.
٦ أي في الحيوان.
٧ ك: وفي لزوم.
٨ م - فيها، وفي اللزوم بغير.
٩ ك: بجعل.
١٠ أي في الاحتياج إلى إثبات خالق فوق النظام الداخلي الحاكم في الطبيعة تنظيم كل شيء على ما هو عليه من النفع والضرر في الكون.
١١ أي إن آثار تلك المعاني المتعلقة بالحيوان غير موجودة في الأغذية والطبائع التي مرّ ذكرها قبلُ.
١٢ أي البشر.
١٣ ك م + إلا.
١٤ ك هـ: إذ الآباء يأكلون ويضعفون فكيف يحصل القوة في الأولاد بمجرد الأغذية فعلم أن التدبير بغيره.
١٥ ك هـ: أي المذكور من معنى النطق والميز والوقوف.
١٦ ك هـ: أي البسطة في الجسم والعقل.
١٧ ك هـ: أي بغيره.

بنفسه فلا يُعجزه شيء، جل ثناؤه.

وأيضًا إنه ما من شيء مما ذكر من أنواع الجواهر إلا وقد يَحتمل الإفساد والإصلاح جميعًا؛ وذلك[1] أيضًا كله متضاد متدافع لا يحتمل الاجتماع للتعاون؛ ثبت أنها كانت على ما عليه بغيرها؛ إذ كل شيء على جهة بنفسه لا يحتمل التغيّر ما دامت نفسه[2]. **وبالله العصمة.**

وأيضًا إن كل حيّ فيما يُعاين مبنيّ على الحاجات والشهوات التي تغلبهم وتقهَرهم، ولولا ذلك ما احتاجوا إلى الأغذية. ثم كانت هي أسبابًا عند وجودها للغَناء[3]، لم يُحتمل أن يكون منها تهيّج الشهوات وحدوث الحاجات. ولا يجوز أن تكون[4] لأنفسها شهواتٌ وحاجاتٌ[5]، لأوجه:

أ) أحدها، أن القيام بالذات دون الغير دليل الغناء[6]، لا يجوز أن يصير حاجة؛ ب) ولأن ما كان لذاته على جهة لا يُحتمل زواله، وقد يقع لها الغناء[7] من الغير[8]؛ جـ) أو للإحالة أن يكون الشيء من حيث نفسُه محوجًا[9] إلى غير، بل إذا أحوج إلى غير من حيث نفسه تدوم الحاجة ما بقيت نفسه. فثبت أن هنالك غيرًا[10] أنشأهم على الحاجات وركّب فيهم الشهوات، ثم أنشأ لهم ما به الغناء[11] / وقضاء الشهوات. فيكون بها أريد به نفي المدبّرِ للعالم[12] تثبيتُه[13]. [٣٠و]

ولا قوة إلا بالله.

مع ما لا يُوجَد شيء من أعيان العالم وصفاتها إلا مُسخّرًا به[14] مذلّلا بها لولا ذلك كان أهون عليه وألذّ، نحو القرار الدائم والسير المتتابع مما كان به معاش أحد وما له المعاش[15]، فصار العالم بكليته بالمعنى الذي ذكرت. ولا يجوز أن يكون المسخّر المذلل يملك[16] التدبير حتى يكون به غنى الغير وقيامه، ولا يملك إزالة الذلة عن نفسه والسُخرة. ثبت أن لكل ذلك مدبرًا عليمًا علم وجوه حاجاتهم وغناهم، فخلقهم على ذلك. مع ما أحوج بعضًا إلى بعض

١ يعني أنواع الجواهر، أي الأجسام.

٢ لعل الماتريدي قد يضع هنا أسسه الواضحة لنقد الأصول والمبادئ التي يعتمد عليها الفكر المادي لديمقريطس.

٣ ك: الفنا؛ م: للغنا.

٤ ك: أن يكون.

٥ أي إن الحاجات والشهوات لا توجِد أنفسها من غير تدخل العنصر الخارجي فيها.

٦ ك م: الغنا.

٧ ك م: الغنا.

٨ ك: بالعذا؛ م: بالغير.

٩ ك + محوجًا.

١٠ ك م: غير.

١١ م: الغنا.

١٢ ك م: العالم.

١٣ ك: بتثبيته.

١٤ م - به.

١٥ أي معاش الآخرين.

١٦ م: بملك.

في القيام والبقاء، على جهل كل منهم بالوجه الذي أُحْوج إلى غيره، وعجْزِه عن صرف وجه الحاجة عن نفسه. ثبت أن لذلك كله مدبرًا عليمًا، على تدبيره جرى أمرهم.

وبعد، لو خُلّي بين أعْقَل الخلق وأعظمهم تدبيرًا وبين تقدير أحواله وأفعاله من الزمان والمكان فيها لطُف منها لَما احتمل وسْعه[1]، فمن دونه أحقّ. ثم لا يملك أحد منهم صرف قهر الزمان عن نفسه ولا إحاطة المكان. ثبت أن العالم، على ما هو عليه، لا يجوز كونه به دون خارج من معناه[2] في إحاطة الحاجة به، بل بالقائم[3] بذاته، عالمًا قادرًا. ولا قوة إلا بالله.

ثم من يقول بقدم طينة العالم: أ) فإما أن كانت من جوهر هذه[4] المعاني فيلحقها ما يلحق العالم ويُظهر جوهرُها عجزها وحاجاتها، وهما دليلا حدث العالم وكونِه بغيره، فيلزم فيها ما يلزم في غيرها؛ بـ) أو كانت خارجة من هذا الجوهر غنية قوية لاتمسها الحاجات ولا يعترضها [٣٠ظ] الشهوات الباعثة على الحيل المفزعة إلى غير به تأمل / غناها وقوتها. أأ) فإما أن كان العالم بها[5] بأن اعترضت بها العوارض وانقلبت بجوهرها عما[6] كانت عليه فصارت إلى هذه الحاجات والشهوات، فصارت بجوهرها محتملة لكل حاجة، مَحِلّة[7] لكل شهوة، متمكنة للاستحالة والتغير، فبطل[8] عنها جميع أوصاف الغنى[9] والقوة، وصارت أصل الحاجات وأمَّ الشهوات، فلزم انصراف تدبيرها إلى حكيم عليم، على ما لزم ذلك في جميع العالم؛ بـ بـ) أو كانت هي بحالها، لكن العالم كان فيها بقُوّة، [فـ] ظهر بالفعل؛ وذلك هو قول أصحاب الهيولى.

ثم دلّ[10] تلف جميع ما في العالم من كون شيء في شيء بالقوة إذا خرج منه بالفعل ـ نحوَ ما يقولون من كون النّسمة في النطفة، وكلِّ حيوان في النُّطَف أو البَيْض، والعَصْف[11] في الحَبّ، والشجرِ في النواة، وكذلك كل الجواهر، ومثله عندهم البقاء في الأغذية والنّماء ونحو ذلك ـ [على أنه] يجب[12] أن يكون أمر الطينة التي قالوا [بها*] وأمر الهيولى كذلك[13]، إذ هما الأصل لجميع[14] العالم.

---

١ ك م: وسعهم.

٢ ك هـ: أي الصانع الموصوف بصفة الكمال وهو أن لا يكون صفته صفة العالم.

٣ ك م: بالقيام.

٤ ك: هذا.

٥ أي بالطينة.

٦ ك ـ (أن كان العالم بها بأن اعترضت بها العوارض وانقلبت بجوهرها عما) صح هـ.

٧ م: محتملة؛ م هـ: في الأصل محلة.

٨ م: فيبطل.

٩ ك: الغنا.

١٠ مفعول هذا الفعل: [على أنه] يجب...

١١ أي بقْل الزرع.

١٢ ك م: فيجب.

١٣ أي يجب أن تتلف الطينة والهيولى أيضًا.

١٤ ك: بجميع.

وكذلك يلزم القرامطة[1] ـ في قولهم: إن المبدع الأول فيه جميع العالم مبروزًا تستمد منه النّفس الكلُّ فَتُمد[2] الهيولى، ومنه تركيبُ العالم ـ أن يَتْلَف الأول؛ إذ هذا حق كل شيء في شيء بالقوة يظهر بالفعل.

وقد صيّروا جميعًا الوجودَ للحال دليلَ الأوليّة، لكن الأول جوهر الكل، والثاني جوهر الجزء، وقد صار جوهر الكل معروفا بجرهر الجزء، إذ ليس مما يبلغه أحد بالحس. وبالله التوفيق.

وإذا ثبت هذا ثبت جميع ما بيّنا من الحوادث والحاجات التي هي الأدلة للحدث لذلك الأصل، إذ صار محتملاً للتلف والفناء. وذلك أيضًا يلزم القرامطة، إذ[3] يجعلونه أبديًا[4]، وإن كانوا يقولون: كان بعد أن لم يكن / بالإبداع. ولا قوة إلا بالله. [٣١و]

ودليل جهلِ مَن[5] فيه ما فيه بالقوة بأحوال ما فيه ومن فيه وما يكون منه كما ذكرتُ من جهل النُّطَف والحبوب وغيرها[6]. فيلزم ذلك[7] في الهيولى والطينة و ما قالوا؛ ولزم أن ليس لما قالوا تدبير، ولا كان شيء من ذلك به. ولكن إن كان فهو بمن علم ما يكون، فيجعل أصله مبروزًا فيه بالقوة. [ثم] يظهر بالفعل بما جعل له من المواد والأمكنة التي بها تنمو. [و] في ذلك القولُ بالتوحيد وأنه منشئ ذلك كله؛ ليكون به كل شيء يكون: [إما] على ما قالوا، أو أن يكون محدِثًا لكل شيء يكون أبدًا على ما يشاء أن يكون من أصول أو ابتداء[8]، أو كيف شاء على ما يقوله أهل التوحيد. وإذ الله سبحانه قادر على إنشاء أصل، فيه كل شيء مبروز[9]، هو قادر على ابتداء كل شيء كما شاء من غير بروز بالقوة ولا خروج بالفعل، ولكن بالتقدير والتكوين.

---

١ القرامطة فرقة من غلاة الشيعة، أي من الباطنية، وتنسب إلى رجل من الكوفة، واسمه حمدان قِرمِط. لُقّب بذلك لقرمطه في خطه أو في خطوه، وكان في ابتداء أمره أكّارًا من أكرة سواد الكوفة. فقد ظهر في دعوته ذلك بعد ميمون بن ديصان. وتسمّى القرامطة بالسبعية، والخرمية، والبابكية، والإسماعيلية. انظر: الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي، ٢٦٦-٢٦٧، ٢٧٨؛ وكشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي، ٦٦٩/١-٦٧٠، ١١٩٩/٢.

٢ ك م: فيمد.

٣ م - إذ.

٤ ك: أبدية.

٥ ك م: ودليل الجهل ممن.

٦ ويعني ذلك أن دليل جَهلِ الأصل الذي فيه كل شيء بالقوة، جهله بما فيه من الأحوال والأشخاص وما يكون منه أبدًا هو مثل الجهل بالنطف والحبوب وغيرها التي سبق وأن ذكرتها فيما قبل.

٧ ك م: كذلك.

٨ م: وابتداء. أي من غير أن يوجد أصل.

٩ م: مبروزا.

وإن زعموا أن الأشياء كانت في الأصل مستجنّة بجوهرها فتظهر[1] بالفعل. فهي أيضًا ترجع[2] إلى ما قلنا، لأن ذلك قولهم في النُّطَف والحبوب. مع ما في هذا مما في العقل دفعه بما لا يُحتمل تمكّن أضْعاف الشيء بجوهرها[3] فيه، للتناقض والفساد وتكذيب العيان. أو أن يكون ذلك الأصل الذي سمّوه طينة أو هيولى أو مبدعًا أو نفس الكل يملك إنشاء العالم، لا بأن كان فيه ولكن بالفعل والتكوين على ما شاء، كيف شاء، لا مَرَدَّ لحكمه ولا نقيض على تدبيره؛ فهو قول[4] التوحيد، لكنهم سمّوه[5] بأسماء غير الأسماء التي هي أسماء منشئ العالم عند أهل التوحيد ومبدعِه[6]. ولا قوة إلا بالله.

مسألة
[في أسماء الله عز وجل*]

[٣١ظ] {قال أبو منصور رحمه الله:} القول في أسماء الله عز وجل عندنا / على أقسام[7] في مفهوم اللغة.

قسم منها يرجع إلى تسميتنا له بها وهن أغيار[8]؛ لأن قولنا «عليم» غير قولنا «قدير»؛ وعلى هذا المرويُّ: «إن لله تعالى كذا وكذا اسمًا»[9]. وذلك نحو ما ذكر من [أنه] «خلق كذا وكذا رحمةً»، لا أنه كان رحيمًا بتلك الرحمة المخلوقة، إذ لا يُحتمل أن يكون في أول خلقه غير

---

١ ك م: فيظهر. ٢ ك: يرجع.
٣ م: بجوهره. ٤ م + [أهل].
٥ ك م: سمّوا. ٦ ك: ومبدعها.
٧ ك هـ + أي الكلام فيما يختص في أسماء الله تعالى على ثلاثة أقسام. أحدها تسميتنا بأسمائه، والثاني أسماء الذات، والثالث الأسماء المشتق.
٨ أي فيما بينها.
٩ فالمراد به الحديث المروي عن النبي ﷺ بألفاظ مختلفة، منها، قال الرسول ﷺ: «إن لله تعالى تسعة وتسعين اسمًا من أحصاها دخل الجنة». ورد الحديث المذكور بألفاظ مختلفة في صحيح البخاري، الدعوات ٦٨، والتوحيد ١٢، والشروط ١٨؛ وصحيح مسلم، الذكر ٥-٦؛ وسنن الترمذي، الدعوات ٨٢، ٨٣؛ وسنن ابن ماجة، الدعاء ١٥؛ والمستدرك للحاكم، الإيمان ١/١٦، ١٧؛ وكنز العمال للهندي، ١/٤٤٨-٤٥١ (١٩٣٧-١٩٣٩). وبعد أن ورد الحديث المذكور مع تفصيل في ذكر الأسماء الحسنى وردت العبارة الآتية في سنن الترمذي، الدعوات ٨٣: «قال أبو عيسى: هذا حديث غريب، حدّثنا به غير واحدٍ من صفوان بن صالح، ولا نعرفه إلا من حديث صفوان بن صالح، وهو ثقة عند أهل الحديث. وقد رُوي هذا الحديث من غير وجهٍ عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ ولا نعلم في كثير شيءٍ من الروايات له إسنادٌ صحيحٌ ذِكْرَ الأسماء إلا في هذا الحديث».

رحيم، أو كان كذلك غير رحيم حتى خلق تلك الرحمة وجعلها[1] واحدة بين خلقه، ولكن بما كانت[2] برحمته سُمّيت به[3]؛ وكذلك اسم الجنة والمطر ونحوه. وعلى ذلك قيل في العبادات[4]: هي أمره، وإنما كانت به، لا أنها هو. ومثله يُتكلم بعلمه وقدرته على إرادة معلومه[5] ومقدوره؛ إذ ذلك سببه[6]، فمثله الأول. **ولا قوة إلا بالله**.

والثاني يرجع معناه إلى ذاته مما عجز الخلق عن الوقوف على مراد ذاته إلا به[7]، وإن كان يتعالى عن الحروف التي بها يُفهَم. وذلك أيضًا يختلف باختلاف الألسن على إرادة حقيقة ذاته به، وذلك نحو الواحد، الله، الرحمن، الموجود، والقديم، والمعبود، ونحو ذلك.

والثالث يرجع إلى الاشتقاق عن الصفات من نحو العالم [و] القادر، مما لو كانت في التحقيق غيره لاحتمل التبديل. ولو جازت[8] التسمية على غير تحقيق المعنى المفهوم[9] لجازت تسميته بكل ما يسمّى [به] غيره إذا لم يُرَد تحقيق المفهوم من معناه. **ولا قوة إلا بالله**.

مع ما يُسأل من يجعل هذه الأسماء حادثة[10]، ثم لا يُحقّق[11] لله علمًا في الأزل: إذ كيف كان أمره قبل الخلق، أكان يعلم ذاته أو ما يفعل، أو لا؟ وكذلك أكان يعلم ذاته شيئًا أو لا يعلمه[12]؟ فإن كان لا يعلمه[13]، فهو إذًا جاهل حتى أحدث العلم[14] له فصار به عالمًا. وإن كان يعلمه[15]، فاذًا يعلم[16] ذاته عالمًا أو لا؟ فإنْ علمه[17] عالمًا[18] لزم[19] / القول بهذا الاسم في [٣٢و]

---

١ ك م: وجعل. أي جعل الرحمة واحدة من خلقه.

٢ أي الرحمة التي بسببها تكون الأشياء.

٣ ك هـ: والتعدد والتكثر راجع إلى الأثر لا إلى نفس صفة الرحمة. فكذلك التغاير المتولد من التعدد راجع إلى التسمية لا إلى الأسماء. أي نسبت إلى الله تعالى وقيل: إنها أثر رحمة الله، إذ هو رحيم في الأزل.

٤ م: في العبارات.

٥ ك هـ: اللهم اغفر علمَك فينا أي معلومك.

٦ إذا قيل مثلاً: «انظر إلى علم الله وقدرته!»، فالمراد من علمه وقدرته ليس العلم أو القدرة، بل المعلوم والمقدور هما المراد بهما لأن العلم والقدرة هما سبب للمعلوم والمقدور.

٧ أي بالله وبإعلامه.

٨ م: ولصارت؛ م هـ: في الأصل ولو صارت.

٩ يعني كالعلم والقدرة.

١٠ ك هـ: أي مشتقة. يعني من يجعل لفظ العالم مَثَلاً مشتقًا من العلم، والقادرِ مشتقًا من القدرة بحسب اللغة.

١١ ك م: لا تحقق.

١٢ م: أو لا يعلمها.

١٣ م: لا يعلمها.

١٤ ك ـ (أحدث العلم) صح هـ.

١٥ م: يعلمها.

١٦ م: بعلم.

١٧ م: فإن كان يعلم ذاته.

١٨ م هـ: في الأصل فإن علمه عالمًا.

١٩ ك م: فلزم.

الأزل. وفي غيريّة الاسم فساد التوحيد.

والأصل على قول منكري الصفات ـ إذ لم يكن له هذا الاسم ولم يكن له صفة هي علمٌ يعلم ذاته في الأزل ـ [أن] يجب ما قاله جهمٌ[1] بنفي الأسماء والصفات وحَدَثها، فيكون غير عالم ولا قادر ثم عَلِم. جلّ الله عن ذلك وتعالى.

ثم يُسأل: كيف كان [في الأزل]؟ إن علم أنه كان كذلك في الأزل، فيلزمه الاسم كذلك، أو علم أنه لم يكن [كذلك]، فيلحقه اسم الجهل. وهو بقولهم[2] لازم؛ لأن تأويل العالِم عندهم نفي الجهل، فإذا لم يكن عالمًا في القديم فهو إذًا عند ذلك كان جاهلاً. **ولا قوة إلا بالله.**

ثم يُتكلّم[3] في العلم، إذ لم يكن حتى كان بأن[4] حدث، فيجب ذلك في كل شيء؛ مع ما يقال: كيف حدث به ولم يكن له قدرة؟ أو بغيره، فيبطل به توحيدهم؟

ثم يقال له في الفصل الذي ذكرتُ أنه كان يعلم ذاته قبل الخلق: إذ[5] لم يكن له علم في الحقيقة كيف كان يعلم ذاته؟ فإن عَلمه[6] عالمًا بطل قوله بحدث الاسم. وإن قال: غير عالم ولا قادر عليه، دخل عليه جميع ما ذكرتُ، مع إحالة الوصف له بالعلم به في الأزل [و] مع فساد ما بيّنا في الحدث. وإن قال من بعدُ: بغيره، رآه ممن يعترض فيه العوارض [التي] بها[7] تكوّن العالم، وفي ذلك موافقة الدهرية[8] في الطينة، وأصحاب الهيولى والثنوية في كون العالم باعتراض العوارض في الأصل. **ولا قوة إلا بالله.**

وهذه المسألة هي مسألة الصفات في التحقيق، وقد بيّنا ذلك.

---

١ هو جهم بن صفوان السمرقندي، أبو محرز، من موالي بني راسب (ت ١٢٨هـ/٧٤٥م)؛ زعيم الفرقة الجهمية. كان رجلاً من ترمذ، وظهرت بدعته هناك. وهلك في زمان صغار التابعين، قتله مسلم بن أحوز المازني بمرو في آخر ملك بني أمية. وهو الذي قال بالإجبار والاضطرار؛ وزعم أن الايمان هو المعرفة بالله فقط وأن الكفر هو الجهل به فقط، كما زعم أن الجنة والنار تبيدان وتفنيان. وقد كان رأيه حول الصفات الإلهية يدور في نطاق ما ذهب إليه المعتزلة أخيرًا، فقال بحدوث علم الله وكلامه. انظر: **مقالات الاسلاميين** للأشعري، ١٨٤/٢؛ و**الفرق بين الفرق** لعبد القاهر البغدادي، ١٩٩؛ و**الملل والنحل** للشهرستاني، ٨٦؛ و**اعتقادات الرازي**، ٦٨؛ و**لسان الميزان** لابن حجر، ١٤٢/٢.

٢ أي بقول الجهمية أو المعتزلة.

٣ م: بم يكلم.

٤ ك م: أن.

٥ م: أو.

٦ م: فإن كان بعلم ذاته.

٧ ك م: به.

٨ الدهرية أو الملاحدة ـ كما يُسمَّون أحيانًا ـ هي فرقة من الكفار أنكروا الخالق والبعث والإعادة، فذهبوا إلى قدم الدهر واستناد الحوادث إليه، وقالوا بترك العبادات رأسًا لأنها في نظرهم لا تفيد. ولعلهم هم الذين أخبر عنهم القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم إلا يظنون﴾ [الجاثية، ٢٤/٤٥]. انظر: **الفصل** لابن حزم، ١٥/١؛ و**الملل والنحل** للشهرستاني، ٥٧٦؛ و**كشاف اصطلاحات الفنون** للتهانوي، ٤٨٠/١.

مسألة
بيان العرش[1]

{قال أبو منصور رضي الله [عنه*]:} ثم اختلف أهل الإسلام في القول بالمكان. فمنهم من زعم أنه يوصف بأنه على العرش مُستوٍ؛ والعرش عندهم السرير المحمول بالملائكة المحفوف بهم، بقوله[2]: ﴿ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ/ ثمانية﴾[3]، وقوله: ﴿وترى [٣٢ظ] الملائكة حافين من حول العرش﴾ [الزمر، ٧٥/٣٩]، وقوله: ﴿الذين يحملون العرش ومن حوله﴾ [المؤمن، ٧/٤٠] الآية[4]. واحتجوا للقول به بقوله: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه، ٥/٢٠]، وبِرَفع الناس إلى السماء بالدعوات أيديَهم وما يأملون من الخيرات. ويقولون: هو صار إليه بعد أن لم يكن، لقوله: ﴿ثم استوى على العرش﴾ [الأعراف، ٥٤/٧].

ومنهم من يقول: هو بكل مكان، بقوله: ﴿ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم﴾[5] الآية[6]، وقوله: ﴿ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾ [ق، ١٦/٥٠]، وقوله: ﴿ونحن أقرب إليه منكم ولكن لا تبصرون﴾ [الواقعة، ٨٥/٥٦]، وقوله: ﴿وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله﴾ [الزخرف، ٨٤/٤٣]؛ وظنوا أن القول بأنه في مكان دون مكان يُوجب الحد، وكل ذي حدّ مقصرٌ عما هو أعظم منه، وذلك عيب وآفة؛ وفي ذلك إيجاب الحاجة إلى المكان، مع ما فيه إيجاب الحد، إذ لا يحتمل أن يكون أعظم من المكان لما هو سُخْفٌ في المتعارف أن يختار أحد مكانًا لا يسعه؛ فيصير حدُّ المكان حدَّه، جلّ ربنا عن ذلك وتعالى.

ومنهم من قال بنفي الوصف بالمكان، وكذلك بالأمكنة كلها إلا على مجاز اللغة بمعنى الحافظ لها والقائم بها.

{قال الشيخ أبو منصور رحمه الله:} وجملة ذلك أن إضافة كليّة الأشياء إليه، وإضافته عز وجل إليها يخرج مخرج الوصف له بالعُلوّ والرفعة ومخرجَ التعظيم له والجلال، كقوله:

---

١ جاء عنوان «بيان العرش» على هامش نسخة «ك»؛ لذلك رأيناه يناسب وضعه عنوانًا لهذا الفصل.

٢ م ـ بقوله.

٣ يقول الله تعالى: ﴿والمَلَكُ على أرجائها ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية﴾ [الحاقة، ١٧/٦٩].

٤ م ـ الآية.

٥ يقول الله تعالى: ﴿ألم تر أن الله يعلم ما في السموات وما في الأرض ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أين ما كانوا ثم ينبئهم بما عملوا يوم القيامة إن الله بكل شيء عليم﴾ [المجادلة، ٧/٥٨].

٦ م ـ الآية.

﴿له ملك السموات والأرض﴾ [البقرة، ٢/١٠٧؛ الفرقان، ٢٥/٢] الآية[1]، و[2]رب السموات والأرض[3]، و[4]إله الخلق[5]، ورب العالمين[6]، و فوق كل شيء[7] ونحوه. وإضافة الخاص إليه يخرج مخرج الاختصاص له بالكرامة والمنزلة والتفضّل[8] له على من هو بجوهره، نحو قوله: [٣٣و] ﴿إن الله / مع الذين اتقوا﴾[9] الآية[10]، وقوله: ﴿وأن المساجد لله﴾ [الجن، ٧٢/١٨]، وناقة الله[11]، وبيت الله[12]، وغير ذلك. ولا يخرج شيء من ذلك على مثل المفهوم من إضافة الخلق بعضهم إلى بعض؛ [و] لا [على] قَطْع احتمال مثله في الخلق، إذ قد تخرج أيضا إضافة التخصيص مخرج التفضيل، والعموم مخرج فضل السلطان والولاية[13].

{قال أبو منصور رحمه الله:} الأصل فيه أن الله سبحانه كان ولا مكان، وجائز ارتفاع الأمكنة وبقاؤه على ما كان؛ فهو على ما كان، وكان على ما عليه الآن. جلّ عن التغيّر والزوال والاستحالة والبطلان؛ إذ ذلك أمارات الحدَث التي بها عُرِف حدَث العالم ودلالة احتمال الفناء؛ إذ لا فرق بين الزوال من حال إلى حال ـ بعلم[14] أن حاله الأولى لم تكن لذاته[15]، إذ لا يُحتمل زوالُها[16] ما لزمت[17] ذاتَه ـ وبين ذاته[18] التي[19] ليست لذاته[20]، لما احتمل هو قبول الأعراض وانتقالَ الأحوال. **ولا قوة إلا بالله.**

---

١ م ـ الآية. ٢ م ـ و.

٣ انظر ما ورد في سورة الرعد، ١٣/١٦؛ وسورة مريم، ١٩/٦٥؛ وسورة الصافات، ٣٧/٥.

٤ م ـ و.

٥ انظر ما ورد في سورة الأنعام، ٦/١٠٢؛ وسورة الأعراف، ٧/٥٤.

٦ انظر ما ورد في سورة الفاتحة، ١/٢.

٧ انظر ما ورد في سورة الأنعام، ٦/١٨. ٨ م: والتفضيل.

٩ يقول الله تعالى: ﴿إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون﴾ [النحل، ١٦/١٢٨].

١٠ م ـ الآية.

١١ انظر: سورة الشمس، ٩١/١٣.

١٢ يقول الله تعالى: ﴿وطهّر بيتي للطائفين والقائمين والركّع السجود﴾ [الحج، ٢٢/٢٦].

١٣ ك هـ: أي قد يكون الإضافة أيضًا بين الممكنين للتعظيم والتخصيص كما يقال: سلطان العالم.

١٤ م: ليعلم.

١٥ أي بسبب علمنا أن حاله الأولى لم تكن لذاته.

١٦ م: زوال؛ م هـ: في الأصل زوالها.

١٧ ك م: ما لزم. ١٨ م ـ ذاته. ١٩ ك م: أنها.

٢٠ والمفهوم من الكلام هنا أن افتراض انتقال الذات الإلهية من حال إلى حال يدل بالتالي على أن حاله الأولى لم تكن لذاته، لأن الحال التي لزمتْ ذاتَه لا يُحتمل زوالها فيما بعد.

وبعد، فإن في تحقيق المكان له والوصفِ له بذاته في كل مكان تمكينَ الحاجة له إلى ما به قراره، على مثل جميع الأجسام والأعراض التي قامت بالأمكنة وفيها تقلبت وقرّت؛ على خروج جملتها عن الوصف بالمكان. فمن أنشأها وأمسك كليّتها لا بمكان يتعالى عن الحاجة إلى مكان، أو الوصفِ بما عليه العالم: [من] أنّ كليّته لا في مكان وأنه بجزئياته في المكان. ثم إن الله تعالى لو جُعل في مكان لجُعِل بحق الجزئية من العالم، وذلك أثر النقصان؛ بل لما استقام قيام جميع العالم لا بالأمكنة للجملة، فقيامه[1] على ذلك أحقّ وأولى[2]. **ولا قوة إلا بالله.**

{قال أبو منصور رحمه الله:} / ثم القول بالكون على العرش ـ وهو موضع ـ بمعنى [٣٣ظ] كونه بذاته، أو في كل الأمكنة لا يعدو من إحاطة ذلك به[3]، أو الاستواء به[4]، أو مجاوزته عنه وإحاطته به[5]. فإن كان الأولَ فهو إذًا محدود[6] محاط به[7] منقوص عن الخلق؛ إذ هو دونه. ولو جاز الوصف له بذاته بما تحيط[8] به[9] الأمكنة لجاز بما تحيط[10] به[11] الأوقات، فيصير متناهيًا بذاته مقصِّرًا عن خلقه. وإن كان على الوجه الثاني، فلو زِيدَ على الخلق لينقص[12] أيضًا[13]، وفيه ما في الأول. وإن كان على الوجه الثالث فهو الأمر المكروه الدّال على الحاجة وعلى التقصير من أن ينشئ ما لا يَفْضل عنه؛ مع ما يُذم ذا من فِعْل الملوك أنْ لا يَفْضل عنهم من المقاعد[14] شيء[15]. وبعد، فإن في ذلك تجزئة بما كان بعضه في ذي أبعاض، وبعضه يفضل عن ذلك، وذلك كله وصف الخلائق، والله يتعالى عن ذلك.

وبعد، فإنه ليس في الارتفاع إلى ما يعلو من المكان للجلوس أو القيام شرفٌ ولا عُلوّ ولا وصْفٌ بالعظمة والكبرياء، كمن يعلو السطوح أو الجبال، إنه لا يستحق الرفعة على من دونه

---

١ ك م: فقيّمه.

٢ فقد يفهم الباحث هنا أن الماتريدي يتعرض عن طريق هذا الاستدلال على نظرية الخلاء، فيعترف بعدم وجود الخلاء.

٣ أي إحاطة العرش بالله.

٤ أي المساواة به.

٥ أي مجاوزة الله عن العرش وإحاطته به.

٦ م + به.

٧ م - به.

٨ ك م: يحيط.

٩ م + [من].

١٠ ك م: يحيط.

١١ م + [من].

١٢ ك م: لا ينقص.

١٣ أي لو فرض الزيادة على الخلق أي العرش، يكون أزيد من الله ويعود الوجه الأول، لأنه إذا فرض التساوي بين العرش وبين الله يمكن أن تفرض الزيادة عليه.

١٤ ك: المعاقد؛ م: المعامد.

١٥ ك م: شيئًا.

عند استواء الجوهر. فلا يجوز صرف تأويل الآية إليه، فيما[1] فيها ذكر العظمة والجلال[2]. إذ ذكر في قوله تعالى: ﴿إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض﴾ الآية[3]؛ فذلك[4] على تعظيم العرش، أي [هو] شيء كان من نور أو جوهر لا يبلغه علم الخلق. وقد روى عن نبيّ الله ﷺ أنه وصف الشمس: «إن جبريل يأتيها بكفّ من ضوء العرش فيُلْبسها كما يَلبس أحدكم قميصه كل يوم تطلع». وذكر في القمر «كفاً من نور العرش»[5].

[٣٤و] فإضافة الاستواء إليه[6] / لوجهين. أحدهما على تعظيمه، بما ذكره[7] على إثر ذكره سلطانه في ربوبيته وخلْقَه ما ذَكر. والثاني على تخصيصه بالذكر بما هو أعظم الخلق وأجلّه؛ على المعروف من إضافة الأمور العظيمة إلى أعظم الأشياء؛ كما يقال: «تَمّ لفُلانٍ مُلك بلد كذا واستوى على موضع كذا»، لا على خصوص ذلك في الحق[8]، ولكن معلوم أن من له ملك ذلك فما دونه أحَقّ. وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾[9] الآية[10]، بما صارت له أمّ القرى[11] وأيِس الذين كفروا من دينه[12]. وكذا ما ذكر من إرسال الرسل إلى الفراعنة[13] وإلى أمّ القرى[14] لا يتخصّص ذلك[15] ولكن يَذكر[16] عظمَ الأمر، فمثله أمر العرش. وهو كقوله:

---

١ م: مع ما.

٢ أي إن آية الاستواء التي تعنى العظمة والجلال لا يجوز صرف تأويلها إلى الرفعة المادية.

٣ يقول الله تعالى: ﴿إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يغشى الليل النهار يطلبه حثيثًا والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين﴾ [الأعراف، ٥٤/٧]. م ـ الآية.

٤ م: فذلّك.

٥ انظر ما روى عن نبيّ الله ﷺ في وصف الشمس والقمر: **اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة** للسيوطي، ٤٩/١.

٦ أي إلى العرش.   ٧ ك م: ذكر.   ٨ ك هـ: أي الثابت الواقع.

٩ يقول الله تعالى: ﴿اليوم يئس الذين كفروا من دينكم فلا تخشوهم واخشون اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينًا...﴾ [المائدة، ٣/٥].

١٠ م ـ الآية.

١١ يشير المؤلف إلى أن الآية قد نزلت بعد فتح مكة. انظر: **تأويلات القرآن** للماتريدي، ١٧٦ظ.

١٢ ك م: من دينهم. أي أيس الذين كفروا من استئصال دين الإسلام.

١٣ انظر مثلاً: سورة الأعراف، ١٠٣/٧؛ وسورة يونس، ٧٥/١٠؛ وسورة طه، ٢٤/٢٠، ٤٣.

١٤ انظر: سورة الأنعام، ٩٢/٦؛ وسورة الشورى، ٧/٤٢.

١٥ أي لا تنحصر مهمة إرسال الرسل إلى الفراعنة أو إلى مراكز معيّنة فقط.

١٦ م: بذكر.

﴿أكابر مجرميها﴾[1]، وقوله: ﴿أمرنا مترفيها﴾[2] على لحوق غير بهم.

ويحتمل أن يكون على النفي[3] بوصف المكان، إذ هو أعلى الأمكنة عند الخلق، ولا تقدّر[4] العقول فوقه شيئًا، فأشار إليه ليُعلم علوّه عن الأمكنة وتعاليه عن الحاجة. وعلى ذلك قوله: ﴿ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم﴾[المجادلة، ٥٨/٧] الآية[5]؛ والنجوى ليس من نوع ما يُضاف إلى المكان، ولكن يضاف إلى[6] الإسرار[7]. فأخبر بعلوّه عن الأمكنة وتعاليه عن أن يَخْفى عليه شيء؛ ثم بقدرته بقوله: ﴿ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾[ق، ٥٠/١٦]، أي بالسلطان والقوة، وبألوهيته في البقاع كلها، لأنها أمكنة العبادة، بقوله[8]: ﴿وهو الذي في السماء إله﴾[9] الآية[10]، وتملّكِ[11] كل شيء بقوله: ﴿له ملك السموات والأرض﴾[البقرة، ٢/١٠٧]، ثم بعلوّه وجلاله بقوله: ﴿وهو القاهر فوق عباده﴾[الأنعام، ٦/١٨]، وقولِه: ﴿وهو بكل شيء عليم﴾[الأنعام، ٦/١٠١]، وقوله: ﴿وهو على كل شيء قدير﴾[هود، ١١/٤]. فجَمَع في هذه الأحرف ما فَرَّق في تلك ليُعْلم أنه بكل ما سُمّي به ووصف كان / ذلك له بذاته لا بشيء من [٣٤ظ] خلقه، وكذلك عِزّه[12] وشرفه ومَجده. جلّ ثناؤه عن الأشباه، ولا إله غيره.

وقال بعضهم[13]: يريد بالعرش المُلْك[14]، إذ هو[15] اسم ما ارتفع من الأشياء وعلا حتى سمّي به السطوح ورؤوس الأشجار.

والاستواء قيل فيه بأوجه ثلاثة؛ أحدها الاستيلاء، كما يقال: «استوى فلان على كُورَة[16] كذا» بمعنى استولى عليها. والثاني العلوّ والارتفاع، كقوله: ﴿فإذا استويت أنت ومن معك على الفلك﴾[المؤمنون، ٢٣/٢٨] الآية[17]. والثالث التمام، كقوله تعالى: ﴿ولما بلغ أشده واستوى﴾[القصص، ٢٨/١٤]. وقد قيل بالقَصْد؛ إلى ذلك وجّه بعض أهل الأدب قوله: ﴿ثم

---

١ يقول الله تعالى: ﴿وكذلك جعلنا في كل قرية أكابر مجرميها ليمكروا فيها﴾ [الأنعام، ٦/١٢٣].

٢ يقول الله تعالى: ﴿وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها﴾ [الاسراء، ١٧/١٦].

٣ ك م: المنفي.

٤ ك: ولا يقدر.

٥ م - الآية.

٦ ك - إلى.

٧ م: الأفراد؛ م هـ: في الأصل ولكن يضاف الأسرار.

٨ م: وبقوله.

٩ يقول الله تعالى: (وهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله) [الزخرف، ٤٣/٨٤].

١٠ م - الآية.

١١ م: ويملك.

١٢ ك: عز.

١٣ ك هـ: تفسير العرش عند بعضهم.

١٤ أي العالَم وكل ما سوى الله.

١٥ أي العرش.

١٦ أي المدينة والصُقْع.

١٧ م - الآية.

استوى إلى السماء﴾[1] بمعنى خلق، على التمثيل بفعل الخلق فيما يتلو فعلَهم فعل[2] أن يكون بالقصد، وإن كان لا يقال له قَصْد. **ولا قوة إلا بالله.**

وقال[3] الشاعر:

ظننتُ أنّ عرشك لا يزول ولا يُغيَّر.

وقال آخر:

إذا ما بنُو مَرْوان ثُلّت عروشهم وأَوْدَوا كما أودَتْ إيَادٌ[4] وحِمْيَرُ[5]

وقال النابغة[6]:

عروشٌ تفانَوْا بعد عزٍّ وأنّهم هَوَوْا[7] بعد ما نالوا السلامة والغنى

وقال آخر:

بعد ابن جَفْنَةَ وابن ماثلٍ[8] عرشُه والحاربين تؤمّلون فلاحًا؟

{قال أبو منصور رحمه الله:} ثم الوجه في ذلك ـ لو كان على الاستيلاء، والعرشُ [هو] المُلك ـ أنه مستولٍ على جميع خلقه؛ وعلى هذا التأويلُ المحمولُ [على] غير هذا[9]؛ يدل على الأمرين قوله[10]: ﴿وهو رب العرش العظيم﴾[11] بمعنى المُلك العظيم، وفيه إثبات عروشٍ غيره؛ فذلك يَحتمل ما يَحْمل[12] ويَحُفّ[13] به الملائكة[14]. **والله الموفق.**

---

١ سورة فصلت، ٤١/١١. انظر: **تأويلات القرآن** للماتريدي، ٦٦٢ظ.

٢ ك: فعلاً؛ م ـ فعل.

٣ م: قال.

٤ ك هـ: قبيلة.

٥ ك هـ: قبيلة.

٦ هو زياد بن معاوية بن ضباب الذبياني الغطفاني المصري، أبو أمامة (ت نحو ١٨ ق هـ/٦٠٤م)؛ شاعر جاهلي من الطبقة الأولى، وهو من أهل الحجاز وأحد الأشراف في الجاهلية. كانت تضرب له قبة من جلد أحمر بسوق عكاظ فتقصده الشعراء فتعرض عليه أشعارها، منهم الأعشى وحسان والخنساء. وشعره كثير جُمع بعضه في ديوان صغير له مطبوعًا. انظر: **الشعر والشعراء** لابن قتيبة، ١/١٥٧-١٧٣؛ و**طبقات فحول الشعراء** لمحمد بن سلاّم الجُمَحي، ١/٥١.

٧ أي سقطوا وذلّوا.

٨ الماثل: ما ذهب أثره وامّحى.

٩ أي وعلى هذا الأساس تبتني التأويلات الأخرى في الاستواء والعرش.

١٠ م + [تعالى].

١١ سورة التوبة، ٩/١٢٩. انظر: **تأويلات القرآن** للماتريدي، ٣١٩ظ.

١٢ ك هـ: وهو قوله تعالى ﴿ويحمل عرش ربك فوقهم﴾ [الحاقة، ٦٩/١٧].

١٣ ك هـ: حافّين حول العرش.

١٤ لعل المؤلف يشير إلى قوله تعالى: ﴿وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم﴾ [الزمر، ٣٩/٧٥].

[٣٥و] وأما على التّمام والعلوّ فهو أن الله تعالى / قال: ﴿قل أإنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين﴾ إلى قوله: ﴿فقضاهن سبع سموات﴾[١]؛ فأخبر بخلق ما ذكر في ستة أيام على التفاريق، ثم أجملها في موضع فقال: ﴿إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش﴾[٢] لِمَعْنى[٣] خلْق المتحَن[٤] من خلْق الأرض و السموات، فبهم ظهر تمام المُلك وعلا وارتفع، إذ هم المقصودون من خلق ما بيّنا، فبذلك تمّ معنى المُلك وعلا إذا وصل إلى الذين لهم. وقد قيل: ذا في خلق البشر خاصة، بقوله: ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض﴾[٥] الآية[٦]، وقوله: ﴿و[٧]سخر لكم الليل والنهار﴾ [إبراهيم، ١٤/٣٣]، وقوله: ﴿وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض﴾ [الجاثية، ٤٥/١٣] الآية[٨]. وذكر ابن عباس رضي الله [عنهما][٩] أن البشر خلق اليوم السابع[١٠]. فبه التمام والعلوّ؛ إذ خلق لهم كل شيء، وهم لعبادة الله، ولحِق بهم الجِنّ بقوله: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ [الذاريات، ٥١/٥٦]؛ لكن المقصود البشر، إذ تسخير ما ذكرتُ كله لهم، ثم بما يرجع إلى منافعهم. **والله الموفق.**

---

١ يقول الله تعالى: ﴿قل أئنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين وتجعلون له أندادًا ذلك رب العالمين﴾ ﴿وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدّر فيها أقواتها في أربعة أيام سواءً للسائلين﴾ ﴿ثم استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعًا أو كرهًا قالتا أتينا طائعين﴾ ﴿فقضاهن سبع سموات في يومين وأوحى في كل سماء أمرها وزيّنّا السماء الدنيا بمصابيح وحفظًا ذلك تقدير العزيز العليم﴾ [فصلت، ٤١/٩-١٢].

٢ انظر: سورة الأعراف، ٧/٥٤؛ وسورة يونس، ١٠/٣.

٣ م: بمعنى.

٤ أي المكلفين المخاطبين بأوامر الله ونواهيه؛ فلعله يشير بذلك إلى قوله تعالى: ﴿إنا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان إنه كان ظلومًا جهولاً﴾ [الأحزاب، ٣٣/٧٢].

٥ يقول الله تعالى: ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعًا ثم استوى إلى السماء فسوّاهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم﴾ [البقرة، ٢/٢٩].

٦ م ـ الآية.

٧ ك + هو؛ ك هـ + الذي.

٨ م ـ الآية.

٩ م: [عنه]. هو عبد الله بن عباس بن عبد المطلب القرشى الهاشمي، أبو العباس (ت ٦٨هـ/٦٨٧م)؛ صحابي جليل، وعالم فقيه. وُلد بمكة، ولازم رسول الله ﷺ وروى عنه الأحاديث الصحيحة. وقد سكن الطائف، وتوفي بها. انظر: حلية الأولياء للأصبهاني، ١/٣١٤؛ وصفة الصفوة لابن الجوزي، ١/٣١٤؛ وأسد الغابة لابن الأثير، ٣/١٩٢-١٩٥؛ والإصابة لابن حجر، ٢/٣٣٠.

١٠ انظر بالتفصيل: الدرّ المنثور في التفسير بالمأثور للسيوطي، ٧/٣١٤-٣١٧.

{قال أبو منصور رحمه الله:} وأما الأصل عندنا في ذلك[1] أن الله تعالى قال: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى، ١١/٤٢]، فنفي عن نفسه شِبْه خلقه، وقد بيّنا أنه في فعله وصفته متعالٍ عن الأشباه. فيجب القول بـ ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه، ٥/٢٠] على ما جاء به التنزيل ونَفَى عنه شبْه الخلق بما أضاف إليه؛ إذ جاء[2] به التنزيل، وثبت ذلك في العقل. ثم لا نقطع [في] تأويله على شيء لاحتماله غيره مما ذكرنا[3]، واحتماله[4] أيضًا ما لم يبلغنا مما يُعلم أنه غير مُحتمل شبه الخلق؛ ونؤمن بما أراد الله به. وكذلك في كل أمرٍ ثبت التنزيل فيه نحو الرؤية وغير ذلك، يجب نفي الشبْه عنه والإيمان بما أراده من غير تحقيق على شيء دون شيء. والله الموفق.

[٣٥ظ] الأصل في هذا أنّ / الأمر يضيق على السامع بما يقدّره من المفهوم عن الخلق في الوجود. وإذ لزم القول في الله بالتعالي عن الأشباه ذاتًا وفعلاً لم يجز أن يُفْهم من الإضافة إليه المفهومُ من غيره في الوجود. مع ما كان الوقوف على المعنى [الذي] يُصرَف إليه الكلام في الخلق بما هو علْمه به قبل سمع ذلك الكلام[5]. والله سبحانه عُرف قبل سمع ذلك الكلام[6] على غير الذي عُرِف عليه الخلق، [فـ]لم يجز صرف التأويل إلى ما فهمه من الخلق، إذ سببه العلم المتقدم منه. على احتمال ذلك المعنى معنىً قد يُفهم من الشاهد من «عَلَى» ومن «العرش» ومن «الاستواء» [من] معان مختلفة، لم يجز صرف ذلك إلى أوْحش وجه وثَمّةَ لأحسن ذلك مساغ. مع ما كان الله يمتحن [المكلفين] بالوقوف في أشياء، كما جاء من نعوت الوعد والوعيد، وما جاء من الحروف المقطعة، وغير ذلك مما يؤمن المرء أن يكون ذا مما المحنة فيه الوقف لا القطع. والله أعلم.

وقال الكعبي مرّة: لا يجوز أن يكون الله عز وجل يحويه مكان، لِما كان ولا مكان؛ [و]لم يجز أن يَحْدُث له حاجة إلى المكان إذ خلقه، لِما لا يجوز عليه التغيّر. ثم قال: هو في كل مكان على معنى أنه عالم به حافظ له، كما يقال: فلان في بناء الدار، أي في فعله.

---

١ ك هـ: أي في نفي المكان.

٢ ك ـ (به التنزيل ونَفَى عنه شبْه الخلق بما أضاف إليه؛ إذ جاء) صح هـ؛ م ـ به التنزيل ونَفَى عنه شبْه الخلق بما أضاف إليه؛ إذ جاء.

٣ ك هـ: من الاستيلاء والعلوّ والإتمام.

٤ ك هـ: أي معنى آخر لم يدخل تحت فهمنا ولا يكون في ذلك المعنى شبه أيضًا.

٥ ويعني ذلك أن الفهم لمعنى كلمة يُصرَف إليها الكلام بين الخلق يعتمد بالتالي على علم مُسبَق وحاصل في الذهن قبل سمع ذلك الكلام.

٦ أي آية الاستواء.

{قال أبو منصور رحمه الله:} فما قال بأنه لا يحويه مكان بما كان ولا مكان، حق؛ إذ ذلك تغيّر. والقول بالحاجة لا يقوله خصمه[1]، فتعليق الدفع به[2] خطأ. ثم هو يزعم أنه كان غير خالق ولا رحمن ولا متكلم ثم صار كذلك[3] بعد أن لم يكن؛ ثبت به التغيّر. بل التغيّر في المكان أقل[4]؛ من حيث أن يصير المرء في مكان لم / يكن فيه بلا تغير، نحو أن يتخذ له مكانًا[5] يحيط به. ولا يجوز أن يوجد تغيّر من حيث لا تغيّر في ذات الفاعل في الشاهد. وإذ مَنَع القول بهذا في المكان فهو في الفعل[6] - إذ يكون التغيّر فيه أشدّ - أولى[7]. مع ما لا يكون أحد في الشاهد فاعلاً بلا تغيّر[8] يعترضه، وجائز كونه في مكان، و هو الذي فيه خلق بلا[9] تغيّر؛ لذلك كان معنى التغيّر في الفعل أشدّ. والله الموفق. [٣٦و]

ثم العجب في قوله: هو في كل مكان بمعنى العَالِم. والعَالِم اسم ذاته، وهو بذاته عنده ليس في مكان؛ ولا يحقّق[10] لله علمًا ليبلغ المكانَ الذي قال: هو فيه. تأملوا لتفهموا تناقضه في القول. ثم زعم أنه يحفظه مرة، ومرة أنه يفعله؛ وحفظه وفعْله في الأمكنة ليس غير الأمكنة. فصار حاصل قوله: «الله في كل مكان» في الأمكنة، وذلك خُلْف من القول[11]، بل هو عالم بالأمكنة كلها قبل كونها وبعد كونها. والله الموفق.

{قال الفقيه أبو منصور رحمه الله:} وأما رفع الأيدي إلى السماء فعلى العبادة؛ ولله أن يتعبّد عبادَه بما شاء، ويوجههم إلى حيث شاء. وإنّ ظَنّ من يَظنّ أنّ رفع الأبصار إلى السماء لأن الله من ذلك الوجه إنما هو كظن من يزعم أنه إلى جهة أسفل الأرض، بما يضع عليها وجهه متوجهًا في الصلاة ونحوها، وكظن[12] من يزعم أنه في شرق الأرض وغربها بما يتوجه إلى ذلك في الصلاة، أو نحو مكة لخروجه إلى الحج، وفي المشاعر بالسعي فيها كباغي[13] ضالةٍ أو ناحيةِ العَدوّ، ويقصدون قصد من يُغلب على شيء يستنقذ[14] منه، جلّ الله عن ذلك. ثم الله سبحانه - إذ ليس وجه أقربَ إليه من وجه، ولا أحقَّ أن يعلمه من وجه، ولا في / وُسْع الخلق وجه [٣٦ظ]

---

١ ك هـ: أي من يقوله منهم بالاستقرار في التمكن لا يثبت الحاجة؛ فالدفع والتنزيه عن التمكن في المكان باعتبار الحاجة يكون خطأ.
٢ ك هـ: بالقول بالحاجة.
٣ ك + معه.
٤ م - أقل.
٥ ك م: مكان.
٦ م + [أولى].
٧ م: وأولى.
٨ ك هـ: أي التغير باعتبار التمكن.
٩ م: لا.
١٠ ك م: تحقّق.
١١ ك هـ: أي القول بإيجاد التكوين والمكون.
١٢ ك: لظن.
١٣ م - كباغي.
١٤ م: يستنفد.

الوصول إليه من وجه دون وجه، ولا [في] طمع العقول[1] بما هو عالم بذاته[2] - غنيٌّ عن عبادة خلقه؛ فعبَّدهم[3] لأنفسهم[4] أن يقوموا بشكر نعمه، له المحنة[5] كيف شاء. لا يسبق إلى وَهْم أحدٍ الوصول إليه في جهة دون جهة إلا من لم[6] يعرف الله حق المعرفة.

وقد بيّنا فيما تقدم وصف قربه. وذلك بالإجابة، كقوله تعالى: ﴿وإذا سألك عبادي عني فإني قريب﴾[7] الآية[8]، وبالنّصر والمعونة، كقوله تعالى: ﴿إن الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون﴾ [النحل، ١٦/١٢٨]، [و] بالتقرّب إلى المنزلة والمحل، كقوله تعالى: ﴿واسجد واقترب﴾ [العلق، ٩٦/١٩]، وما رُوي: «أنّ مَنْ تقرّبَ إليّ شبرًا تقربتُ إليه ذراعًا»[9]، إلى آخر ذلك، وقوله: ﴿وابتغوا إليه الوسيلة﴾ [المائدة، ٥/٣٥]؛ وفي الكِلاءَة[10] والحفظ[11]، كقوله: ﴿وربك على كل شيء حفيظ﴾[12]، ﴿وهو على كل شيء وكيل﴾[13]، وقوله: ﴿أفمن هو قائم على كل نفس بما كسبت﴾ [الرعد، ١٣/٣٣]، وبالعلم، بقوله: ﴿يعلم سركم وجهركم﴾ [الأنعام، ٦/٣]، وغير ذلك.

فعلى مثل بعض هذه الوجوه المجيئ والذهاب والقعود[14]. مع ما كان مجيء الأجسام

---

١ ك هـ: أي لا تطمع العقول أن تدرك حكم الربوبية والامتحان بهذه الأشياء.

٢ يعني لا تطمع العقول بأن تعلم ما هو عالم بذاته.

٣ ك: نعبدهم.

٤ أي لمنافع أنفسهم.

٥ أي الامتحان.

٦ م - لم.

٧ وتمام الآية الكريمة كما يلي: ﴿أجيب دعوة الداع إذا دعان فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون﴾ [البقرة، ٢/١٨٦].

٨ م - الآية.

٩ انظر: صحيح البخاري، التوحيد ١٥، ٥٠؛ وصحيح مسلم، الذكر ٢٠، ٢١، ٢٢؛ التوبة ١.

١٠ ك: الكلاة؛ م: الكلأة.

١١ أي يتحقق قرب الله بحفظه على كل شيء.

١٢ سورة سبأ، ٣٤/٢١. وفي نسخة «ك» وردت الآية: انه حفيظ عليم.

١٣ سورة الأنعام، ٦/١٠٢. وفي نسخة «ك» وردت الآية: وعلى كل شيء وكيل.

١٤ لعله يقصد به المجيئ الذي نُسب إلى الله تعالى، كقوله سبحانه: ﴿وجاء ربك والملك صفاً صفاً﴾ [الفجر، ٨٩/٢٢]. وكذلك الذهاب، نحو قوله تعالى: ﴿وأنزلنا من السماء ماءً بقدر فأسكناه في الأرض وإنا على ذهاب به لقادرون﴾ [المؤمنون، ٢٣/١٨]؛ وانظر أيضًا: سورة البقرة، ٢/١٧، ٢٠. وكذلك القعود، نحو قوله تعالى: ﴿إن المتقين في جنات ونهر في مقعد صدق عند مليك مقتدر﴾ [القمر، ٥٤/٥٤-٥٥]. وأما سائر الآيات والأحاديث النبوية الواردة في ذلك كله فهي قد وردت بصورة واضحة في أساس التقديس في علم الكلام للرازي، ٧٩-٨١، ١٠١-١١٢.

يُفهم منه الانتقال؛ ثم مجيئ الحق يفهم منه الظهور، كقوله: ﴿قل جاء الحق﴾[1]؛ وعلى ذلك ذهاب الباطل بطلانُه[2]؛ وذهاب الجسم انتقالُه. فهذا مَحلّ المجيئ والذهاب في المعروف من الأعراض والأجسام. والله يتعالى عن المعنيين جميعاً، لم يَجُز أن يُفهم من المضاف إليه ذلك. **ولا قوة إلا بالله.**

للمسألة عبارة أخرى: إنه ما من جهة ولا حالة إلا لله على عباده فيها نِعَمٌ لا تحصى[3]، فجُعِل عليهم بها وفيها عبادات، كما جُعِل في الجوارح والأموال بما له فيهما من النّعم. **ولا قوة إلا بالله.**

على أن السماء هي محل ومهبط الوحي، ومنها أصول بركات الدنيا، فرُفِع إليها البصر / لذلك. **ولا قوة إلا بالله.** [٣٧و]

مسألة
[رؤية الله*]

{قال أبو منصور رحمه الله:} القول في رؤية الرب عز وجل عندنا لازم وحق من غير إدراك[4] ولا تفسير[5].

فأما الدليل على الرؤية:

١ ـ فقوله تعالى: ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾ [الأنعام، ١٠٣/٦]؛ ولو كان لا يُرى لم يكن لنفي الإدراك حكمة، إذ لا يُدرَك[6] غيره بغير رؤية. فموضع نفي الإدراك[7] ـ وغيره من الخلق لا يُدرَك إلا بالرؤية ـ لا معنى له. **وبالله التوفيق.**

٢ ـ والثاني قول موسى عليه السلام: ﴿رب أرني أنظر إليك﴾[8] الآية[9]؛ ولو كان لا

---

١ يقول الله تعالى: ﴿وقل جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقًا﴾ [الإسراء، ٨١/١٧].

٢ أي ذهاب حكمه وقيمته.

٣ ك: لا يحصى.

٤ ك هـ: أي إحاطة لأنه منزه عن الحدود والجوانب.

٥ ك هـ: من نحو المقابلة وثبوت المسافة واتصال الشعاع.

٦ م: إذ يُدرَك.

٧ يعني الإدراك بهذه القوة المخصوصة بإدراك الأشياء.

٨ وتمام الآية الكريمة كالآتي: ﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلّمه ربه قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً وخرّ موسى صعقًا فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين﴾ [الأعراف، ١٤٣/٧].

٩ م ـ الآية.

تجوز[1] الرؤية لكان [ذلك السؤال*] منه جهلاً[2] بربه، ومن يجهله لا يُحتمل أن يكون موضعًا لرسالته، أمينًا على وحيه.

وبعد، فإن الله تعالى لم ينهه ولا أيأسه. وبدون ذلك نهى نوحًا[3] وعاتب آدم[4] وغيرهما من الرسل[5]. وذلك لو كان لا يجوز يبلغ الكفر. ثم قال: ﴿فإن استقر مكانه فسوف تراني﴾ [الأعراف، ٧/١٤٣].

فإن قيل: لعله سأل آية يَعلم بها [ربه]. قيل: لا يحتمل ذا لوجوه. أ) أحدها أنه قال: ﴿لن تراني﴾[6]؛ وقد أراه الآية[7]. بـ) وأيضًا إنّ طلب الآيات يخرج مخرج التعنت[8]، وقد[9] أراه الآيات. وذلك تعنت الكفرة: إنهم لا يزالون يطلبون الآيات وإن كانت الكفاية قد ثبتت، فمثله ذلك. جـ) وأيضًا إنه قال: ﴿فَإِنِ ٱسْتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوْفَ تَرَانِي﴾؛ والآية التي يستقر معها الجبل دون الآية التي لا يستقر[10] معها؛ ثبت أنه[11] لم يُرد بذلك الآيةَ. ولا قوة إلا بالله.

٣ ـ وأيضًا مُحاجّة إبراهيم قومه في النجوم، وما ذَكر بالأفول والغَيبة؛ ولم يُحاجَّهم بأن لا يُحبّ ربًا يُرى، ولكن حاجّهم بأن لا يُحب ربا يأفل[12]، إذ هو دليل عدم الدوام.

---

١ م: لا يجوز.   ٢ ك م: جهل.

٣ انظر سورة هود، ١١/٤٥-٤٧: ﴿ونادى نوح ربه فقال رب إن ابني من أهلي وإنّ وعدك الحق وأنت أحكم الحاكمين﴾ ﴿قال يا نوح إنه ليس من أهلك إنه عمل غير صالح فلا تسألن ما ليس لك به علم إني أعظك أن تكون من الجاهلين﴾ ﴿قال رب إني أعوذ بك أن أسألك ما ليس لي به علم وإلا تغفر لي وترحمني أكن من الخاسرين﴾.

٤ يقول الله تعالى في ذلك: ﴿وناداهما ربهما ألم أنهكما عن تلكما الشجرة وأقل لكما إن الشيطان لكما عدو مبين﴾ ﴿قالا ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين﴾ [الأعراف، ٧/٢٢-٢٣].

٥ راجع: المنتقى من عصمة الأنبياء لنور الدين الصابوني، نسخة مكتبة سليمانية، لاله لي ٢٤٢٦، أوراق مختلفة.

٦ أي ولم يقل: «لن ترى آيتي».   ٧ م ـ الآية.

٨ ك هـ: الآية على خلاف مجرى العادة واستقرار الجبل على موجب العادة فالاندكاك والتزلزل آية وقد أراه الحالة التي لا يستقر فيها فكيف يصح منه قوله «لن ترى آيتي».

٩ ك م: أو قد.   ١٠ ك: لا تستقر.   ١١ أي موسى عليه السلام.

١٢ انظر ما ورد من الآيات الكريمة في سورة الأنعام، ٦/٧٦-٨٠ حول الموضوع: ﴿فلما جن عليه الليل رأى كوكبًا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الآفلين﴾ ﴿فلما رأى القمر بازغًا قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين﴾ ﴿فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم إني بريء مما تشركون﴾ ﴿إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفًا وما أنا من المشركين﴾ ﴿وحاجه قومه قال أتحاجّونّي في الله وقد هدان ولا أخاف ما تشركون به إلا أن يشاء ربي شيئًا وسع ربي كل شيء علمًا أفلا تتذكرون﴾.

ولا قوة إلا بالله.

٤ ـ وأيضًا قوله تعالى: ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ [القيامة، ٧٥/٢٢-٢٣]. ثم لا يَحتمل ذلك الانتظارَ[1] لأوجه. أحدها أن/ الآخرة ليست لوقت الانتظار ـ إنما هي الدنيا ـ [٣٧ظ] هي دار الوقوع والوجود إلا وقت الفَزَع[2]. وقيل: [هي] أن[3] يعاينوا في أنفسهم ما له حق الوقوع[4].

والثاني قوله: ﴿وجوه يومئذ ناضرة﴾ [القيامة، ٧٥/٢٢] وذلك وقوع الثواب[5].

والثالث قوله: ﴿إلى ربها ناظرة﴾ [القيامة، ٧٥/٢٣]؛ و«إلَى» حرف يستعمل في النظر إلى الشيء لا في الانتظار.

والرابع أن القول به يخرج مخرج البِشارة، [و]تعظيم ما نالوه[6] من النعم، والانتظار ليس منه. مع ما كان الصرف عن حقيقة المفهوم قضاءً على الله؛ فيلزم القول بالنظر إلى الله كما قال، على نفي جميع معاني الشبه[7] عن الله سبحانه؛ على مِثْل ما أضيف إليه من الكلام والفعل والقدرة والإرادة، يجب الوصف به على نفي جميع معاني الشبه، وكذلك القول بالهستيّة. فمن زعم أن الله تعالى لا يقدر أن يُكرم أحدًا بالرؤية فهو يُقَدِّر بالرؤية التي[8] فهمها من الخلق. وإن كان القول بـ ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه، ٢٠/٥] وغير ذلك من الآيات لا يجب دفعها بالعَرْض على المفهوم من الخلق، بل يُحَقَّق ذلك على نفي الشبه، فمثْله خبر الرؤية. والله الموفق.

٥ ـ وأيضًا قوله تعالى: ﴿للذين أحسنوا الحسنى وزيادة﴾[9]. وجاء في غير خبر[10] [واحد]

---

١ فسرت المعتزلة كلمة «ناظرة» بالانتظار، أي انتظار ثواب الله. انظر: كتاب المغنى للقاضي عبد الجبار، ١٩٧/٤، ١٩٨.

٢ لأن الفزع يشمل معنى الانتظار بالخوف؛ فلعل المؤلف هنا يشير إلى قول الله تعالى: ﴿لا يحزنهم الفزع الأكبر﴾ [الأنبياء، ٢١/١٠٣].

٣ م: إنهم.

٤ أي فلعل المراد بآية ﴿إلى ربها ناظرة﴾ هو كونهم على يقين في أنفسهم بأنهم رأوه حقًا.

٥ أي فبذلك يكون تأويل الآية بانتظار الثواب باطلاً.

٦ م: ما نالوا. ٧ ك: عن الشبه. ٨ ك: والتي.

٩ سورة يونس، ١٠/٢٦؛ ك هـ: أي مضاعفة، كذا روى عن ابن عباس. وعن علي: غرفة من درة بيضاء لها أربعة آلاف فجاهد في رضا الله تعالى. [انظر: تأويلات القرآن للماتريدي، ٣٢٤و-٣٢٤ظ].

١٠ ك هـ: وذكر في تبصرة الأدلة أن أحدًا وعشرين من أصحاب النبي عليه السلام يرون أن المراد بها الرؤية. لقد وردت العبارة هذه في تبصرة الأدلة (٤٠٠/١) كالآتي: «ولنا أيضًا قوله تعالى: ﴿للذين أحسنوا الحسنى

النظر إلى الله[1]. وقد يحتمل غير ذلك مما جاء فيه التفسير، لكنه لولا أن القول بالرؤية كان أمرًا ظاهرًا لم يُحتمل صرفُ ظاهرٍ - لم يجئ فيها - إليها و [لأمكن أن] يُدفع به الخبر[2]. ولا قوة إلا بالله.

٦ - وأيضًا ما جاء عن رسول الله ﷺ في غير خبر، أنه قال: «سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر لا تُضامون [في رؤيته]»[3]. وسُئل: هل رأيت ربك؟ فقال: «بقلبي»[4]. قيل: فلم ينكر على السائل السؤال، وقد علم السائل أن رؤية القلب هي العلم وأنه قد علمه، وأنه لم يَسأل عن ذلك. وقد حَذّر / الله عز وجل المؤمنين عن السؤال عن أشياء قد كُفُوا عنها، بقوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء﴾[5]، فكيف يُحتمل أن يكون السؤال عن مثله لحي[6] وذلك كفر في الحقيقة عند قوم[7]. ثم لا ينهاهم[8] عن ذلك، ولا يوبّخهم في ذلك، بل يليّن القول في ذلك، ويُرِي أن ذلك ليس ببعيد[9]. والله الموفق. [٣٨و]

٧ - وأيضًا إن الله تعالى وعد أن يَجزى أحسن[10] مما عملوا به في الدنيا[11]، ولا شيء أحسنَ من التوحيد وأرفع قدرًا من الإيمان به، إذ هو المستَحْسَن بالعقول. والثواب الموعود من جوهر

= وزيادة﴾، وجاء في غير خبر أن الزيادة هي النظر إلى الله، وقد يُحتمل غيرُ ذلك مما جاء فيه التفسير، لكنه لولا أن القول بالرؤية كان أمرًا ظاهرًا وإلا لكان لم يحتمل صرف ظاهر لم يجئ فيها إليها، وهذا في الحاصل استدلال بإجماع الصحابة وشيوع القول بالرؤية فيهم». انظر كذلك: **تأويلات القرآن** للماتريدي، ٣٢٤و-٣٢٤ظ؛ **والبداية** للصابوني، ص٤٠؛ **والكفاية في الهداية** له أيضًا، ٤١٦/١-٤١٧.

١ ويعني به تفسير الحسنى بالنظر إلى الله. انظر: **تفسير الطبري**، ٧٣/١١-٧٦.

٢ أي خبر تفسير الحسنى بالنظر.

٣ انظر: **صحيح البخاري**، التوحيد، ٢٤؛ **وصحيح مسلم**، الايمان، ٢٩٩-٣٠٠.

٤ في العبارة إشارة إلى قوله تعالى: ﴿ما كذب الفؤاد ما رأى﴾ [النجم، ١١/٥٣]. انظر: **جامع البيان** للطبري، ٢٨/٢٧-٢٩؛ **وتأويلات القرآن** للماتريدي، ورق ٧٣٨ ظ.

٥ يقول الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم﴾ [المائدة، ١٠١/٥].

٦ م: بحيّ.

٧ لعل المراد بهم المعتزلة، فإنهم يزعمون أن الإيمان عبارة عن العلم بالله؛ فمن لم يعرف الله بحقائق صفاته وما يجب عليه أو يجوز أو يستحيل فهو به كافر عندهم.

٨ أي النبي عليه السلام.

٩ ك م: ببديع.

١٠ ك - [أحسن] صح هـ.

١١ انظر مثلاً قوله تعالى: ﴿ولا ينفقون نفقة صغيرة ولا كبيرة ولا يقطعون واديًا إلا كتب لهم ليجزيهم الله أحسن ما كانوا يعملون﴾ [التوبة، ١٢١/٩]؛ ثم راجع: المعجم المفهرس لمحمد فؤاد عبد الباقي، مادة «أحسن».

الجنة حُسنه حسن الطبع، وذلك دون حسن العقل؛ إذ لا يجوز أن يكون شيء حَسَنًا في العقول لا يستحسنه ذو عقل، وجائز ما استحسنه الطبع أن يكون طبعٌ لا يَتلذّذ به كطبع الملائكة، ومثْله في العقوبة. لذلك لزم القول بالرؤية لتكون كرامة تبلغ في الجلالة ما أُكْرِموا به، وهو أن يصير لهم المعبود بالغيب شهودًا كما صار المطلوب من الثواب حضورًا. **ولا قوة إلا بالله.**

٨ ـ وأيضًا إن كلاً يجمع على العلم بالله في الآخرة، العلم الذي لا يعتريه الوسواس، وذلك علم العيان لا علم الاستدلال. وكثرة الآيات لا تُحقِّق عَلم الحق الذي لا يعتريه[1] ذلك[2]. دليله قوله: ﴿ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة﴾[3] الآية[4]، وما ذكر من استعانة الكفرة بالتكذيب في الآخرة وإنكار الرسل[5]، وقولِهم: «لم نمكث إلا ساعة من النهار»[6] وغير ذلك.

٩ ـ وبعد، فإنه إذ لا يجوز أن يصير علم العيان نحو علم الاستدلال لم يجز أن يصير علم الاستدلال نحو علم العيان، فثبت أن الرؤية توجب ذلك[7]. وبعد، فان في ذلك العلم[8] يستوى الكافر والمؤمن، والبشارة بالرؤية خُصّ بها المؤمن. **ولا قوة إلا بالله.**

{قال الفقيه أبو منصور رحمه الله: } / و لا نقول بالإدراك[9]، لقوله: ﴿لا تدركه الابصار﴾ [٣٨ظ] [الأنعام، ٦/١٠٣]؛ فقد امتدح به بنفي الإدراك لا بنفي الرؤية؛ وهو كقوله: ﴿ولا يحيطون به علمًا﴾ [طه، ٢٠/١١٠]، كان في ذلك إيجاب العلم ونفي الإحاطة، فمثله في حق الإدراك. **وبالله التوفيق.** وأيضًا إن الإدراك إنما هو الإحاطة[10] بالمحدود، والله يتعالى عن وصف الحد، إذ هو نهاية وتقصير عما هو أعلى منه. على أنه واحديّ الذات[11] ـ والحد وصف المتصلِ الأجزاءِ حتى ينقضي ـ مع إحالة القول بالحد. أو كان ولا ما يُحَدّ أو به يُحَدّ، فهو على ذلك

---

١ ك م: يعتري.

٢ أي الوسواس.

٣ يقول الله تعالى في تمام الآية: ﴿ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلاً ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله ولكن أكثرهم يجهلون﴾ [الأنعام، ٦/١١١].

٤ م ـ الآية.

٥ ويعني ذلك أنهم سيدّعون بأنه لم تنزل آيات كافية تبيّن الحق وأن الأنبياء لم يأتوا بإنذار كافٍ؛ فهذا يدل على نقص بارز للأدلة في الدنيا وأن تلك الأدلة ليست من النوعية التي يستحيل ردها.

٦ انظر الآيات القرآنية الواردة في سورة يونس، ١٠/٤٥؛ وسورة الأحقاف، ٤٦/٣٥.

٧ يعني أن الله سبحانه، الذي يُعرَف في الدنيا عن طريق الاستدلال، قد أصبح من الضروري معرفته في الآخرة عن طريق الرؤية التي تعتبر إحدى طرق المعرفة.

٨ أي العلم بوجود الله بالمنهج الاستدلالى.

٩ أي ولا نقول بأن الله يدرك كالأجسام.

١٠ ك ـ (فمثْله في حق الإدراك. وبالله التوفيق. وأيضًا إن الإدراك إنما هو الإحاطة) صح هـ.

١١ أي الذي لا ينقسم.

لا يتغير. على أن لكل[1] شيء حدًا يُدرك بسبيله، نحو الطعم واللون والذوق والرائحة وغير ذلك من حدود خاصية الأشياء، جعل الله لكل شيء من ذلك وجهًا يُدرك به ويُحاط به، حتى العقول والأعراض. فأخبر الله أنه ليس بذي حدود وجهات هي طرق[2] إدراكه بالأسباب الموضوعة لتلك الجهات[3]. وعلى ذلك القول بالرؤية والعلم جميعًا. **ولا قوة إلا بالله.**

وبعد، فإن القول بالرؤية يقع على وجوه؛ لا يُعْلم حقيقة كل وجه من ذلك إلا بالعلم بذلك الوجه، حتى إذا عُبّر عنه بالرؤية صُرف إلى ذلك، وما لايُعْرف له الوجه ـ بدون ذكر الرؤية ـ لزم الوقف في مائيتها على تحقيقها[4]. وأما الإدراك إنها هو معنى الوقوف على حدود الشيء. ألا ترى أن الظل في التحقيق يُرى لكنه لا يدرك إلا بالشمس، وإلا كان مرئيًا على ما يُرى لوقت نسخ[5] الشمس؛ ولكن لا يُدرك بالرؤية إلا بها يتبيّن له الحد. وكذلك ضوء النهار يُرى، لكن حدّه لا يُعْرف بذاته. وكذلك الظّلمة لأن طرفها لا يرى فيُدْرك ويُحاطَ به. وبالحدود يُدرَك الشيء وإن كان يرى لا بها[6]؛ ولذلك ضُرب المثل بالقمر، أنه لا يُعْرَف حدّه ولا سَعَته ليوقف ويحاطَ به ويُرى بيقين. / **ولا قوة إلا بالله.** [٣٩ر]

{قال أبو منصور رحمه الله:} والأصل فيه القول بذلك على قَدْر ما جاء، ونَفْي كل معنى من معاني الخلق، ولا يفسر، لما لم يجئ [في ذلك تفسير*]. **والله الموفق.**

ثم احتج الكعبي بأنه الإدراك[7]. وقد بيّنا [ذلك*]. ثم زعم أن العلم بالغائب إذ لم يخرج عن الوجوه التي بها يُعْلم، فكذلك لا يُرى إلا بالوجوه التي بها يُرى: من المباينة للمرئي ـ ولما حَلَّ فيه المرئي ـ بالمسافة، والمقابلة، واتصال[8] الهواء، والصغر وعدم الصغر، والبعد[9]؛ ولو جازت الرؤية بخلاف هذا لجاز العلم به.

{قال أبو منصور رحمه الله:} وقد أخطأ في هذا الفصل بوجوه. أحدها أنه قدّر برؤية

---

١ ك: الكل.   ٢ م: طرف.

٣ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير﴾ [الأنعام، ١٠٣/٦].

٤ يعني مع قبول وقوعها.

٥ م: تسبح.

٦ ك م: لا به. ولا بها: أي لا بالحدود.

٧ أي احتج الكعبي على عدم رؤية الله بأن الرؤية عبارة عن الإدراك والإحاطة.

٨ ك م: وايصال.

٩ أي وجود مسافة بين الرائي وبين المرئي والحيز الذي يشغله المرئي، وكون الرائي في وضع مقابل للمرئي، واتصال الهواء بينهما (عدم وجود مانع يمنع ظاهرة الرؤية بينهما)، وعدم كون المرئي ضخمًا في الحجم أو شيئًا ضئيلاً، وعدم كونه بعيدًا في حيزه عن البصر.

جوهره[1]، وقد عَلم أن غير جوهره جواهرَ[2] يُرون من الوجه الذي لا يَقْدر[3] على الإحاطة بجوهره[4] فضلاً عن إدراك بصره، نحوَ الملائكة والجن وغيرهم، مما يروننا من حيث لا نراهم، والجثةِ الصغيرة نحو البق والبعوض ونحو ذلك مما يُرى، لِما لو تَوهم مثلَ[5] ذلك البصرُ لَما احتمل الإدراك[6]. ويرى المَلَك الذي يكتب جميع أفعالنا ويسمع جميع أقوالنا؛ على ما إذا أردنا[7] تقدير ذلك بما عليه جُبِلْنا للزم إنكار ذلك كله، وذلك عظيم. وكذلك ما ذُكر من نطق الجلود والجوارح[8] وغيرها، مما لو امتُحن بمثْلها أمرُ الشاهد لوُجد عظيمًا.

وبعد، فإنه في الشاهد يَفصل بين البصرين[9] في الرؤية والتمييز على قدر تفاوتهما، بما اعتراهما من الحجب مما لو قابل أحدَهما بحال[10] الآخر على حالته[11] وجده مُستنكرًا؛ وإذا كان كذلك بطل التقدير بالذي ذَكر[12]. والله الموفق.

وأيضًا[13] إنه في الشاهد ـ بكل أسباب العلم ـ لا يَعلم غير العرَض والجسم؛ ثم جاء من العلم بالغائب خارجًا منه[14]، فمثله الرؤية. والله أعلم.

والثالث ما / بيّنا من رؤية الظل والظلمة والنور من غير شيء من تلك الوجوه. [٣٩ظ]

والرابع أنه قد يجوز وجود تلك المعاني كلها مع عدم الرؤية، إما بحجب أو [بخاصية] جوهر؛ فجاز تحقيق الرؤية على نفي تلك المعاني[15]؛ نحو ما أجيب القائلُ بالجسم عند

---

١ أي جوهر البشر.
٢ ك: جوهر.
٣ أي لا يقدر الكعبي.
٤ أي بجوهره البشري.
٥ م ـ مثل.
٦ أي حتى وإن كانت حاسة البصر تتوهم أمثالَها فإدراكها ليست في دائرة الاحتمال.
٧ ك: أرادنا.
٨ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿حتى إذا ما جاؤوها شهد عليهم سمعهم وأبصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون﴾ ﴿وقالوا لجلودهم لِمَ شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء وهو خلقكم أول مرة وإليه ترجعون﴾ [فصلت، ٤١/٢٠-٢١]؛ وإلى قوله: ﴿اليوم نختم على أفواههم وتكلمنا أيديهم وتشهد أرجلهم بما كانوا يكسبون﴾ [يس، ٣٦/ ٦٥].
٩ م: البصر.
١٠ ك م: حال.
١١ ك: حالة.
١٢ أي تقدير الكعبي رؤية الله برؤية جوهره البشري.
١٣ أي ثاني وجوه أخطاء الكعبي في هذا الفصل.
١٤ أي إن المعارف الآتية من الغائب قد وُجدت وهي خارجة عن هذا الوضع المألوف.
١٥ أي شروط الرؤية.

معارضته بالفاعل والعَالِم[1] أنه جسم لا كذلك[2]: فيجوز وجود ذلك[3] ولا جسمَ، فمثله في الرؤية.

على أن البُعد الذي يحجبنا والدقةَ يجوز أن يبلغه بصر غيرنا؛ فصار ارتفاع الرؤية بالحجاب، فإذا ارتفع جاز. ولا قوة إلا بالله.

وبعد، فإن الذي يقوله [الكعبي] تقدير برؤية الأجسام، ولم يَمتحن بصره بغير الأجسام والأعراض أنْ كيف سبيل الرؤية له.

وبعد، فإن كل جسم يُرى وإن كان الدقة والبعد يحجبان، فيجوز ارتفاعهما عن بصر غير[4] فيَرى؛ على ما يَرى ملك الموت مَنْ بأطراف الأرض ووسطها، مما لو اعتُبر ذلك ببصر البشر لما احتمل الإدراك. فثبت أن الذي قَدّر به[5] ليس هو سببَ تعريف ما يُبصَر، ولكن سببَ تعريف ما يُحجب به البصر، فإذا ارتفع رأى. مع ما كان المنفيّ رؤيتُه لذاته عَرَضًا[6]، و إلا فكل جسم يُرى. فإن لزم إنكار الرؤية[7] لما ليس بجسم أو لما لا يُرى إلا بما ذَكر لَيلزم الإقرار به[8]؛ لأن الذي لا يُرى لذاته هو العرض، وإلا فكل عين يُرى. ولا قوة إلا بالله.

وعارض[9] بأمر الدنيا. ولا يُحال ذلك، ولكن يُسقط المحنةَ ويرفع الكلفةَ، والدنيا لهما خلقت[10].

ثم ذكر في أمر موسى عليه السلام أن ذلك [كان] على علم الإحاطة بالآيات. وقد بينا فساد ذلك. وما ذلك[11] العلم بالذي يَسْأل؛ وهو رسول بُعث إلى ما به نجاة الخلق؛

---

١ أي بفاعل لا كفعلنا وعالم لا كعلمنا.

٢ أي لا كالأجسام.

٣ أي كون الله تعالى فاعلاً عالمًا.

٤ م: غيره.

٥ أي الكعبي من المسافة والمقابلة وغيره.

٦ ك م: عرض.

٧ أي الرؤية الواقعة فعلاً.

٨ أي ينبغي قبول إمكان الرؤية نظريًا.

٩ أي وعارض الكعبي بأنه تعالى لا يُرى في الدنيا.

١٠ ك هـ: فإن قيل: لو كانت الآخرة دار وقوع الرؤية لكانت الدنيا دار الوقوع أيضًا لوجود العلة وهو الوجود وزوال الحجاب. أجاب عنه بأنه غير محال جواز الرؤية في الدنيا، لكن الدنيا ليست بدار الوقوع، إذ هي دار الحجب والشبهات. فلو تحققت الرؤية لسقطت المحنة.

١١ ورد في «م» كلمة «بلغ» بعد كلمة «ذلك»، فهي في نسخة «ك» واردة في الهامش الجانبي تدل على أن النسخة الخطية قد وقع فيها المقابلة بالنسخة الأم أو نسخة أخرى وتدل على أن المقابلة قد وصلت إلى هذا السطر من نص الكتاب. فإدخال كلمة «بلغ» في صميم النص يعتبر خطأً المحقق لنسخة «م»، ولأن تلك الكلمة قد تكررت كثيرًا في الهامش الجانبي لنسخة «ك» المخطوطة.

وذلك/ لا يكون بغير المتحَن[1]؛ إذ هو[2] تبليغ الرسالة والدعاء إلى العبادة، وهي محنة. بل [٤٠و] سأل الرؤية ليَجلِّ به[3] قدره وليَعرف عظيم مَحلّه عند الله، أو أن يكون الله أمره به ليُعلم الخلق جواز ذلك. وبالله التوفيق.

ثم استدل بأنه[4] لم يُرَ من يَعقل، إنما أُرِي الجبلَ، والجبل لا يَعقل ليعلمه وليراه[5].

فيقال له: ولو كانت[6] آية فالجبل لا يَراها ولا يعقل. وإذا كان كذلك فالآية اذًا صار اندكاكَ الجبل لا أن أراه الآية ليندكّ بها. وفي هذا أنه[7] قد أرى موسى الآية و هو اندكاك الجبل[8]؛ والله تعالى يقول: ﴿لن تراني﴾[9]، وحَمَلَه[10] على الآية، وقد رآها. ولا قوة إلا بالله.

ثم سأل نفسه عن معنى توبته، ولا يُسأَل عنه[11]، فزعم أنه لوجهين. أحدهما أنه علم بما أراه من الأدلة أن ذلك صغيرة [ف]تاب عنها. والثاني على العادة في الخلق من تجديدها عند الأهوال بلا حدوث ذنب.

{قال أبو منصور رحمه الله:} ولو كان صغيرة لكان أولى من تركه إلى أن يُعلَم بالأدلة[12]. وهي[13] في الإعلام في غير حال الإغماء أحق منها في حال الإغماء. والثاني يصح ذلك[14] عند معاينته الهول، لا عند سكونه و إبداله بالأمن والإفاقة؛ وذلك وقتَ معاينته عصاه يهتز فولّى مُدبرًا أحقّ[15]. والله الموفق.

---

١ أي الامتحان.

٢ أي أمر البعث.

٣ م ـ به.

٤ أي الله تعالى.

٥ فهذا يدل على أن رؤية الله غير ممكن.

٦ أي ما طلبه موسى عليه السلام من الرؤية.

٧ م: آية.

٨ ك ـ (لا أن أراه الآية ليندكّ بها، ... وهو اندكاك الجبل) صح هـ.

٩ يقول الله تعالى: ﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرني أنظر إليك قال لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني فلما تجلى ربه للجبل جعله دكًا وخرّ موسى صعقًا فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك وأنا أول المؤمنين﴾ [الأعراف، ١٤٣/٧].

١٠ ك م: وحملته. أي حمل الكعبي قول الله تعالى: ﴿لن تراني﴾.

١١ أي لا يكون موسى عليه السلام في هذه الحالة مسؤولاً عن التوبة ومطالَبًا بها.

١٢ أي لو كان طلب الرؤية من الصغائر لكان ـ بعد تقديم الأدلة ـ إعلام استحالته مرجَّحًا على عدم إعلامه.

١٣ أي استحالة الرؤية.

١٤ أي التوبة.

١٥ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿وأن ألق عصاك فلما رآها تهتز كأنها جانّ ولّى مدبرًا ولم يعقّب يا موسى أقبل ولا تخف إنك من الآمنين﴾ [القصص، ٣١/٢٨].

لكنه يحتمل أن يكون ـ إذ قال له ﴿لَنْ تَرَانِي﴾، وكان عنده جواز الرؤية في الشاهد واحتمال وسعه ذلك بما وعد الله له في الآخرة ـ رجع عما كان عنده وآمن بالذي قال: ﴿لن تراني﴾، وإن كان في أصل إيمانه داخلاً، على نحو إحداث المؤمنين الإيمان بكل آية تنزل[1] وبكل فريضة تتجدد، وإن كانوا في الجملة مؤمنين بالكل[2]. والله الموفق.

وقد بيّنا ما قال في قوله: ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ [القيامة، ٧٥/٢٢-٢٣].

[٤٠ظ] {قال الفقيه[3] رحمه الله:} والأصل في الكلام أنه إذا كان على أمر معهود أو يقرن/ به المقصود إليه صُرف عن حقيقته، وإلا لا. وذلك[4] نحو قوله: ﴿ألم تر إلى ربك كيف مد الظل﴾ [الفرقان، ٢٥/٤٥] و﴿ألم تر كيف فعل ربك﴾[5]. وأصله أن من قال: «رأيت فلانًا» أو «نظرت إلى فلان» لم يحتمل غير ذاته؛ وإذا قال: «رأيته يقول كذا ويفعل كذا» إنه لا يريد به رؤية ذاته، فمثله أمر قصة موسى عليه السلام وهذه الآية.

ثم الأصل أن من تأمل الذي ذَكر[6] عرف أنه مشبّهيّ النِّحلة؛ لأنه لم يذكر المعنى الذي له يجب أن تكون الرؤية بتلك الشرائط، إنما أخبر أنه كذلك وُجد، وهو قول المشبهة[7]، أنه وُجد كل فاعل في الشاهد جسما، وكذا كل عالم، فيجب مثله في الغائب. ثم ذكر[8] معنى رؤية الجسم ولم يذكرمعنى رؤية غير الجسم حتى يكون له دليلاً.

وبعد، فإنه نفي [الرؤية] بالدقة والبعد، وهما زائلان عن الله سبحانه.

ثم احتج بامتداح الله بقوله: ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾ [الأنعام، ٦/١٠٣]، وقال: لا يجوز أن يزول. فمثله عليه في قوله: ﴿خالق كل شيء﴾ [الأنعام، ٦/١٠٢]، وقوله: ﴿وهو على كل شيء قدير﴾ [هود، ١١/٤]، فلا يجوز أن يزول[9]. ثم قد وُصف الله بالرؤية[10]

---

١ ك م: ينزل.

٢ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانًا وعلى ربهم يتوكلون﴾ [الأنفال، ٨/٢].

٣ م + [أبو منصور].

٤ م ـ وذلك.

٥ يقول الله تعالى: ﴿ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل﴾ [الفيل، ١٠٥/١].

٦ أي الكعبي.

٧ م: المشبه؛ م هـ: في الأصل المشبهة.

٨ ك + ذكر.

٩ وهذا يعني أنه كما ورد الاحتجاج بامتداح الله في قوله تعالى: ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾، فكذلك الاحتجاج بقوله تعالى: ﴿خالق كل شيء﴾ ﴿وهو على كل شيء قدير﴾؛ فالله سبحانه إذًا هو الخالق لأفعال العباد، وهو يقدرها، وإن كان الكعبي يرد ذلك.

١٠ مثل قوله تعالى: ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾، ومثل ما ورد عن النبي ﷺ: «إذ نظر إلى القمر ليلة

على [طريق] إسقاط ما ذَكر، فثبت أن ذلك طريق لا يؤدّى عن[1] كُنْه ما به الرؤية[2].

فإن قيل: كيف يُرى؟

قيل: بلا كيف؛ إذ الكيفية تكون لذى صورة؛ بل يُرى بلا وصف قيام وقعود، واتكاء وتعلق، واتصال وانفصال، ومقابلة ومدابرة، وقصير وطويل، ونور وظلمة، وساكن ومتحرك، ومُماسّ ومباين، وخارج وداخل، ولا معنى يأخذه الوهم أو يقدّره العقل، لتعاليه عن ذلك.

مسألة[3]

[شيئية المعدوم عند المعتزلة والرد عليها][4]

{قال الفقيه رحمه الله:} ثم نذكر طرفا مما يدل العاقلَ[5] على مذهب الاعتزال في أصوله[6]، ومضاهاتِهم أهل الأديان، / ليعلم المتأمل أن مذاهبهم نتيجة مذاهبهم. [٤١و]

قالت المعتزلة: المعدوم أشياء، وشيئيّة الأشياء ليست بالله، وبالله إخراجها من العدم إلى الوجود[7].

{قال أبو منصور رحمه الله:} فعليهم في ذلك تحقيق الأشياء في الأزل[8]، لكنها معدومة ثم وجدت من بعد. وفي تقديمها نفي التوحيد، لما كانت الأشياء بعد معدومة، فاختلفا في الخروج والظهور[9]، وإلا فهي في القدم أشياء معدومة. فصيّروا مع الله أغيارًا في الأزل، وذلك نقض للتوحيد.

= البدر قال: إنكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تُضامون في رؤيته. فإن استطعتم أن لا تُغْلَبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وصلاة قبل غروب الشمس فافعلوا»؛ فهذا الوصف يدل على إسقاط ما ذكره الكعبي من شرائط رؤية الأجسام. انظر: صحيح البخاري، التوحيد ٢٤؛ وصحيح مسلم، المساجد ومواضع الصلاة ٣٧.

١ م: على.

٢ أي رؤية الأجسام وغير الأجسام.

٣ م ـ مسألة.

٤ م: [شيئية المعدوم عند المعتزلة والإجابة عنها].

٥ ك: لعاقل.

٦ ك: في أصول.

٧ ك هـ: الوجود عندهم شيء آخر، وعندنا الوجود مع الشيء اسمان مترادفان.

٨ ك هـ: أي من إطلاق اسم الشيء على المعدوم يلزم إثبات الأشياء في الأزل.

٩ أي اختلف أمر الأشياء حال المعدوم وحال الخروج إلى الوجود.

وفيما قالوا قدم العالم؛ لأن[1] الأشياء سوى الله، والمعدوم أشياء سواه لم يزل. وفي ذلك مخالفة جميع الموحّدين في إنشاء الله تعالى الأشياء من لا شيء؛ وعلى قولهم إنما هو إنشاء بمعنى الإيجاد، وإلا فهي أشياء قبل الإنشاء. **والله الموفق.**

فقول من يقول من الدهرية بالباري على أنه لم يزل صانعَ الأشياء لتكون[2] في الأزل، أقربُ من قول هؤلاء. وفيما قالوا أيضًا إيجاب موافقة الدهرية في قولهم: «طينة العالم قديمة»، وكذلك قول أصحاب الهيولى: «أنْ حدثت الأعراض فظهر بها العالم». وكذلك هؤلاء يجعلون الأشياء بالشيئية غير حادثة ثم وجدت. مع ما في ذلك [من*] أن الله لم يكن خالقًا ولا منشئًا؛ كما كانت الأشياء لا موجودة فوجدت، والله سبحانه كان بذاته غير فاعل، ثم ظهر بخلق الخلق، أو كان غير خالق ثم وُجد خالقًا. **والله الموفق.** وقولهم[3]: إن الله كان بذاته ولم يكن العالَم ولا شيء منه، ثم كان العالم من غير أن كان منه إليه[4] معنىً به كان؛ لأن الإرادة عندهم هي العالِم وكذلك التكوين، فكان العالَم / لا معنىً منه إليه به كان. ثم صيّروه دليلاً عليه[5] [٤١ظ] على القول بما ذكرت[6]. فأما أن كَذَبوا[7] بجَعْله دليلاً وبقولهم أن لم يكن منه غيرَ [علمه] كونَه بعد أن لم يكن. ومذهبهم أن العلم بكون شيء لا يوجب تكوينه، والقِدَم لا يوجب كونَه به، وليس من الله عندهم إلا هذين، لا يوجب واحد[8] منهما كونه. فأوجبوا كون العالم لا بأحد. على ما قال القائلون بقدم العالم إذ كان لا بغيره. فضاهأوا[9] بقولهم هذا قولَ أولئك؛ إلا أن أولئك ألزم للقياس، إذ لمّا كان العالم لا بغيره جعلوه[10] أزليًا، وهؤلاء جعلوه من الوجه الذي بيّنا لا بغيره حادثًا.

ثم أعجب منه أن جعلوا العالَم[11] خالقًا ونفسه[12] مخلوقة، وجعلوه صانعًا و نفسه مصنوعة[13]؛ فصار العالَم عالمًا لا بصنعٍ لغيره فيه، ثم ألزم نفسه كل اسم دنيءٍ[14] وألزمها[15]

---

١ ك م: لأنه. ٢ ك: ليكون.
٣ أي يتضمن رأي المعتزلة في شيئيّة المعدوم القولَ بأن الله كان بذاته ولم يكن العالَم ولا شيء منه...
٤ أي من الله إلى العالم.
٥ أي صيروا حدوث العالم دليلاً على وجود الله.
٦ أي على قول المعتزلة من أن «شيئيّة الأشياء ليست بالله، وبالله إخراجها من العدم إلى الوجود» كما سبق آنفًا.
٧ أي فهم قد كذبوا. ٨ ك: واجد.
٩ م: فضاهوا. ١٠ ك: جعلوا.
١١ أي جعلوا ماهية العالَم، وشيئيته حين كان معدومًا.
١٢ أي جوهره أو مادته. ١٣ ك: مصنوعًا.
١٤ ك: دنى. ١٥ ك: وألزمه؛ م ـ وألزمها.

كل[1] اسم سَنِيّ، لو قُلِب اسمَ العالِم[2] لكان أعذر، ولكنّ ذا آية عواقب السوء[3].

وأيضًا من مضاهاتهم في هذا قولَ الثنوية أن[4] الأشياء كانت معدومة ثم وجدت من غير أن كان[5] ثَمّ إيجادٌ[6] غيرَ خروجها من العدم. وقالت الثنوية: كان النور والظلمة متباينين فامتزجا، فكان هذا العالم من غير أن كان ثَمّ تباينُ غيرٍ[7] أو امتزاج غيرٍ، فصار العالم عالمًا بنفسه بعد أن لم يكن عالما، إذ لا غير هنالك أوجبَ ذلك. وكذا قِيلُ[8] المعتزلة على ما ذكرنا. **ولا قوة إلا بالله.**

واستدلت المعتزلة وغيرهم على حدث العالم بما لا يخلو عن محدَث؛ ولم يكن دليلهم على ذلك سوى وجود العالم[9]، فأوجبوا حدثه وقالوا في[10] ذلك بمحدِث. ثم قالت المعتزلة في الله سبحانه: أنْ[11] كان غير خالق ولا رحمن ولا رحيم، وهو اليوم كذلك[12]. فصيّروه في أول أحوال[13] ما وقع للخلق به العلمُ غيرَ خالٍ عن الحوادث، كالعالَم الذي وجدوه/ بالحس غير [٤٢و] خالٍ عنها؛ فصار السبب الذي عرفوا حدث العالم به هو الذي به عرفوا حدث الخالق الرحمن. والله قديم لم يزل.

ثم بعد هذا وجهان. أحدهما أنه إذا لزم القول في جملة العالم بالحدث ـ وإن لم نشهده[14] ـ بوجودنا ما شهدنا منه غيرَ خالٍ من الأحداث للزم ذلك في الصانع الخالق، لوجودنا له ما به نُسمّيه حدثًا. والثاني أنه قد وجب قدم ذاته، مع ما لا يُعلم وجوده إلا بحوادث، لِمَ لا وجب القول بقدم جملة العالم وإن كان غيرَ خالٍ عن الحوادث؟

وبعد، فإن معرفة احتمال الحوادث فيما لا يُحسّ من العالم بما أضيف إليه من الاجتماع والافتراق والتحرك[15] والسكون. فالله على قولهم يضاف إليه الرحمة والصنع والإبداع[16]

---

١ م: وكل.
٢ أي لو قلب اسم العالَم إلى العالِم أو الخالق.
٣ أي علامة كفر المعتزلة.
٤ ك: إنهم.
٥ م: أن كانت [به].
٦ م: ايجادها.
٧ م: ثم تباين غيرا، وامتزاج غير.
٨ م: قول؛ م هـ: في الأصل قيل.
٩ ك ـ (بما لا يخلو عن محدَث، ولم يكن دليلهم على ذلك سوى وجود العالم) صح هـ.
١٠ م ـ في.
١١ م: إنه.
١٢ أي كان الله في الأزل غير خالق ولا رحمن ولا رحيم، وهو فيما لا يزال خالق ورحمن ورحيم.
١٣ م: أحواله.
١٤ ك: يشهده.
١٥ ك: والمتحرك.
١٦ ك: والأبد.

والإعادة، وكل هذا عندهم حوادث، فيجب القول فيه بما[1] يجب في العالم؛ ويكون لمن هو بهذا الوصف خالق صانع خارج من ذلك[2]. **ولا قوة إلا بالله**.

وقالت المعتزلة: كان الله سبحانه، ثم حدث منه إرادة كان بها العالم، من غير أن كان منه إياها إحداث أو إرادة، أو لها اختيار[3]؛ إذ لا غير لها سوى ذاته، وقد كان ذاك قبلها[4].

وكذلك قالت المجوس[5] أنْ كان الله سبحانه، فحدثت فكرة رديئة[6] كان منها الشيطان؛ وهو الذي كان به كل شر، فسمّت المجوس تلك فكرة، والمعتزلة[7] إرادة واختيارًا. وكان حدوثها لا باختيار وإرادة، فهي بالفكرة أشبه؛ ثم لم تكن[8] هي غيرَ الشر، ولا الإرادة عند المعتزلة غيرَ العالَم. فهذا ـ والله أعلم ـ معنى قول رسول الله ﷺ: «القدرية مجوس هذه الأمة»[9].

[٤٢ظ] وبعد، فإن العالم عندهم إذ لا يخلو / عن اجتماع وافتراق، وزوال وقرار؛ وهذه أحوال احتمل كونها بغير الله؛ على ما يكون من اجتماع أجزاء[10] السفن والبنيان والكتابة ونحوها، وكذلك التفرق[11]؛ وعلى ما كان سير الشمس والقمر وحركات الخلق وسكونهم؛ ولا عالَم بدون وجود هذين النوعين من الأعراض والجواهر[12]. وكان ذلك جملة يحتمل الكون بالله

---

١ ك: ما.

٢ ويعني ذلك أن رأي المعتزلة يتلخص في أنه يكون لله تعالى مع وصف الحدوث وصف خالق وصانع خارج عن حدّ الحدوث، وهذا خلف.

٣ أي من غير أن يكون من الله إحداث لهذه الإرادة أو إرادة لإحداثه، ومن غير أن يكون للإرادة اختيار.

٤ أي لا يوجد شيء لهذه الإرادة سوى ذات الله تعالى، وقد كان ذاته تعالى قبل هذه الإرادة.

٥ فالمجوس هم الثنوية القائلون بأصلين قديمين للعالم، وهما النور والظلمة. غير أنه هناك المجوس الأصليون الذين زعموا أن الأصلين لا يجوز أن يكونا قديمين أزليين، بل النور أزلي والظلمة محدثة، ولهم كذلك اختلاف في سبب حدوثها. فلعل الماتريدي يتحدث هنا عن المجوس الأصليين. انظر حول المجوس والمجوسية بالتفصيل: **الملل والنحل** للشهرستاني، ص ٢٤٥-٢٦٣.

٦ ك: رديه.

٧ م: [وسمتها] المعتزلة.

٨ ك: يكن.

٩ لقد ورد الحديث في سنن أبي داود (السنة ١٦) باللفظ الآتي: «القدرية مجوس هذه الأمة، إن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم». وورد بألفاظ مختلفة أيضًا في مسند ابن حنبل، ٨٦/٢؛ وسنن ابن ماجة، المقدمة ١٠. وانظر كذلك: المقاصد الحسنة للسخاوي، ٣٠٣؛ وكشف الخفاء للعجلوني، ٩١/٢-٩٢.
ويجب أن ننتبه إلى أن الكعبي يستخدم لفظ «القدرية» في حق هؤلاء الذين يؤمنون بالقدر.

١٠ م: آجر.

١١ ك م: التفريق.

١٢ ك م: والأجسام.

وبالخلق؛ فكان العالم جملة يحتمل الكون بالله وبالخلق. فكان العالم جملة بعدد، وذلك [قول*] الزنادقة[1] في اثنين[2]، وأصحاب الطبائع[3] والنجوم[4] في أكثر[5] من اثنين.

وبعد، فإن الله جل ثناؤه لم يُقم على قولهم حجةَ إحداثه سوى العالَم، ولا حجةَ قدمه. ثم لم يَفصِل بين الأعراض التي هي صنع غيره وبين التي هي صنعه؛ لأن الاجتماع والزوال ونحو ذلك قد يوجد في العيان ولا يُرى[6] له الجامع المحرك؛ ويُحتمل أن يكون ذلك لغيره لا له[7] وإن لم يعايَن، إذ هو نظير ما يعاين منه. فصار ذلك كقول الثنوية وأصحاب الطبائع: تكون الأشياء بها[8] من غير أن أقام كل منها دليلَ صنعه بها[9] يُفصَل به من صنع غيره؛ وذلك آية العجز.

والمعنى الذي احتج الله به على كون العالم بكليته به أن[10] قال: ﴿إذًا لذهب كل إله بما خلق﴾ [المؤمنون، ٩١/٢٣]؛ فعلى قولهم، فالله تعالى أيضًا لم يذهب بما خلق، لأنه لم يجعل عليه عَلَمًا.

وبعد، فإن الأجسام اللطيفة إذا توهمت تفرقها أجزاءًا مما لا يتجزأ[11] كان[12] كل جزء منها

---

١ فالزنديق هو الذي لا يؤمن بالله وبالآخرة، وهو المنافق الذي يظهر غير ما يبطن. ويقول البعض بأن الزنديق من «زن» و«دين»، أي من له دين النساء. ولعل الأصح أن الكلمة معرب «زندى»، أي المؤمن بكتاب زند، وهو كتاب زردشت المجوسي القائل بوجود إلهين. والزنديق كافر مع اعترافه بنبوة محمد ﷺ. والزنادقة فرقة مشبهة مبطلة ويتصلون بالمجاذيب. انظر: **الملل والنحل** للشهرستاني، ٢٤٥-٢٦٣؛ **وكشاف اصطلاحات الفنون** للتهانوي، ٦١٧/١.

٢ م: بائنين؛ م هـ: في الأصل «في اثنين».

٣ فهم الطبيعيون، ويسمون أيضًا بالطبائعيين أو الطبائعية؛ فهم قوم قالوا بأن أصل الوجود مبنيٌ على الطبائع الأربع، فهي: الحرارة، والبرودة، والرطوبة، واليبوسة. فقد ذهبوا إلى أن العالم مركب منها، فهي قديمة في نظرهم، كما أن الأفلاك والكواكب قديمة أيضًا. وأول من قال بها هو أنبادوقليس، الفيلسوف اليوناني القديم. راجع: **التبصير في الدين** للأسفرايني، ١٥٠؛ **والملل والنحل** للشهرستاني، ٣٥٩-٣٦٣؛ **وكشاف اصطلاحات الفنون** للتهانوي، ٩١١/١-٩١٢.

٤ لعل المراد بهم هم المنجمة، أو على حد تعبير الشهرستاني هم أصحاب الهياكل وأصحاب الروحانيات. وهم فرقة من الصابئة، فهم عبدة الكواكب إذ قالوا بإلهيتها. انظر بالتفصيل: **الملل والنحل** للشهرستاني، ٢٨١-٣٣٧.

٥ م: بأكثر؛ م هـ: في الأصل «في أكثر».

٦ ك: الا يرى.

٧ أي لله.

٨ أي بإله الخير والشر وبالطبائع.

٩ م: مما.

١٠ ك م: إذ.

١١ ك م: لا يتجزى.

١٢ ك - (كان) صح هـ؛ م - كان.

امتنع ذلك عن الإدراك بالحس ليؤدي إلى العقل[1]؛ وقد يتهيأ جمعها بغير الله على قدر لطف الجواهر وكثافتها؛ فصارت حجج الله على درك الأجسام فعلَ غيره في الإمكان[2]. ولم يُبيّن الله تعالى الخلق ما[3] يعلمون به أنه منه بدليل يَدْفع الإمكان/ من غيره، ليقرر كونه منه فيما [٤٣و] أحسَّهم، فكيف فيما غيّب عنهم؟ فضاهأوا[4] به من ذكرتُ من الثنوية وغيرهم [من] أنه لم يجعل أحد منهم على فعله دليلاً؛ إذ ما من شر إلا وأمكن أن يكون[5] ذلك خيرًا لأحد؛ وكذا في الجواهر من الحرارة والبرودة إلى آخر ما تنتهي[6] إليه الطبائع، وكذلك النجوم السيّارة. **ولا قوة إلا بالله.**

{قال أبو منصور رحمه الله:} واستدل أهل التوحيد على نفي قول الثنوية بحرفين. أحدهما بقدرة كل واحد منهما على أن يُسرّ[7] شيئًا عن الآخر ويقدر أن يفعل ما لا يعلمه الآخر. حتى إذا قالوا: نعم، جَهّلوهما أو أحدهما؛ وإن قالوا: لا، عَجّزوهما، والجهل والعجز يسقطان الربوبيّة. والثاني، أن ما أراد هذا إثباته يريد الآخر نفيَه، فيتناقض. فدلّ الوجود[8] على كون الواحد.

ثم من مذهب المعتزلة أن العبد يقدر على فعلٍ خارج مما علم الله أن يكون؛ إذ كل من هو في علم الله أنه[9] يكون كافرًا يقدر على أن يكون مؤمنًا، وحقيقة كونه خروج عن علمه؛ فأوجب ذلك للعبد قدرة إسرار الفعل عن الله، ثم لم ينف وحدانيته؛ فكذلك لو كان ثمة إله آخر. فهذا لِتَعْلَمَ[10] أن مذهبهم عند التحصيل مذهب الزنادقة؛ إذ الذي به يُثْبَت[11] التوحيد هو الذي ينقض المذهبين جميعًا. **والله الموفق.**

والحرف الثاني[12]: يثبتون للعبد قدرة في نفي جميع تدبيره من التوالد[13] و[في] دفع وعيده

---

١ أي ليكون وسيلة إلى استدلال العقل.

٢ فالمفهوم من ذلك أن إدراك الحجج حول خلق الله للأجسام وتدبيرها قد دخلت في دائرة إمكانية تكوّن تلك الأجسام تحت تأثير ما سوى الله.

٣ ك م: بما.

٤ ك: فضاهأ؛ م: فضهى.

٥ ك ـ (يكون) صح هـ.

٦ ك: ينتهي.

٧ م: يسد.

٨ يعني وجود نظام العالم.

٩ م: أن.

١٠ ك: التعلم.

١١ م: ثبت.

١٢ أي والطريق الآخر للرد على المعتزلة؛ ومن الجدير بالذكر أن هذا القسم ليس قسمًا ثانيًا لوجوه مرت فيما قبل، لأن القسم الثاني قد مر ذكرها آنفًا؛ فهو أسلوب قد يلجأ المؤلف إليه أحيانًا.

١٣ أي بطريق نظرية التوالد.

من قوله: ﴿لأملأن جهنم﴾[1] الآية[2]، ويثبتون فعل جميع الكفرة والأبالسة بغير الذي يريد الله كونه؛ بل هو يريد أن لا يكون، ويبذل في منع ذلك كل ما في خزائنه حتى لو أراد أن يزيد فيه[3] شيئًا لم يقدر عليه. ثم لم يمنع[4] القولَ بالإله، وقام الخلق على ما في علمه قيامه وكونه[5]،/ فكذلك في أمر العالم. وهو يوضح ما أخبرتُك أن مذهبهم ينتج مذهب أهل [٤٣ظ] الدهر[6] والزنادقة لا مذهبَ أهل الاسلام. والله الموفق.

ومذهب الزنادقة أن العالم كان فعل اثنين، ليس لأحدهما في فعلِ آخرَ صنعٌ ولا تدبيرٌ ولا قدرةٌ، وأن كل واحد منهما ينفرد بنوع من الفعل من الشر والخير لا يقدر عليه الآخر. وكذلك مذهب المجوس.

وعلى مذهب الاعتزال أن العبد له قدرة على نوع من الفعل وهو الكسب، وللمعبود نوع وهو الإيجاد، وليس لله على ما للعبد قدرة ولا صنع، ولا للعبد على ما لله؛ وعلى هذين الأمرين دار تدبير العالم. فضاهَأوا[7] به من ذكرتُ في التحصيل. ثم ازداد مذهب هؤلاء قبحًا من حيث جعلوا منه قدرة على ما للعبد من السكون والحركة، فلما أقدر الله العبد عليهما ذهبت عنه القدرة. ولا نرى الثنوية تزيل قدرة واحد منهما بالتمكين من الآخر. ليُعلَمَ أن[8] معنى القدرة في الذي[9] أضيف إليه الربوبية عند الثنوية أحق أن يكون بنفسه منه عند المعتزلة، وفي ذلك إزالة القدرة لله أن يكون بذاته، وهو أقبح قول. والثاني كذبهم، إذ ثبّتوا للعبد في نوع فعله جميع ما ثبّتوا للصانع، ولم يثبّتوا له اسم الألوهية الذي عُرف الله به من فعل الإنشاء، وكذلك اسمَ الخالق.

مع ما كانت المعتزلة يزيدون في رتبة قدرة العبد القادر على[10] قدرة الله، لأنهم يقولون: إن الله لا يقدر بالموعود أن يكون وبها كان الوفاء فعلَه، مع الوصف بالقدرة[11]. وذلك نحو ما

---

١ يقول الله تعالى في تمام الآية: ﴿قال اخرج منها مذؤمًا مدحورًا لمن تبعك منهم لأملأن جهنم منكم أجمعين﴾ [الأعراف، ٧/١٨].
٢ م ـ الآية.
٣ أي في فعل العبد.
٤ أي مذهب المعتزلة.
٥ أي ووجد الخلق موافقًا لما في علم الله.
٦ فالمراد بأهل الدهر هم الدهرية؛ وقد سبق التعريف بهم ص١٣٠.
٧ ك: فضاهوا؛ م: فضهوا.
٨ م ـ أن.
٩ أي في الصانع الخالق.
١٠ أي فوق قدرة الله.
١١ ويعني ذلك أنه لا يقدر الله تعالى فيما زعمت المعتزلة أن يحقق موعوده وأن يفعل فعلاً يفي بوعده مع أنه قادر.

ضرب لعبيده مُددًا و[ضرب] لهم أرزاقًا قدّرها لهم؛ ثم يجيئ[1] عبد فيقتله قبل استيفائه مدته وإنجازه وعده[2]، على بقاء قدرته؛ والله تعالى لا يقدر على منع العبد / مما هو فعلُه[3]، يريد الوفاء به، على غير منع القدرة عنه[4]، فصارت قدرة العبد أعظم، ومشيئته[5] أنفذَ. جل ربنا وتعالى عن هذا الوصف. [٤٤و]

والثنوية تزعم أن النور وقع في حبس الظّلمة ووَثاقها[6] من الوجه الذي هَمّ به الصلاح ودفْع شرها[7] عن جوهره، وكذلك الظلمة على قول من يجعل ابتداء القدح منها. فأخطآ[8] جميعًا، لما خرج فعلهما[9] على خلاف ما أرادا، وصار كل واحد منهما في جَهْد[10] الخلاص[11] من يد الآخر؛ فلزمهم القول في النور بالخطأ[12] وبالجهل والعجز. أما الخطأ لما[13] لم يكن عاقبته على ما أراد، والجهل لما لم يكن علِم أنه يبقى[14] في وثاق عدوه، وأما العجز هو أنه في جهد الخلاص وتدبيره[15]، فلم يتهيأ له.

وكذلك قول المعتزلة: إن الله لم يقوّ كافرًا ولا أحدًا إلا ليطيعه، ولا مَلّك أحدًا شيءًا إلا ليشكر، ولا خلق [أحدًا*] إلا ليخضع له؛ وذلك[16] يريد، وله فَعل ما فَعل؛ ولو كان منه غير هذا كان يكون سفيهًا ظالمًا. ثم لم يكن بجميع ما أعطى أعداءه[17] ما أراد؛ وله أخطاء. وذلك الخطأ المعروف أن لا يَخرج الأمر على ما يريده؛ ثم القدرة[18] على ما[19] لو فعل لكان خارجًا عن علمه؛ ثم ما يَثبت[20] من الفعل فيها بعدُ ـ هو فعل الله [في الحقيقة] ـ في [عدم] المنع منه. فأوجب قولهم[21] مضاهاة من ذكرتُ بكل وجوه المذمة.

---

١ في نسخة «ك» غير منقوطة.
٢ ويعني ذلك أن الله تعالى قد قدّر لعبيده عمرًا كما قدّر لهم أرزاقًا؛ غير أنه قد يأتي عبد من عباد الله فيقتله في حينه قبل أن تتم المدة وقبل إنجاز الله وعده وتقديره لتلك الأرزاق.
٣ أي فعل الله.
٤ يعني بشرط أن لا يمنع القدرةَ عن العبد تمامًا.
٥ م: ومشيئة.
٦ م: ووثاقه.
٧ ك: شره.
٨ م: فأخطأ.
٩ ك م: فعلها.
١٠ ك م: في جهة.
١١ م ـ الخلاص.
١٢ ك: فالخطأ؛ م هـ: في الأصل «فالخطأ، ومكررة».
١٣ م: فلما.
١٤ ك: يتقى.
١٥ ك: وتدبيرهم.
١٦ م: وكذلك.
١٧ ك: أعداؤه.
١٨ أي قدرة العبد.
١٩ ك م + لم.
٢٠ م: ثم ثبت. أي ما يحصل من فعل العبد الذي هو فعل الله في الحقيقة والذي لا يقدر الله منع حصوله.
٢١ ك: فعلهم؛ ك هـ: (قولهم) خ.

{قال أبو منصور رحمه الله:} وأنكرت الزنادقة كون[1] شيء يحدث لا من شيء، لما لا يُتصوّر مثله في الوهم، وكذلك المشبّهة في قولهم بالجسم. وأنكرت المعتزلة خلق أفعال العباد، لما ليس بقائم في العقول ولا متوهَّم في الأوهام. وزعمت القدَرِيّة[2] أن الله لا يدع الغاية من الخير الذي يقدر عليه إلا فعَله[3]. وكذلك قول الزنادقة أنه يفعل غاية الخير، / وأن خالق الشر [٤٤ظ] غيره. وكذلك قول القدرية أن الله لا يقدر على شيء موجود من الشر، وأنه كله فعل العباد. ويقول المعتزلة: إن الله لا يريد كون الشر لأحد ومن أحد، ويريده الشيطان، ثم يكون ذلك وإن لم يكن ما يريده الله، كما قالت الزنادقة في كون ذلك من الشيطان وخالق الشر وإن لم يرده الله. ولا قوة إلا بالله[4].

مسألة
[الوصف لله والتسمية لا يوجبان التشابه*]

{قال أبو منصور رحمه الله:} أنكر قوم أن يكون صفة لله ذاتيةٌ يوصف [بها*]، أو اسم ذاتي يعرف به، وظنوا أن ذلك يوجب التشابه؛ إذ له اسم كما كان[5] لغيره. وقالوا: وإذ لم يجز أن يكون له موافقة في شيء[6] من جملة الخلق على الإشارة إليه[7] كان أدلة تحقيق الموافقة بالاسم الذي لكل شيء أحرى[8]. ولهذا أنكروا القول بالشيء والعالِم والقادر، وضربوا له المثل بأن القول له وفيه بالمكان[9] إذ يوجب التشبيه والحدّ[10] فهو بكل مكان كذلك؛ إذ الأمكنة[11] [ذو]

---

١ م: قول.

٢ فالقدرية وصف يُطلق غالبًا على المعتزلة؛ إلا أن اسم القدرية قد يرجع إلى ما قبل الاعتزال، وذلك عندما بدأ المسلمون التحدث في مسائل كلامية نحو مسألة القضاء والقدر. وقد سمّاهم المسلمون بالقدرية لأن هؤلاء الناس زعموا أن الإنسان هو الذي يقدر أعماله وليس لله فيها صنع ولا تقدير. انظر: الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي، ٩٤؛ والملل والنحل للشهرستاني، ٤٨.

٣ لعله يشير إلى نظرية الصلاح والأصلح عند المعتزلة.

٤ م ـ ولا قوة إلا بالله.

٥ ك ـ [كان] صح هـ.

٦ ك هـ: أي إذا لم يجز أن يكون له موافقة في شيء ما من المخلوقات ففي كل شيء أولى. وفي إثبات الاسم والصفة موافقة مع كل شيء فيقتضي المشابهة مع جميع الأشياء؛ كما في المكان الواحد وجميع الأمكنة، فإن التنزيه عن المكان الواحد يوجب التنزيه عن جميع الأمكنة.

٧ أي إلى الشيء.

٨ يعني كان تحقيق المشابهة بالاشتراك في كل أسماء المخلوقات أحرى.

٩ أي القول بنسبة المكان إلى ذات الله تعالى أو القول بأن الله في المكان.

١٠ ك هـ: أي إثبات التمكن في مكان واحد وجميع الأمكنة يوجب أن يكون الذات محدودًا.

١١ م: للأمكنة؛ م هـ: في الأصل «الأمكنة».

نهاية، فالوصف بها وبالواحد منها واحد، فمثله الأول. وبالله التوفيق.

وأما الأصل عندنا أن لله أسماء ذاتية[1] يُسمّى بها[2] نحو قوله الله[3] الرحمن، وصفات[4] ذاتية بها يُوصف نحو العلم بالأشياء والقدرة عليها. لكن الوصف له منّا والاسم[5] إنما هو بما يحتمله وسعنا وتبلغه عبارتنا بالضرورة. إذ سبيل ذلك إنما هو عن المعروف في الشاهد، وذلك يوجب التشابه في القول، إذ عن معروف به في الشاهد قُدّر. ولكن الضرورة أطلقت لنا على نفي المفهوم من الشاهد ليُنفَى به الشبه. ونسمّيه بالذي ذكرتُ ضرورة، ولو احتمل وسعنا التسمية بما لا يسمّى به غيرّ كنا[6] نسمّيه. لكنه إذ كان الشاهد هو[7] دليلَه وبه يجب معرفته / فمنه قدّر [٤٥و] اسمه على ما يقرّب إلى[8] الفهم بما يريد به، وإن كان الله يتعالى عن أن يكون له مثال أو شبه. ألا ترى[9] أن العبارة التي بها نُسمّيه عالمًا قادرًا، في الألسن مختلفة، من غير أن كان ثمة[10] اختلاف؛ فيدلّك أن الأسماء التي نسمّيه بها عباراتٌ عما يقرّب [المعاني] إلى الأفهام، لا أنها في الحقيقة أسماؤه. ولِمَا تأخذ القلوبَ منها معانٍ يتعالى عنها[11] قَرَن بالتسمية حرف نفي[12]، فجعل التوحيد إثبات ذات في ضمن نفي، ونفيًا في ضمن إثبات على ما فُسّرت[13]. وبالله التوفيق.

ثم الدليل على ما قلنا مجيئ الرسل والكتب السماوية بها، ولو كان في التسمية بما جاءت به الرسل تشبيه[14] لكانوا سبب نقض التوحيد، وهم جميعًا[15] دعوا إلى عبادة الواحد وإلى معرفة وحدانية الباري؛ لم يجز أن يكون ذلك مما يحقق العدد ويثبت الموافقة للخلق. ولا قوة إلا بالله.

ولكن لما احتملت تلك الأسماء خروج المسمَّى بها على[16] المعروفين من المسمَّين بها[17] جاز مجيئهم[18] بها مع قوله: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى، ١١/٤٢]، ليُنفَى به شيئية الأشياء من

---

١ ك: ذاتيا.
٢ ك: به.
٣ م - الله.
٤ ك: وصفة.
٥ أي التسمية.
٦ م: بما لا يسمّى به غيرنا.
٧ م - هو.
٨ م: من.
٩ ك: ألا يرى.
١٠ أي في معناهما أو في نسبتهما إلى الله تعالى.
١١ ك: منها.
١٢ لعله يشير إلى قوله: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ [الشورى، ١١/٤٢].
١٣ انظر: تأويلات القرآن للماتريدي، ورق ٦٧٢ظ.
١٤ ك: بسببه.
١٥ ك - (جميعًا) صح هـ.
١٦ ك م: عن.
١٧ أي لما احتملت أن تكون أسماؤه تعالى خارجة على المعاني المستعملة بين الخلق.
١٨ أي مجيئ الرسل.

الأركان[1] البسيطة وهي الأعراض والصفات، والأعيانِ المركبة وهي الأجسام. وبالله المعونة.

وبعد، فإنا لما وجدنا جميع ما يعايَن من العالم مضطرا عاجزًا عن تدبير نفسه، جاهلاً ببدء حاله وبمقدار الأخذ في كل أحوال من الزمان والمكان [الذي] فيه يتقلب وبه يكون مجتمعًا، فيه الأضداد التي هي بحق الطباع متنافرة، عُقل أنه لا كان بنفسه وعقل أن الذي دبّره وقدّره كان له به علْم وعليه قدرة. إذ خرج على غير[2] احتمال الاتفاق لذاته، و[خرج] لا على دلالة قوة له بنفسه، وعلِم بحاله. فلا بد من تحقيق المعنى الذي / في الشاهد دليله؛ إذ لا وجه لمعرفته [٤٥ظ] إلا به. وكذلك لو كان ذلك بتدبير مَن دونه فإليه يرجع[3] الأمر الأول[4]، وفي ذلك كله ما ذكرنا.

وقالت الباطنية[5]، وهم الذين يصرفون المذكور من الأسماء إلى المبدع الأول والثاني نحو العقل والنفس، ويجعلون كل العالم مبروزًا في العقل، تستمد منه النفس فيُمدّ الهيولى. يقولون: «كان العقل بالإبداع، والإبداع علّته، مبروز فيه كل شيء يكون».

ومحال أن يُبرزه بالإبداع من لم يعلم ما يكون، أو من لا يقدر على أن يُبرزه، أو من لا يريد أن يكون مبروزًا؛ فيخرج الإبداع منه خروج فعل ذي طبع من حيث لا يشعر به ولا يعلمه ولا يوصف بالقدرة [عليه*]؛ فيكون الله تعالى عنده ـ في نفي الصفات عنه والأسماء كراهية التشبيه ـ يصير في حد التعطيل، ويصير بحيث لا شيء عليه بدليل، ويحصل القول منه على التقليد، وذلك بعيد. والله الموفق.

مع ما يقال: «الله» اسمه أو هو اسم غيره؟ فيرجع في الحقيقة إلى أنه اسم العقل، و«الرحمن» اسم النفس؛ وعلى هذا مذهبهم. وأبَوا الاسمَ كراهةَ التشبيه، ثم جعلوا المعبود باسم الإله والرحمن والرحيم أغيارًا لا يُحصى عددهم، وأجزاء يصعب إحصاؤهم. فكأن الرسل جاءوا عندهم بعبادة العدد لا بالتوحيد. والله المستعان.

ثم يقال لهم عند قولهم «ليس له اسم»: ما تَعنون بقولكم: «ليس له اسم ذاتي ولا صفة

---

١ م: من الإدراكات.

٢ م ـ غير.

٣ ك ـ (يرجع) صح هـ.

٤ أي كونه مضطرًا عاجزًا عن تدبير نفسه.

٥ فهي جماعة ترى أن لكل ظاهر باطنًا ولكل شرع تأويلاً؛ ومع هذا يزعمون أنهم أصحاب التعاليم والمخصوصون بالاقتباس من «الإمام المعصوم». فقد ظهرت فتنتهم أيام المأمون؛ وذُكر أن الذين وضعوا دينهم كانوا من أولاد المجوس يميلون إلى دين أسلافهم. راجع: الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي، ٢٦٥؛ والتبصير في الدين للإسفراييني، ٨٣؛ واعتقادات للرازي، ٧٦-٨١.

ذاتية»؟ فلا يجدون السبيل إلى أن يعبّروا عن أنفسهم بما قالوا: «ليس له اسم»؛ و يُبطل جملتَهم[1] الذي قالوا: «الله الذي ليس له اسم ذاتي»[2].

ثم زعموا أن له اسمًا من غيره[3] نحو المبدع بإبداع هو علّة لمبدع هو العالّ لا المعلول ولا العلّة[4]؛ لأن كل معلول يجوز أن يصير علّة بحال[5].

[٤٦و] فيقال / له إذ جعل اسمه عن غيره: أكان ما حَقّق له [من] غيره[6] ذلك الاسمَ أو سَمّى [هو][7]؟ فإن قال: لا[8]، له أن يسمّيه ما شاء من الأغيار والعلة والمعلول؛ إذ بغيره استحق، لأنه كذلك يقول: كان ولا علة ولا معلول؛ فإذًا هو قول كان بحق المجاز لا بالحقيقة بالضرورة، فأوجب هذا الاسمَ له غيرُه من غير أن كان منه ما استوجب.

فإن قال: كان منه الإبداع، قيل: كان منه الإبداع بعد أن لم يكن، حتى حَقّق له الاسمَ بأن كان به من أي وجه، حتى أوجب له الاسم، فيلزم جعلُه بإبداع [آخر] إلى ما لا نهاية له، وذلك محال، ولا يقول به. فيجب أن يكون الإبداع بذاته، فيكون لم يزل مبدعًا، وفي ذلك كله وجوب الاسم الذاتي له بالضرورة. **ولا قوة إلا بالله**.

{قال الشيخ أبو منصور رحمه الله:} ثم الأصل عندنا أن الاسم المطلق[9] لا يحتمل تحققَ التشبيه؛ لما وُجد كل متضادّ في الشاهد تحت الاسم، نحو الحياة والموت، والنور والظلمة، والشر والخير، والكفر والإيمان؛ لكلٍ اسمٌ على حِدَةٍ، فلو كان بالاسم المطلق تشابه[10] لكان لا تضادّ يُعلَم، ولا اختلاف بالأسماء. ثبت أنها جعلت لما يراد من الاختلاف والاتفاق الذي [لا*] يُعلم حقيقة ذلك لو لم يكن له اسم. ولو كان بموافقة الاسم عند نفي المعنى الذي له المعقول[11] من المسمَّى تشابهٌ في الشاهد لكان لم[12] يُسَمَّ للعالم العلوي[13] والسفلي والمبدع

---

١ أي قولهم: «ليس له اسم».

٢ أي قول الباطنية: «الله الذي ليس له اسم ذاتي» قول يخبر عن اسمه بأنه هو «الله» ويبطل قولهم بأنه ليس له اسم.

٣ أي غير اسم «الله».

٤ ك م: ولا علة.

٥ م: محال.

٦ ك + أكان ما حقّق له غيره.

٧ أي فالاسم الذي يُنسب إليه خارج الذات الإلهية، هل هو اسم كان لله تعالى، أم هو اسم أضافه الباطني إليه؟

٨ أي إن قال: لم يكن له ذلك الاسم.

٩ أي التسمية والوصف.

١٠ م: تشابة.

١١ م: المعلول.

١٢ ك م: لو لم.

١٣ ك م: العلو.

الأول والثاني، ولكان بين من زعموا أن له اسمًا وبين غيره موافقةٌ في نفي الاسم من[1] جميع الأشياء. على أنه يجد[2] في القول بواحد [من] الخلق نفيَ التشبيه، وإن كان من حيث اسمُ الآحاد اجتماع.

[٤٦ظ] وبعد، فإن الإبداع عنده علّة، / ولا يوصف بالشيء، لما كان به الأشياء. والأعراض كلها لا توصف بعالِم ولا قادر ولا نحو ذلك. فلو كان في إثبات الاسم تشابه لكان في نفي ذلك كذلك من الوجه الذي ذكرت. **ولا قوة إلا بالله.**

بسم الله الرحمن الرحيم

[لِمَ خلق الله الخلق؟] [3]

الحمد لله الذي لا غاية لما يستحق من الشكر والمحامد، على ما لدينا من جزيل المنن وعظيم العوائد، وإياه نسأل التوفيق لأهْدَى سُبُلِ المراشد.

{قال أبو منصور رحمه الله:} اختلف الناس في جواب سؤال السائل: «لِمَ خلق الله الخلق»؟

أ ـ قال قوم: السؤال فاسد، لا يُسأل عن ذلك؛ إذ الله سبحانه حكيم لم يزل، عليم غني؛ ففعله[4] لا يَحتمل الخروج عن الحكمة، إذ يخرج الفعل عنها لجهل بها، أو لما يُخاف فوت نفع لو حُفظ طريق الحكمة. فإذا كان الله سبحانه عليمًا لا يجهل، غنيًا لا يمسّه حاجة ينتفع بدفعها بطل أن يخرج فعله عن جهة الحكمة. وسؤال «لِمَ» ليست فيه الحكمة؛ ولذلك نفى الله عز وجل توهّم اللعب عن فعله فقال: ﴿وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين﴾ إلى قوله: ﴿لا يسئل عما يفعل وهم يسئلون﴾[5]، وألحقَ الويل[6] بمن يظن به الحاجة أو في فعله السفهَ. **ولا قوة إلا بالله.**

ب ـ وقال قوم من المعتزلة: رَأَى الأصلحَ كذلك ففعل، ولا يُسأل عن فعله الأصلح.

{قال الشيخ رحمه الله:} وهذا كلام لا يخلو من أن يراد بالأصلح الحكمة، فهو الأول.

---

١ ك م: مع.

٢ أي الباطنيّ.

٣ م: [اختلاف الناس في جواب سؤال السائل: لِمَ خلق الله الخلق؟].

٤ م: فعله.

٥ انظر: سورة الأنبياء، ٢١/١٦-٢٣.

٦ ك هـ: وهو قوله ﴿ولكم الويل مما تصفون﴾ ـ [الأنبياء، ٢١/١٨].

وإن أراد به معنى سواه، فإن القول في معرفة الأصلح كهو في أنه «لِمَ فَعَلَ؟»، سَوَاءٌ. مع ما يُسأل عن شرط الأصلح له[1] في الفعل: من أين يجب؟ على أن أحق الناس بالاستحياء من هذا اللفظ[2] / هم؛ إذ ليس من شيء يُجعل شرطًا للأصلح إلا وأمكن أن يكون ذلك بعينه [٤٧و] شرطًا للفساد، ويكون به أعظم الفساد. ولا يجوز أن يكون شيء حكمة يصير سفهًا؛ لأن تأويل الأصلح أن يكون أصلح لغيره، وقد يكون به الفساد [لآخر] عندهم. وتأويل الحكمة الإصابة، وهو وضع كل شيء موضعه، وذلك معنى العدل، ولا يخرج فعله عن ذلك. وقال: إن الله خالق بذاته[3]، إذ هو اسم المدح والعظمة، ومحال أن يكون الله سبحانه يستحقه بغيره، لما فيه إيجاب النفع له، ومَنْ ذلك وصف فِعلِه فهو محتاج. وإذ قد ثبت[4] أنه خالق بذاته لم يجز أن لا يكون خالقًا ألبتّة، والسؤال عن الـ «لِمَ»[5] محال كالسؤل عن «لِم قدر ولم عَلِم؟». **ولا قوة إلا بالله**.

جـ ـ وقال قوم: إذ هو جواد كريم قادر[6] لزم الوصف بإفاضة[7] الجود، فلا بد من خلق يكون بخلقه واهبًا مفيضًا جوده عليه؛ وهو قادر، وقدرةٌ لا تحقق[8] الفعل ألبتّة ضائعة؛ فلذلك خلق. **وبالله التوفيق**.

د ـ وقال قوم: السؤال محال، لِما يوجب تقدّم علّة لما يخلق. والعلّة إما أن تكون[9] خلقًا[10]، فالسؤل عنها هو السؤال عن جملة[11]، أو لا تكونَ[12]، فتكون[13] غير إله في الأزل[14]. بل خَلَق بأن فَعَل الخلق بذاته على ما مرّ بيانه. **والله الموفق**.

هـ ـ وقال قوم: السؤل لا يعدو معان[15]؛ إما أن يقول[16]: لِم خلق هذا العالم دون أن يخلق غيره؟ فيكون هذا السؤال فيه كهو في هذا. وكذلك في قوله: لِم لا خلق الخلق ليكون قبل الوقت الذي كان؟ على أن الخلق ليس هو غير الوقت، بل هو إخبار عن كونه[17]، يصير كونه

---

١ أي لله تعالى في أفعاله.
٢ أي «لِمَ خلق الله الخلق؟».
٣ أي وقال المعتزلي: إن الله خالق بذاته ولا يوجد هناك أي صفة غير ذاته كالخلق والإنشاء.
٤ أي إذ قد ثبت عند المعتزلي.
٥ ك م: عن اللم.
٦ م ـ قادر.
٧ م: بافاضته.
٨ ك: لا يحقق.
٩ ك م: يكون.
١٠ أي مخلوقًا.
١١ أي جميع المخلوقات.
١٢ ك م: يكون.
١٣ ك م: يكون.
١٤ يعني فتوجد علة أزلية سوى الله.
١٥ ك: معاني.
١٦ م: نقول.
١٧ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿إنما أمره إذا أراد شيئًا أن يقول له كن فيكون﴾ [يس، ٨٢/٣٦].

وقتًا، ولا قوة / إلا بالله. أو يَسأل عن حقيقة هذا العالم، فيكون سؤاله منه[1]، فكأنه قال: لِمَ [٤٧ظ] أسأل، ولِمَ عقلت أن أسأل، ولِمَ لا كنت غير عاقل؟ وذلك فاسد؛ لأنه في منع نفسه عن السؤال. **وبالله التوفيق.**

و ـ وقال قوم: خَلَقَ العالم لعلل[2] يكون منها وفيها وما بعدها. وذلك هو المعقول من جميع الحكماء أنه لمقاصد تعقُب[3] الصنيع؛ وكذا كل فاعل لا يعلم عواقب فعله أنه لما ذا[4] يفعله فهو غير حكيم. ثم اختلف في المعنى الذي له خلق. فمنهم[5] من يقول: خلق جُلّ العالم للمُمْتَحَنين[6] فيه؛ إذ ظهور الحكمة فيهم، وكذلك فيهم يظهر العلوّ والسلطان والجلال والرفعة، وبهم تظهر[7] الحكمة والسّفه. فهم المقصودون مَن الخلق، وغيرهم من الخلائق خُلقوا لهم: لمنافع لهم، وللامتحان بها، وللدلالة، وسُخّروا لهم. والممتَحَنون خُلقوا للعبادة[8]، أو لأنفسهم، ليسعَوا لعواقب يُحمَدون عليها ويذمون، إليهم يقع ذلك. وضرورةً جلّ خالقهم عن الوجهين؛ إذ هم الذين خُلقوا محتاجين، رُكّب فيهم ما عرفوا به حوائجهم وما يقومون في قضائها. **ولا قوة إلا بالله.**

ز ـ وقال قوم: لم يخلق [الله] الكل لعِلّة، لأنه ليس وراء الكل شيء يكون ذلك علّةً. وخلق البعض لعلّة، وذلك كما لم يخلق الكل في مكان، لأن المكان في الكل؛ وخلق بعضًا لبعض، وعلى هذا أمر[9] التوالد ثم الجزاء والمحنة. **وبالله التوفيق.**

حـ ـ وقال الحسين[10] في جواب هذا السؤال: إنه خُلق لأسباب تكثر[11]؛ منها دلالة

---

١ يعني فيكون سؤال السائل عن نفسه.

٢ ك هـ: كالطبائع والعناصر.

٣ م: يعقب.

٤ ك: لما ذى.

٥ م ـ فمنهم.

٦ ك م: للممتحن.

٧ ك: يظهر.

٨ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾ [الذاريات، ٥١/٥٦].

٩ م: الأمر.

١٠ هو الحسين بن محمد بن عبد الله النجّار الرازي، أبو عبد الله (ت نحو ٢٢٠هـ/٨٣٥م): رأس الفرقة النجارية، وإليه نسبتها. كان حائكًا، وقيل: كان يعمل الموازين، من أهل قم. وهو من متكلمي «المجبرة»، وله مع النظّام عدة مناظرات. وللنجارية ثلاث فرق: البرغوثية، والزعفرانية، والمستدركة. انظر: **مقالات الإسلاميين** للأشعري، ٣١٥/١؛ **والفرق بين الفرق** للبغدادي، ١٩٥-١٩٨؛ **والتبصير في الدين** للإسفراييني، ٦١؛ **والفهرست** لابن النديم، ٢٦٨/١؛ **والملل والنحل** للشهرستاني، ٨٨-٩٠.

١١ م: يكثر.

وحُجّة، ثم عبرة وعظة[1]، ثم نعمة ورحمة، ثم غذاء وقوام، ومتصرَّف[2] في الحوائج؛ ومنه[3] ما خُلق نعمة لأحد بَلِيّةً على آخر. قال: ولو خُلق ابتداء الخلق للمصالح والمنافع لاغير / لم يكن [٤٨و] يجوز تقديم شيء ولا تأخيره، ولا خلق شيء قبل خلق الممتحَن، ولا قلب أمر[4] من حال إلى حال، ولا زيادة ولا نقصان. وإذ خلق الله من الخلائق مالا يحيط به[5] الأوهام واستتر[6] عن نظرة[7] الأنام، ثبت أن الأمر ليس على ذلك، لكنه في وضع الأشياء مواضعها[8]، وصرْف الأمور من النفع إلى الضرر، والضرر إلى النفع. ولا قوة إلا بالله.

{قال الفقيه رحمه الله:} وجملة هذا الفصل أنه على قولهم إذ لم يكن له غير الذي فعل لم يكن شيء من فعله مفضّلًا؛ إذ هو أبقى بكل فعله صفة الجور؛ ولا كان لما يفعله مختارًا له، إذ لو كان منه غير ذلك كان مُفسدًا، وكان عن جَعْل الإصلاح في غيره عاجزًا. وذلك هو النهاية من صفة الذمّ. والله الموفق.

ولو كان لا يجوز له غير الذي فعَل لكان بفعله منتفعًا، ويصير هو إليه محتاجًا لِيُحمَد به ويُثنىَ عليه؛ إذ من لا يستحق حمدًا ولا مدحًا إلا بغيره فهو إليه محتاج في أن يَحِقّ له الثناء، وبه منتفع. إذ من قولهم: إنّ فعله غيره، ولم يكن له تركه ولا غيرُ الذي فعله؛ إذ غيره يحُطّ رتبته ويسفّهه. فثبت بها فعل النفع، وهو غيره عندهم. وهذه صفة الحاجة في عرف العقول. ولا قوة إلا بالله.

[الحكمة في الأمر والنهي]

ثم القول بالأمر والنهي والترغيب والترهيب، مع ما تقدّم[9] منه الكافي من ذلك الذي ذكره الحسين: إن الله خلق خلقًا مذلّلاً بالتأديب، عارفًا بالنفع والضر، مستدلاً بالذي شهد من الحجة على الذي غاب، لم يجز أن لا يُعرض[10] [عن] المعرفة ولا يحضر عليه الجهل، فيكون فيه إباحة الكذب وكل ذميم. مع ما كان / لمن خلقه نعمٌ عليه في الخلقة، وشكرُ النعمة لازمٌ [٤٨ظ] في العقل، فَاستَأداه[11]. ثم [يكون] الوعد والوعيد للترغيب[12] بتعظيمه، والترهيب[13] عن

---

١ م: وعظمة.
٢ ك م: ومتصرفا.
٣ أي من العالم.
٤ ك م: أمرا.
٥ ك م: بهم.
٦ ك م: واستترت.
٧ ك م: عن نصرة.
٨ م: موضعها.
٩ م: يقدّم.
١٠ م: يفرض.
١١ أي طلب منه أداء الشكر بالأمر والنهي.
١٢ ك م: في الترغيب.
١٣ م: والترحيب.

الاستخفاف به. ثم إذ كرّمه بفنون كل الكرم فعلى ذلك ثوابه لا أمدَ له، و إذ كان الكفر غاية في العصيان فكذلك عقوبته. وأيضًا إن الإيمان تصديق بما لا نهاية له ولا نفاد[1]، والكفر تكذيب بما لا نهاية له ولا نفاد[2]، فعلى ذلك جزاؤهما. ولهذا يجوز العفو عما دون الكفر، لأنه ليس بجحد لما لا نهاية له. **ولا قوة إلا بالله.**

{قال أبو منصور رحمه الله:} ودليل الأمر[3] عندنا والنهي معرفة الآمر والناهي؛ إذ خصّ الله البشر من بين البهائم في تعرّف ذلك، لم يُحتمل إهمالهم عن ذلك، كما لا يحتمل شيء مما فيه النفع إهماله عنه. وبما في العقل حُسْن كل حَسَنٍ وقبحُ كل قبيح، ثم في الفعل[4] يقبُح فعل القبيح، ويحسُن فعل الحسَن، فلزم الأمر والنهي لمكان[5] ما به الأمرَ والنهي. ولأن الله خلق خلقًا يدل على وحدانيته وحكمته، فلم يجز إخلاء الخلق عن معرفة ذلك، فيصير خلقه عبثًا. ولما في رفع الكلفة زوال حكمة الخلقة[6]، إذ حصلت للفناء[7]، وكلّ بانٍ شيئًا للنقض لا غير فهو عابثٌ غير حكيم.

ثم الوعد والوعيد للترغيب والترهيب؛ إذ لولا ذلك يذهب نفع الائتمار وضرر العصيان، ولم يكن لمن خُلق في فعلهم نفع[8]. فإذا لم يكن للمؤتمِر نفع ولا للعاصي ضرر يبطل معنى الأمر والنهي، إذ ليس لنفع الآمر والناهي؛ فلذلك لزم الوعد والوعيد في الحكمة. مع ما في الأمر والنهي مجاهدة النفس وحملها على ما يكرهه الطبع، والذي يكرهه تَنفِر عنه النفس فلا / يجد الممتحَن على قهرها وصرفها[9] إلى ما يريده ويؤمر به سبيلاً إلا بإحضار[10] الوعد [٤٩و] والوعيد، حتى إذا رأى[11] ذلك سهل عليه ترك الملاذّ، وهان عليه تحمل المُؤَنِ[12] العظام.

وبعد، فإن البشر خُلق خلقًا قبح عليه فعل الذي لا يُقصد به نفع العواقب، أو لا يُتَّقَى[13] به ضرر العواقب، فلا[14] بد أن يجعل لأعماله ذلك، وذلك حق الوعد والوعيد. ولولا ذلك لكان يستوى عواقب العدو والوليّ، وعلى ما تفاوتا هما بحيث الاختيار والإيثار، يجب تفاوت عواقبهما. **وبالله التوفيق.**

---

١ ك م: نفاذ.
٢ ك م: نفاذ.
٣ أي حكمته.
٤ أي في الواقع وحال العمل.
٥ م: لما كان.
٦ م - حكمة.
٧ أي لو رفعت الكلفة كانت غاية الخلقة فناءً وعدمًا.
٨ أي لم يحصل نفع من أفعال المكلفين راجع إليهم.
٩ ك م: قهره وصرفه.
١٠ م: إحضار.
١١ أي الممتحَن.
١٢ أي الشدائد.
١٣ م: لا تتقى.
١٤ ك - فلا.

وقد أمكن أن يجعل[1] الثواب كله فضلاً[2]، إذ قد سبق[3] من الله من النعم ما استحق الشكر عليه بغاية[4] ما احتمل الوسع، فيكون الثواب فضلاً من الله. ثم كذلك المضاعفة في ذلك، كقوله تعالى: ﴿من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلها﴾ [الأنعام، ٦/١٦٠]، فَذَكَر في السيئة ما توجبه الحكمة من الجزاء، وضاعف في الثواب على ما يحتمله[5] الإفضال، إذ ذلك أصله. **ولا قوة إلا بالله.**

فهذا فيما احتمله عقولنا مما يُلزم الأمر والنهيَ. ومع ما كان فيما جاء بهما الرسل عن الله دليلٌ كافٍ يُلزم القول بعظم[6] الحكمة فيهما لو قصرت عقولنا عن الوقوف على ذلك. مع ما في العقل إباء[7] تركَ استعماله كسائر الجوارح [التي] لم يُحتمل تعطيلها عن المنافع التي هي سببها، فمثْله العقل. مع ما كان الذي ذكرتُ في سائر الجوارح هو حقَ الفعل أيضًا وإشارته. **ولا قوة إلا بالله.**

مسألة في التوحيد
[معرفة الرب][8]

فإن قال قائل: أجمع العقلاء[9] [على] أن من عرف نفسه عرف ربه؛ لكنهم اختلفوا في وجه المعرفة. فقالت الثنوية: لمّا عَرَف اشتمال نفسه على الخير والشر عرف / أن لكل جهةٍ منه ربًا. [٤٩ظ] واليهود صيّرته واحد جزءٍ[10].

وقالت المشبّهة: هو جسم؛ إذ في الشاهد تكون[11] معرفة النفس للجسم.

وقال جهم: إذ عَرَف أنه كان بعد أن لم يكن، و[12] [عرف أنه] شيء، جسم، عالم، سميع، بصير، علم أن كل ما كان له ذلك الاسم[13] فهو حدث، وربّه الذي أنشأه لا يُحتمل أن يكون حدثًا.

---

١ م: نجعل.
٢ أي من الله.
٣ أي في الدنيا.
٤ م: بعامة.
٥ م: تحتمله.
٦ ك: تعظيم.
٧ م: إذا.
٨ م: [من عرف نفسه عرف ربه].
٩ ك - (العقلاء) صح هـ؛ م - العقلاء.
١٠ أي عدد. فاليهود اعتنق عقيدة التشبيه فيما يتعلق بالله تعالى؛ فمن المحتمل أن المؤلف يتعرض لموضوع عقيدتهم بأنها مركبة من أجزاء كثيرة.
١١ ك: يكون.
١٢ ك م: وهو.
١٣ يعني هذه المعاني والصفات.

وعندنا أن من عرف نفسه عرف ربّه؛ لِما يعرفها[١] بالجهل[٢] بما[٣] احتملته هي من السمع والبصر وغيرهما من الأعراض، وكذلك بإصلاح ما فسد منها، وبقدر ما تأخذ[٤] هي من الزمان والمكان، وبأنواع حاجات ترد عليها لا يعرف مأتاها ولا حقيقة ما به زوالها. فهذا شأنه؛ مع ما يشهد زوالها[٥] بما شهد من نفسه. فعِلْمه بما مضى من أحوالها من أول ما كانت إلى الحال التي هو فيها ـ مع العلم فيما يختلف عليها من الأحوال إلى وقت قيامها منه[٦] ـ أبْعَدُ[٧]، وعن تصوّر ذلك في وَهْمه أعْسَر، وعن احتمال إحاطة عقله به أعْجَز. عَلِم بضرورة أنه لم يدبر أمر نفسه على ما هي عليها؛ بل لو كان الأمر إليه لدبّرها على ما [يلزم أن] يعلم جميع ذلك. إذ لو كانت ثمة قدرة على شيء من ذلك لم يكن لِيُدْفَع إلى الجهل الذي ثبت[٨]، ثم إلى العجز فيما أخبرتُ من دفع الحاجات عن نفسه، و إصلاح ما فسد منها.

فيَعلم عند ذلك[٩] ـ إذ هو أملكُ الخلائق تدبيرًا فيما يُحِسّ، وأعلاهم إدراكًا لحقائق ما يَلقَى، وأسرعهم وقوفًا على ما يُعلم ويذكر من الأمور ـ فيعلم خروجه: من تدبير نفسه في التكوين والإفناء والإبقاء، ثم من إبداء جميع المحسوسين[١٠]، إذ هم تحت تدبيره كالمتحيّرين في حوائجه. ويعلم بأن مثله على ما عليه من الاحتمال والوقوف على الأمور والإدراك للأسباب لا يكون إلا بمن هو خارج من جميع / المعاني[١١] التي عليها نفسه، وفيها تقلّبها. فيعلم أنه [٥٠و] بقادر[١٢] لا يعجز، وعالم لا يجهل، وجبّار لا ينازَع في تدبيره.

---

١ ك هـ: أي يعرف الحواس الخمس ولا يعرف معانيها من السماع والبصر والشم والعطش والمشي وغير ذلك.

٢ أي حال كونه جاهلاً.

٣ م: مما.

٤ ك: يأخذ.

٥ ك ـ (مع ما يشهد زوالها) صح هـ.

٦ أي مع علمه فيما يختلف عليها من الأحوال إلى وقت قيامها من المرء.

٧ أي عن الإمكان.

٨ ك: يثبت.

٩ ويعني ذلك أن المرء الذي عنده هذه الملَكة وهذا الفهم وهذا الانطباع، يستطيع بالتالي أن يعرف في دائرة «من عرف نفسه عرف ربه» خروجه...

١٠ أي إظهار جميع المحسوسين على إدراكه.

١١ ك + المعاني.

١٢ ك: بقاء.

فيعرف أنه جلّ وعلا لا يُشبهه شيء من ذلك، ولا معنى[1]؛ إذ من الوجه الذي يشبهه يوجب ما أوجب فيه من حدث أو قدم[2]، أو تدبير غير فيه وعليه[3]. وكذلك جميع الأشياء؛ إذ بينها موافقة في الحاجات وأنواع العجز والضعف، ثم في الحدثيّة من كل الوجوه. فيجب بهذا أن يَعرف أنه خلاف له بكل الجهات؛ والجهات له لا لمدبّره. فيكون في ذلك تعريف الرّب بما هو أهله. **ولا قوة إلا بالله.**

وعلى هذا يبطل قول جهم: إنه لم يكن عالمًا قادرًا ثم صار كذلك، وقول من يقول[4]: لم يكن فاعلاً متكلمًا ثم صار كذلك؛ إذ مكّنوا فيه تغيرّ الجهات والأحوال التي هي سبب معرفة العبد نفسه خلقًا وحدثًا. **ولا قوة إلا بالله.**

وبما ذكرتُ من إمكان قبول الأحوال اختيارًا[5]، و احتماله الصفات العليّة من نحو العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر ما يوضح كونه بالصانع العليم، لا بالطبائع التي هي عاجزة عن الاختيار وجاهلة بالأحوال؛ وكذلك جميع الأغذية. **ولا قوة إلا بالله.**

وكذلك باحتماله الخير والشر ومختلِفَ الأحوال دليلُ صرف تدبيره إلى من لا يوصف بالاحتمال و لا بمختلف الأحوال، ليكون كل شيء على ما عليه تقديره له. **ولا قوة إلا بالله.**

وقال قوم: من عرف نفسه الخفيّة[6] عرف ربه. ونفسه الخفيّة هي الكيان المجعول لصلاح الأمور، واحتمال المعالي، ومُلْكِ تدبير الخلائق، ودَرْكِ الخفيّات من الأمور بالفكر والنظر في الأسباب.

[٥٠ظ] وما قاله[7] / حسَنٌ. وقد يقع بما ذكرت في معرفة الصانع كفايةٌ عن دَرْك الخفيّ به[8]، بما خفى من أحواله، ووصل إلى العلم بما استتر وظهر بالأسباب. وبه يَعْرِف ما خفى منه، سُمّي نفسًا أوّلاً وظهر [بعد]. **ولا قوة إلا بالله.**

---

١ أي لا يشبهه شيء موجود في الخارج ولا شيء موجود في الذهن.

٢ أي من حدث موجود في المخلوق وقدم موجود في الخالق.

٣ م ـ وعليه.

٤ ك ـ (يقول) صح هـ.

٥ أي بإرادة الله تعالى واختياره.

٦ ك هـ: أي الروح.

٧ م: وما قالوه.

٨ م ـ به. به: أي في الإنسان. وهذا حاصل بدرك ما خفى من أحواله.

مسألة
[إطلاق لفظ «الشيء» و«الجسم» على الله تعالى] [1]

ثم «الشيء» إثبات لا غير، و إثبات عن الهستيّة؛ إذ «لا شيء» نفيٌ. فيَعلم [2] بأن الله سبحانه شيء، لا نفَى عن نفسه أنه شيء. إذ ينفي عامة أحوال نفسه ويعلمها من غير أن ينفي [3] شيئيتها [4]؛ فصار يعرف ربّه لا من الوجه الذي يعرف أنه شيء. لذلك لم تمنع معرفتُه بشيئية نفسه المعرفةَ بربه أنه شيء؛ إذ لا شيئية [5] دلّته على الرب. **ولا قوة إلا بالله.**

وأما الجسم فهو اسم لكل محدود، والشيء إثبات لا غير. وفي وجود العالم على ما عليه دليل الإثبات [6]؛ لذلك قيل بالشيء [7]، وفيه [8] - إذ هو متناه لا من حيث الشيئية [بل من حيث هو] تحت [9] الحد - دليل نفي الحد عن الله جل ثناؤه. إلا أن يُراد بالحد الوحدانية والربوبية [10]، فهو كذلك، وحرف الحد ساقط؛ لأنه يغلب في الدلالة على نهاية الشيء من طريق العَرْض ونحو ذلك مما يتعالى [11] عن ذلك، وذلك معنى الجسم في الشاهد. وفيه [12] أيضًا إيجاب الجهات المحتملِ كلُّ جهة أن يكون أطول منها وأعْرض وأقْصر. فلذلك بطل القول بذلك. **ولا قوة إلا بالله.**

ثم الهوية في الشاهد كناية عن الوجود، وتأويله نفي العدم عنه. والله تعالى لم يزل ولا يزال بلا تغيّر ولا زوال ولا انتقال من حال إلى حال، ولا تحرّك ولا قرارٍ. إذ هو وصف اختلاف الأحوال، ومن تختلف [13] الأحوال عليه فهو غير مفارق لها؛ ومن لا يفارق الأحوال، وهُنَّ أحداث، يجب [14] بها الوصف / بالأحداث. وفي ذلك سقوطُ الوحدانية ثم القدمِ، ثم جرى [٥١و]

١ م: [معنى القول بأن الله شيء].
٢ أي يعلم الإنسان.
٣ أي الإنسان.
٤ أي تدوم معرفته بنفسه من غير أن ينفي شيئيتها.
٥ أي الماهية والهوية.
٦ أي دليل إثبات الله تعالى.
٧ أي في الله تعالى، في قوله: ﴿قل أي شيء أكبر شهادة﴾ [الأنعام، ١٩/٦].
٨ أي في الجسم أو في العالم.
٩ م: [بل من] حيث.
١٠ كقوله تعالى: ﴿وإلهكم إله واحد﴾ [البقرة، ١٦٣/٢]؛ وقوله: ﴿قل أغير الله أبغي ربًا وهو رب كل شيء﴾ [الأنعام، ١٦٤/٦].
١١ أي الله.
١٢ أي في القول بالجسم.
١٣ ك: يختلف.
١٤ م: فيجب.

تدبير[1] الغير عليه؛ إذ حالٌ من الأحوال لو كانت لذاته لم يجز تغيرها ما دامت ذاته. فثبت بذلك الغيرُ[2]، لتغير الأحوال عليه[3] وتنقّله[4] من حال إلى حال.

[عدم جواز وصفه تعالى بالمكان]

وذلك دليل تعاليه عن الوصف بالمكان؛ إذ قد[5] ثبت أن قد كان ولا مكان. وليس في الإضافة إلى أنه ﴿على العرش استوى﴾ [طه، ٢٠/٥] تثبيتُ مكان، كما لم يكن في قوله: ﴿ونحن أقرب إليه من حبل الوريد﴾ [ق، ٥٠/١٦]، وقوله: ﴿ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم﴾ [المجادلة، ٥٨/٧]، وقوله: ﴿ونحن أقرب إليه منكم﴾ [الواقعة، ٥٦/٨٥] ذلك. على أن القول بالمكان ليس من نوع التعظيم والتبجيل[6]. بل الأمكنة إنما شرُفَتْ به، وتفاوتت أقدارها: بتفضيله مكانًا على مكان، بجعله مخصوصًا لأخيار خلقه أو لما جعل لعبادته وتعظيمه فيه. فأما أن يكون أحد تعلو رتبته بالمكان من ملوك الأرض أو الأخيار فليس [بممكن][7]، فكيف بالملك الجبار الذي ما ارتفع قدر مكانٍ ولا جلّ خطره إلا به؟ وإذا كان كذلك بطل أن يكون في الإضافة تعظيمه. ثم يكون فيما بعد ذلك[8] للحاجة، وهو يتعالى عنها. فلذلك لم يجب بقوله: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ [طه، ٢٠/٥] معنى الكون في المكان؛ إذ ذلك الحرف يُعبَّر به عن العلوّ والجلال، ومحال مثله له بخلقه. فثبت أن ذلك من الوجه الذي يستحقه بذاته من العلوّ والرفعة؛ وما هو بذاته عليه، فهو كان كذلك ولا خلق، لم يجز الوصف له بالخلق. **ولا قوة إلا بالله.**

مع ما يكون ذلك الاعتقاد عن[9] علم تقدم بحال من يضاف إليه ذلك في الشاهد قبل الإضافة من الاحتمال[10]. ثم الله سبحانه كان ولا مكان، وعلى / ذلك اعتقد الأنام. لم يجز أن [٥١ظ]

---

١ ك: التدبير؛ م: لتدبير.

٢ أي ثبت في وجود العالم وجوب وجود من لا يتغير عليه الأحوال ولا ينتقل من حال إلى حال.

٣ ك: لتغير عليه الأحوال.

٤ غير منقوطة في نسخة «ك»؛ م: وبنقله.

٥ م ـ قد.

٦ ك هـ: أي كما لم يكن ذلك كما في النسبة إلى فوق.

٧ م: [به].

٨ ك ـ (ذلك) صح هـ.

٩ ك: يكون عن.

١٠ أي قبل التعرض لبعض الاحتمالات حول هذا الموضوع يجب أن نقول: إن نسبة مكانٍ نحو العرش إلى ذات الله تعالى قد تعتمد على مثال مأخوذ من عالم الشهادة على فكرة مسبَّقة حوله.

يتغير الفهم عن الإضافة عما كان من قبل، وإليه ينصرف الفهم عن الإضافة إلى خلقه[1]. على أن تخصيص إضافات الأشياء إلى الله في الشاهد يخرج مخرج التعظيم لها بما جَعل فيها من الأمور المرضية والأحوال المحمودة، فما بال العرش من بين ذلك؟[2] **ولا قوة إلا بالله.**

وعلى ذلك يفسد قول من يصفه بكل مكان؛ إذ لا فرق بين مكان واحد مخصوص يضاف إليه وبين الجملة. بل الفرد في بيان تعظيمه[3] أولى؛ إذ في ذلك تخصيص ذلك الشيء بالذِّكر، وفي الذِّكر تشريف وتكريم؛ فيرجع إلى ذكر علوّ ذلك الشيء. وفي الإرسال وجمع الكل يرجع[4] إلى تخصيص حقيقة[5] صفة الله[6]. كما يقال: رب كل شيء، وإله كل شيء، على تعظيم الرب وتبجيله. وإذا قيل: رب محمد، وإله إبراهيم، فإنما يقصد قصد تشريفهما وتعظيمهما. فقياس ذلك أن تكون الإضافة إلى العرش توجب تعظيم العرش وتكريمه، وإلى كل الأمكنة توجب وصف الله بها، وذلك قبيح؛ إذ لم يكن يوصف به في الأزل. ولا يوصف شيء بالقرب إلى الله من طريق المسافة والمساحة، ولا هو بالقرب إلى شيء من ذلك الوجه؛ إذ ذلك جهة الحدود والتقدير بالأمكنة؛ وقد كان ولا مكان، فهو على ما كان، يتعالى عن الزمان والمكان؛ إذ إليهما ترجع[7] حدود الأشياء ونهايتها. **ولا قوة إلا بالله.**

مسألة
[نسبة الماهية والكيفية والقرب إلى الله تعالى][8]

وقول الرجل قد يُكْنَىَ به عن اسمه[9]، كقول فرعون: ﴿وما رب العالمين؟ قال: رب

---

١ أي إن نسبة ذات الله تعالى إلى شيء من خلقه نحو العرش مثلاً لا يمكن أن يفهم عنها غير ما تقدم.

٢ أي فما بال العرش يفرَّق من بين هؤلاء الأشياء.

٣ أي تعظيم المكان.

٤ م - يرجع.

٥ ك: إلى تخصيصه وحقيقه؛ م: إلى تخصيصه وحقيقته.

٦ أي إذا كانت الأشياء التي تضاف إلى الذات الإلهية تُترَك مطلقًا وأريد الاهتمام بالكل، فالتعبير إذًا يتركز حول تعيين ماهية الصفة الإلهية.

٧ ك: يرجع.

٨ م: [في أسماء الله].

٩ ويعني ذلك أن المرء أحيانًا قد يستخدم عبارة فيما يتعلق بالله أو بموجود آخر وفيها شيء من الجسمية؛ غير أنه يقصد بالمعبَّر عنه اسمه.

السموات والأرض﴾[1] الآية[2]، وقول الله لموسى: ﴿وما تلك بيمينك يا موسى، قال: هي عصاي﴾[3]، الآية[4]. فجواب/ الأول أن يقال: رب خالق بارئ عليم[5]. وقد يكون «ما هو»: [٥٢و]
ما صفته؟ فجوابه: سميع بصير. و«ما هو»: أي [سؤال] عما[6] يعرف له مائية في الخلق، فهو يتعالى عن المثال. و«ما هو» يحتمل: ما فِعله؛ فجوابه: خلْق الخلقِ ووضْع كل شيء موضعَه، وذلك حكمته. وقد يحتمل «ما هو»: أي ممن هو؟ فهو يتعالى عن أن يكون من شيء، بل هو مكوِّن الأشياء. **ولا قوة إلا بالله**.

و[السؤال عن] الكيفية يحتمل وجهين. أحدهما طلب المثال له، أن يكون مثْلاً لشيء من الأشياء؛ والله واحد يَجِلّ عن الأشباه. و [ثانيهما] يحتمل: كيف صفته؟ فجوابه: مثل الأول أن ليس لصفته كيف، إذ هو طلب المثال، وهو يتعالى عن الشبْه بالذات والصفة؛ إلا أن يريد به: أيوصف هو؟ قيل: بلى، بما وصف به نفسه من الرحمة والعلم والقدرة.

وقول القائل: «أين هو؟» سؤال عن مكان، وقد بيّنا أنه يتعالى عن ذلك. ولا يوصف الله سبحانه بالاتصال بالأشياء ولا الانفصال، ولا بالحلول فيها ولا بالخروج منها من جهة المسافة على ما هو[7]؛ لأن الله تعالى كان ولا غيره، فمحال انتقاله مما كان عليه بكون غيره[8] لِما مرّ بيانه. وعلى التفسير بالخروج من صفات الخلق وشبهه يجوز. **ولا قوة إلا بالله**.

ويوصف بالقرب من طريق العون والنصر، ومن جهة التشريف والتخصيص، ومن جهة الرحمة والإحسان، ومن جهة التوفيق والإرشاد، و [من جهة] هذا النوع؛ لأن وصف هذا كله وصف ذاتي. جائز أن يقال: لم يزل رحيمًا بأوليائه، محبًا لهم لوقت كونهم له أولياءَ، مبغضًا لأعدائه على ذلك. وأما الوجوه [التي] هي حقيقة تلك الصفات [والتي] يحققها غيره [في الله] - لا أنه بذاته يوصف [بها] - فإنه فاسد؛ لأنه/ لا يخلو من أن يكون له مدح وتمجيد وتعظيم، [٥٢ظ]

---

١ وتمام الآية: ﴿... وما بينهما، إن كنتم موقنين﴾ [الشعراء، ٢٦/٢٣-٢٤]. والجدير بالإشارة هنا أن كلمة «ما» التي تستخدم في العبارات تعبيرًا عن غير العاقل، فهي هنا تشير إلى الجسمية.

٢ م - الآية.

٣ وتمام الآية: ﴿... أتوكّؤا عليها وأهشّ بها على غنمي ولي فيها مآرب أخرى﴾ [طه، ٢٠/١٧-١٨].

٤ م - الآية.

٥ م - رب خالق بارئ عليم.

٦ ك م: مما.

٧ أي على ما كانت المسافة عليه بمعناها الحقيقي.

٨ م - بكون غيره.

فيكون له ذلك بغيره، فيصير بخلقه الخلق ممدوحًا منتفعًا، وهو الغنيّ بنفسه يتعالى [عن] أن يكون له بأحد مدحٌ أو نفعٌ. فلذلك لا يوصف بذلك، جل جلاله.

ثم القول بفعله، [فـ]إنه لا يجوز أن يكون مفعولَه[1]، لما لا يُعْرَف ذلك في الشاهد، ولما يوصف به ولا يوصف بغيره، ولما بيّنا أن الوصف بغيره يوجب الحاجة إليه ويوصف به في الأزل لما بيّنا من إحالة التغيّر والزوال، ولما لو جاز الوصف بما هو حالٌ في غيره لجاز الوصف بكل شيء من خلقه، وذلك ممتنع. وقد بيّنا هذا فيما تقدم. **ولا قوة إلا بالله.**

[الحكمة في خلق الجواهر الضارة*]

{قال الفقيه أبو منصور رحمه الله:} الحكمة في خلق الحيّات والجواهر الضارة ـ وإن كانت العقول تقصر عن بلوغ كنه حكمة الربوبية، على ما سبق القول في لزوم الحكمة لكل شيء من الوجه الذي خلقه الله، وإن لم يعرف مائيتها ـ يكون من وجوه. [الأول]، المحنة بالضار والنافع الحاضرَين، ليُعْلَم بهما لذة الثواب على الطاعة وألم العقاب على المعصية. إذ الخلق جُبلوا على قصد العواقب في الأفعال. فجَعل لها مثالاً من العيان ليُتصوَّر[2] الموعود في الأوهام، فيسهل به السبيل. **والله الموفق.**

والثاني، أن المحنة هي تحمّل المؤنة التي تَسْهُل وتَصْعُب على البدن بالنظر والفكر. والناس في تكلّف النظر والفكر يختلفون؛ لأنه ليست لهما منفعة حاضرة، وبهما الشغل عن اللذات والشهوات. وتحمّل مثله على البدن عسير، وفي التقصير فيهما اختلاف وتفرق، وذلك يُعْقِب المعاداة والمجاوبة[3]، وفي الموافقة موالاة[4] ومسالمة. فجعل الله تعالى لهم فيها/ خلق لهم شبيه [٥٣و] الأعداء بما فيها من المضار، ومثالَ الأولياء بما فيها من المنافع، ليكون بِشَرّ[5] زاجرًا[6] لهم على اعتياد كيفية معاملات الأعداء والأولياء[7]؛ حتى إذا ابْتُلُوا[8] بمثله[9] في جوهرهم عرفوا كيفيته من الحذر والتأهب والمعونة والنصر. وعلى ذلك يؤمر الصبيان عند احتمال وسعهم العبادات

---

١ ويعني ذلك أنه لا يجوز أن يوصف الله بنتيجة فعله فيكون مثل مفعوله؛ ومثال ذلك كالآتي: أن يوصف الله بأنه مريض من أجل خلقه المرضَ.

٢ م: لتتصور.

٣ م: والمجادلة.

٤ ك: موالا؛ م: مولاة.

٥ ك م: بشرهم. أي بشّر ما خلق.

٦ أي سائقًا.

٧ ك ـ (الأعداء،الأولياء) صح هـ.

٨ م: بلغوا.

٩ ك م: بمثلهم.

والأخلاق المحمودة للاعتياد، ليسهل سبيل ذلك عليهم وقت التكليف، فمثله في خلق ما ذكر. والله أعلم.

وأيضًا إن الخلق ـ على اختلاف[1] جوهرهم في المضار والمنافع ـ جعلهم الله في الدلالة على مدبّر لهم حكيم عليم وعلى وحدانيته كجوهر واحد، في الاتفاق من جهة الدلالة والشهادة. ولا قوة إلا بالله. فيكون في ذلك بيان عجيب حكمته: أنْ جمع بين الضار والنافع والخير والشر، على تناقضها، في الدلالة على وحدانيته والشهادة بربوبيته واحدًا.

وأيضًا إنه خلق ذلك ليذلّل[2] به الجبابرة والملوك، فيعلموا[3] بذلك ضعفهم، ولئلا يغتروا بكثرة الحواشي والجنود فيتعدوا حدود الله؛ بما يرون من سلطان في قدرته: تسليطِ من يشاء على من يشاء. ولا قوة إلا بالله.

وليُعْلَم[4] مِن تأمّل خلقه على جوهر الضرر والنفع على غناه وتعاليه عن أن تمسّه الحاجات؛ لأن مَن ذلك وصفه[5] فإنما يخرج فعله على وجوه تنفع ولا تضر[6]. وليُعْلم قدرته على ما يشاء.

مع ما لا يشاهد من الجواهر الضارة إلا وفيه منافع تعجز الخلائق عن الإحاطة بكنهها. من ذلك النار، مع ما فيها من الإحراق، ففيها من إصلاح الأغذية. والماء يجوز أن يكون به حياة كل ذي روح وهلاكه. وكذلك [لا يوجد][7] جوهر مُرّ أو سامٌّ[8] إلا [و] فيه دواء للداء / المعضل؛ ليعلم الناظر أن القول بالشر بالجوهر أو[9] الخير خطأ باطل، بل كل جوهر منه ضرٌّ ونفع، فيكون في ذلك أعظم آيات التوحيد. [٥٣ظ]

مع ما فيه وجهان، أحدهما القدرة التامة على ملك ما يضر وينفع ليُرْجَى[10] ويُخافَ. ومن لايكون كذلك لا يتم الأمر به؛ لأنه لا يُرْهَب منه ولا يُرْغَب فيما عنده، وقد يغلبه من له الأمران أيضًا. والثاني ليتم العِبَر وليصح الأمر والنهي، فيكون للنظر والفكر مجال في الأمرين؛ ولأنهما عِظة بهما وعِبرة. ولا قوة إلا بالله.

---

١ ك: على اختلافهم.
٢ م: ليذل.
٣ م: فيعلوا.
٤ أي وليستدلّ.
٥ أي من لم يكن غنيًا عن أن تمسه الحاجات.
٦ ك: ينفع ولا يضر.
٧ م: [كل].
٨ ك م: سم.
٩ ك م: و.
١٠ ك: ليرجا؛ م: ليرجو.

مسألة
[اختلاف البشر في العالم][1]

نبتدأ بالحمد[2] لله[3] العلي الحميد، ونتوجه إليه بالشكر له والتمجيد على ما أيّدنا به من التسديد، ونرغب إليه في العون على ما قَصَدْنا له والتأييد، فإنه على كل شيء شهيد؛ ونسأله أن يصلي على محمد، أفضلَ ما صلى على أحد من خيار خلقه، وأن يعطيه سُؤْلَه[4]، وأن يلحقنا به بجوده، فإنه غني كريم.

{قال الفقيه أبو منصور رحمه الله:} أما بعد، فإني تأملت وجه اختلاف البشر في العَالَم بعد ظهور آيات حَدَثه، وأدلة جَرْى تدبير غيره عليه. إذ ما من شيء من جواهر[5] العالم وأركانه إلا وهو بجوهره يشهد بأنه مُدَبَّر مفطور؛ وأنه مضطر إلى عليم بأحواله، غنيّ يملك حوائجه، حكيم يضع كل شيء موضعه؛ لئلا يتناقض فيتبدّد؛ وأنه لا يحتمل بجوهره أن يرجع إلى عدد من المدبّرين، بما لديه تمكّن الاختلاف الذي عنده يريد كلٌّ أن يُظهر سلطانه، ويَغْلب مُلْكه، ويَقهَر كل من نازعه، وفي ذلك التفاني والفساد. اللهمّ إلا أن يكون لواحد منهم فضل قوة أو نصرٌ يخضع له الجميع، فيصير كلٌّ خاضعًا له / ذليلاً: بمعنى كل جوهر من جواهر العالم [٥٤و] [يكون] في خروجه على مشيئة غيره وجَرْيه عليه سلطانه. وهو المعنيّ بالذي[6] هو دليل مدبّرٍ للعالم[7]، عليم حكيم، ليقوم به هو ويتم ويخرج من العدم إلى الوجود، إذ الأعجوبة [التي تنشأ عن الحاجة] في ابتداء كونه إلى من يعلم كيفية إنشاء الأشياء ليست بدون الأعجوبة[8] في دوامه وقيامه على ما هو عليه. بل كانت أظهر، والحاجة في ذلك إلى غيره أعظم؛ إذ هو عن تدبير نفسه أعجز، وأسباب إحالته[9] عليه[10] أظهر[11]. مع ما في كلّ براهينُ كونه بعد أن لم

---

١ م: [اختلاف الفرق في العالم].

٢ ك م: الحمد.

٣ ك: الله.

٤ لعله يقصد ما سأله النبي ﷺ في أدعيته من نجاة أمته.

٥ ك م: جوهر.

٦ ك م: الذي.

٧ م: العالم.

٨ ك ـ (في ابتداء كونه إلى من يعلم كيفية إنشاء الأشياء ليست بدون الأعجوبة) صح هـ.

٩ ك: إحالة؛ م: آجاله.

١٠ ك م: له به.

١١ م: أعظم. أي أسباب إحالة أمور المخلوق إلى الخالق أكثر وأظهر.

يكن أبيَن[1]، إذ كل ذي عقل وبصر لعلّه يذكر ابتداءه[2] أو تقلبه من أحوال تقدمت من الصغر واللطافة، مما إذا لم يجعل لتلك الجملة ابتداء يبطل كونه. ثم احتمال كلّ الوهن والضعف إلى أن يتلاشى ويبطلَ مما يضطره إلى العلم بكونه بعد أن لم يكن. وإذا[3] كان ذا أمرُ من يملك التدبير ويعلم بالأحوال فالموات ـ الذي هو[4] تحت تدبير الأحياء ينتفعون به من حيث لا يشعر بذلك ـ أحقُّ بذلك[5]. ثم دل كون الأموات على ما للأحياء بها الاستمتاع، على أن الذي دبرها هو الذي دبر الأحياء، إذ جعلها مُستَمْتَعًا لهم، بها صلاحهم.

فرأيت الشبهة اعترضت البشر، من بعد ما بيّنا مما يجب أن يكون به دفع الشبهة لمن تصح نفسه[6]، من أوجه ثلاثة.

أحدها التقليد بمن ألِفت نفسه به ومالت إليه؛ فترك التفكّر في الأدلة وأقبل على أمانيّ النفس ثقةً بهم[7] أو رغبةً في صحبتهم والوصول بهم إلى شهوات النفس، أو إنهامًا[8] لآرائهم أن تُهَيّئ بهم إلى رُشد، أو [إنهامًا لـ] إنعامِهم وغيره من أسباب السعادة[9]؛ حتى يبلغ به[10] العِياد[11] بِشَرَه النفس وسوء عاداتها.

والثاني نظرهم[12] إلى الوجود مما يقع تحت الحواس، فوجدوه[13] يتقلب من حال إلى حال / بالمواد والأغذية، وتولّدِ بعض عن بعض، وظنوا أن كون الأشياء لا عن شيء والفروعِ لا عن أصل محالٌ وجودُه؛ لأنهم لم يعاينوا ذلك، والشاهد عندهم هو دليل الغائب. [٥٤ظ]

ثم تفرقوا. فمنهم من يقول: على هذا أمر العالم في الأزل؛ لكنهم اختلفوا. فمنم من يجعله كذلك على ما بيّنا، من غير أن يكون له صنع. وعلى هذا يخرج مذهب أصحاب الطبائع: إن التفاوت والاختلاف على اختلاف الطبائع وتفاضلها[14]؛ وسمّاها قوم «هيولى». والتفاوت في

---

١ أي براهين الكون والوجود بعد أن لم تكن ظاهرة بكل الوضوح عند كل واحد من الناس.

٢ ك: ابتداؤه.

٣ م: وإن.

٤ ك: التي هو؛ م: هو التي.

٥ أي الكون بعد أن لم يكن.

٦ م ـ نفسه.

٧ أي بمن ألفت نفسه بهم. و«من» من ألفاظ العموم تستعمل للمفرد والجمع.

٨ م: اتهامًا؛ والإنهام يعني الرغبة.

٩ ك م: الشقاء. ولعل المؤلف قد التبس عليه بين كلمة السعادة والشقاء، فوضع كلمة «الشقاء» بدل «السعادة».

١٠ ك م: بهم.

١١ م: العياذ؛ والعياد يعني هنا الاعتياد.

١٢ ك: نظره؛ م: نظر.

١٣ ك م: فوجده.

١٤ م: وتفاصيلها.

الذي ذكرتُ على مثال الأصباغ: إنها تخرج على ألوان مختلفة بتفاوت المزاج واعتداله. وعلى ذلك جعلوا جوهر البشر من اعتدال الطبائع، والدَّوابِّ من اضطرابها[1]. وعلى هذا كل شيء. ومنهم من لا[2] يرى أصله الأربع من الطبائع، ولكن لكل جوهر أصل[3]، والطبائع دخيلة[4] فيه[5]. ومنهم من يجعله كذلك بالصانع[6] ويقول: هو واحد، ويجعله علة لكون العالم؛ فيوجب قدمه بوجوده [في الأزل[7]. و] يذهب في [اثبات*] الصانع إلى اتساق الأشياء وإتقانها: إن[8] ذلك لا يكون إلا بمدبر عليم، إذ الطبع لا يرجع إلى قَدَر[9]، وبه صلاح الأشياء[10]، فقالوا بالصانع. ثم إذ هو كان في الأزل فأوجبوا كون العالم في الأزل على نحو اقتران الأشياء بعللها. على أنه إذ كان العَالَم مواهبه ونِعَمه، وأنه قادر بذاته، فثبت جوده[11] وكرمه بذاته. فيلزم كون الذي كرمُه [بذاته] يُوجبه، وقدرته توجده[12]. ولا قوة إلا بالله.

ومنهم من يقول: هذا العالم كان عن أصلٍ حدثت الصنعةُ فيه. لكنهم اختلفوا؛ فمنهم من يجعل أصله طينة أحدث الباري منها هذا العالم. والباري يجعله قوم واحداً[13]، وقوم يجعلونه النجوم والشمس والقمر[14]، بما كُنّ يجرين دائبات، وبجريهن نشوء العالم. / ويجعلون للجري [٥٥و] ابتداء بإحالة كون شيء بشيء إلى ما لا أول له[15]. ومنهم من يجعلها[16] تعترض[17] فيها الأعراض، فمن ذلك تولّد العالم؛ يسمّونه من قبلُ[18] «هيولى»، ويصفونه على ما يصف أهل التوحيد الصانع، ثم أبطلوا ذلك باحتمال قبول الأعراض وتغيّره من حال إلى حال.

ومنهم من يقول: أصله اثنان: نور وظلمة؛ من النور كل خير ونفع، ومن الظلمة كل شر

---

١ ك م: اضطرابه.
٢ م ـ لا.
٣ ك م: أصلاً.
٤ ك: دخيل.
٥ ك م: فيها. فيه: يعني في الجوهر أو الهيولى.
٦ م: بالطبائع.
٧ أي يوجب قدم العالم بوجود علته في الأزل.
٨ م: إذ.
٩ م: إلى قدرة.
١٠ ك ـ (وإتقانها: إن ذلك لا يكون إلا بمدبر عليم، إذ الطبع لا يرجع إلى قدر، وبه صلاح الأشياء) صح هـ.
١١ ك م: وجوده.
١٢ ويعني ذلك أن العالم يلزم وجوده في الأزل، لأن كرم الصانع يوجبه وقدرته توجده ضرورةً.
١٣ م ـ والباري يجعله قوم واحدا؛ م هـ: وهي عبارة في رأينا لا معنى لها.
١٤ م ـ والقمر.
١٥ ك: به.
١٦ أي الطينة.
١٧ ك: يعترض.
١٨ أي يسمون الأصل قبل حصول الأعراض.

وضار. لكن منهم من يقول: كانا متباينين فامتزجا، على ما مرّ بيانه.

وعلى قول أصحاب الهيولى والطينة يجيئ أن يكون: كانا[1] واحدًا[2] فتفرقا؛ إذ هو الأصل، فصار[3] أصلاً للشر والخير، فبالتفرق[4] عمل كلٌّ عملَه[5]. على أن عامة هؤلاء يجعلون كون العالم بالطبيعة لا بالفعل[6].

والثالث الاعتبار بالمعاني[7]، فقالوا: إنا نجد العالم اشتمل على نفع وضرر[8]، وعلى خير وشر. ثم في العرف أن فاعل الخير محمود، ومن ينفع غيره [فهو] رحيم حكيم؛ وأن فاعل الشر مذموم، ومن يضر غيره [فهو] قاس سفيه. لم يجز أن يجيئ من الله الذي هو حكيم رحيم فعل الشر أو الضرر بأحد، ومثله في الشاهد، ولا له السفه والقساوة. وهذا مما ينتفع به أو يَدفع الضرر عن نفسه، فكيف لمن لا ينتفع بشيء ولا يضره شيء؟ على قولهم: إن الحكيم في الشاهد من يجرّ بفعله النفع له لا الضرر[9]. فأما من يضر غيره بلا نفع له فليس هو بحكيم. فقالوا: هذا[10] باختلاف الأصل الذي منه العالم ليرجع كل موجود فيه إلى أصله من خير أو شر؛ أو كان واحدًا فيه الجوهران فتفرقا، فكان من كلٍّ ما يكون من مثله؛ أو بها اعترضت فيه الأعراض اختلف.

[٥٥ظ] فرجع إلى هذا قولُ الدهرية المنكرة للصانع والمثبتةِ جميعًا لعدد، فسمّت / الثنوية[11] الخير بجوهره نورًا[12] والشر ظلمةً، والمجوس سمّوا الخير «الله»، والشر «الشيطان».

[الرد على الثنوية]

{قال الفقيه أبو منصور رحمه الله:} ولو أمعن[13] هؤلاء الفرق النظر فيما تقدم من ذكر

---

١ م: يجب أن يكونا.

٢ أي يجوز أن يقال: كانا واحدًا.

٣ م: فصارا.

٤ م: فبالتفريق.

٥ ك: علمه.

٦ أي الفعل الإرادي.

٧ أي الأحكام والقيم المتعلقة بعالم الشهادة.

٨ م: وضر.

٩ ك: النفع به الضرر؛ م: النفع به والضرر.

١٠ يعني نشوء العالم.

١١ م + [لقولهم].

١٢ م: نور.

١٣ ك م: أنعم؛ ومن الواضح أن كلمة «أمعن» هي الكلمة المناسبة في العبارة، وهي التي قصدها المؤلف؛ ويمكن أن يعتبر هذا دليلاً على كون كتاب التوحيد قد أملاه المؤلف، والناسخ يسمع أو يكتب خطأً.

الأدلة لعلموا قصور عقولهم عن الوقوف على الحكمة البشرية فضلاً عن أن يحيطوا بحكمة الربوبية. مع ما فيما إليه صاروا في الاختيار منعٌ لهم عن دعوى معرفة حقيقة الحكمة والسفه؛ إذ من مذهبهم أن لا يرون بجوهر الشر إلا الشر وبجوهر الخير إلا الخير. ثم لا يَدرى، فيما سمّوه سفهًا أو حكمةً أنه فعل الشر أو فعل الخير. وكل الإنسان عندهم مشوبٌ من الأمرين[1]، يرى بكل واحد خلاف ما يرى بالآخر، فلعله رأى الحكمة سفهًا والسفه حكمةً. ثم لا يوثَق بقوله [مثلاً]: «إنه[2] خير»، فهو من جوهر الظلمة كذبٌ كله ومن جهر النور صدقٌ كله، فلا يدرى بأي جوهرين ينطق. **ولا قوة إلا بالله**.

ثم إذ لم يكن لواحد منهما قدرة على الضرر ولا للآخر قدرة على النفع، فانقطع موضع الرجاء والخوف جميعًا؛ فيذهب منفعة معرفة الحكمة والسفه.

ثم إذ كان كل واحد من الجوهرين يعمل بالطبع، فوقوع العلم بالحكمة إذًا محال والسفهِ بالطبع[3]. والحكمة هي وضع كل شيء موضعه، والسفه وضع كل شيء في غير موضعه. ومحال وصف ذي طبع به، إذ هو اختيار. والنور عندهم لا يعلم ما السفه فيحذره[4]، ولا الظلمة تعلم ما الحكمة. والجهل بمائية الشيء و بالوضع له شر؛ فصار جوهر النور عندهم هو الذي اجتمع فيه العلم والجهل، ثم القدرة والعجز، بما لا يقدر على صرف السفه عن نفسه ولا يمنع / الظلمة عن الضرر به. فصار جوهر الخير عندهم مشوبًا بالشر، وجوهر الظلمة لا [٥٦و] خير فيه، فلزم على قولهم غلبة الشر على الخير. والذي هو خير لم يعرف الشر والسفه، فكيف يَعرف هذا الذي يُولَد عن جوهر الخير، بعد غلبة الشر عليه، الخيرَ والشرَ؟

على أن كل ذي طبع مقهور، إذ لا يملك صرفَ ما يوجبه الطبع وإيجابَ الخلاف، وفي ذلك إيجاب قاهر يجعل ذا شرًا بالطبع وهذا خيرًا. ولو رُدّ ذا إلى اثنين كان فيهما ما في هذين؛ نحوَ التسخين والتبريد، إنه يكون بمن جعله كذلك. وفي ذلك إيجاب القول بالواحد.

ومن يقول بأن كل واحد منهما خالق قادر، فإنه لا يخلو كل واحد منهما من أن يعلم الوجهَ الذي يمنع الآخرَ عن عمله [ويقدر] أو لا [يعلم ولا] يقدر عليه[5]. فإن لم يعلم ولم يقدر اجتمع في النور الجهل والعجز، وفي ذلك بطلان السبب الذي له قالوا باثنين؛ وإن علم وقدر ثم لم يعمل في المنع لحقه وصف الشر.

---

١ أي الخير والشر.　　٢ ك م: لأنه.

٣ أي تحقق العلم في النور والظلمة بالطبع عن حصول الحكمة والسفه محال.

٤ ك: فحذره.

٥ ك م + أو لا.

ثم لا يخلو النور من أن يعاديَ الظلمة أو لا، ويحبَّ تشاغلها[1] أو لا. فإن كان لا يعادي ويحب فذلك شر، لأن ترك عداوة العدوّ والمحبةَ له شر. وإن كان يعاديه[2] ويبغضه فالعداوة والبغض[3] في المعروف من الشاهد شر[4]. فإن قال: ذلك في الشاهد[5] لشوب[6] الآفات، فمثله في جميع ما أنكر من الحكمة في خلق النوعين. **ولا قوة إلا بالله.**

على أنه لا بد من الإقرار بعلم بعد الجهل في الشاهد، وبالإحسان بعد الإساءة، وبالنَّدَم بعد ذنب، وبالإقرار بالإساءة بعد العقل، وكذلك باعتقاد شيء حقًا بعد أن اعتقده باطلاً، للوجود في الشاهد[7]. فإما أن نجعل الأمرين من النور فيكون منه / الجهل والإساءة والذنب والسفه وكل شيء، فيبطل[8] قوله بالاثنين لهذا الوجه؛ أو نجعلَ الإساءة والسفه والجهل من الظمة، والإقرار والإحسان والندامةَ من النور، فيكون ذلك كذبًا وتحزّبًا واهتمامًا[9]؛ وكل ذلك عنده من فعل الظلمة، فقد أثبته للنور؛ ثم الإقرار بها لم يكن كذبٌ وسفه. وإما أن يكونا من الظلمة فيكون منها خير وشر. [٥٦ظ]

وأيضًا إن النور لا يخلو من أن يهتم للشر [الذي] يَحِلّ بأوليائه ويحزنَ عليه أو لا. فإن اهتم وحزن بطل قوله: «هو كله لذة وسرور»، وإن لم يحزن بطل قوله في فعل الشر والضرر: «إنه القسوة، والشدة، لا الرحمة». وذلك معناه[10] في القول باثنين. ثم[11] يقال له: [هل يريد النور] التحرك بعد السكون أو لا، ويريد شيئًا ثم يبدو له[12]، ويحب أمرًا ثم يُبغضه؟ ونُكلم في هذا بمثل الذي ذكرت في الفصل الأول. **والله الموفق.**

فإن زعمت الثنوية في جميع ما عارضْنا من اختلاف الأحوال وتضادّها: أن ذلك كذلك في الشاهد لشوائب الآفات من الظلمة في جوهر النور فيرى الشيء بغير صورته، وبها يقع التواتر للعلم بالأشياء[13].

---

١ ك م: تشاغله.

٢ أي العدو وهي الظلمة.

٣ ك + لشر؛ م + شر.

٤ م - شر.

٥ ك هـ: أي لو كان فعل الشر في الشاهد منهما لا يكون في الغائب، لذلك يخلو كسب الشر عن العاقبة الحميدة.

٦ م: لثبوت.

٧ يعني سبب وجود إقرار هذه الأمور وجودها في الشاهد.

٨ م: فبطل.

٩ أي بالرأي الفاسد.

١٠ م - معناه.

١١ م: بم.

١٢ م: ثم ينفر عنه. ويبدو له: أي يظهر له أمر آخر.

١٣ لعله يقصد: بهذا الطريق المشوب بالآفات يحصل العلم المتواتر. ويبدو أن الثنوية لا يعتمدون على العلم المتواتر.

قيل: فما يبعد أن يكون قولك كذا ليس بحكمة ولا رحمة؟ بل هو سفه وقسوة، إنما كان منك لما شابك من آفات الظلمة فمنعك أن ترى كل شيء بجوهره وصورته. **ولا قوة إلا بالله.**

ثم الله سبحانه إذ هو القادر[1] بذاته لا يعجزه شيء، الغنيّ بنفسه لا يُحوجه شيء، العليم بذاته لا يجوز أن يجهل شيئًا، الحكيم بذاته لا يجوز الخطأ منه في الفعل، بطل أن يكون في خلقه تفاوت تتناقض لديه الشهادةُ ويتضادّ/ فيه التدبيرُ؛ ولزم القول بكل ما لا تبلغه[2] عقولنا بدرك [٥٧و] الحكمة ـ بعد أن ثبت أنه مُنشؤه ومحدثه ـ أن نعلم أن فيه حكمة بليغة لم تبلغها[3]. على ما لا يَعلم[4] أن كل حاسة من حواسنا جُعلت لدرك ما تقع[5] هي عليه، وإن كانت تقصر ربما عن الإحاطة به[6]، وتجيء حاسة أخرى فتحيط به. فمثله العقل، إذ هو مخلوق محدود لا يجاوز الحد الذي جُعل له؛ مع ما كان موجودًا فيه قبح كل شيء يظهر حُسْنه وفساد شيء يظهر صلاحه. فثبت أنه ربما يعتريه ما يمنعـ[ـه] عن [فهم] كنه ما يقع عليه من الحكمة والسفه.

وبعد، فأنّى[7] تقدير جهة الحكمة ممن[8] هو محتاج فقير يُحبَّب إليه حاجتُه ويزيَّن في عينه[9] فقره [و] حسنُ[10] أشياء قبيحة، بالعادة والإلف، وكذلك أضدادها؟ فإن مَن هذا وصفه من الإحاطة بحكمة الربوبية، ولتلك الآفات أيضًا، عاجز[11] عن إنشاء فعل لا عن شيء؛ إذ هو يتقلب بالجوارح ويستعمل الآلات. فأنى يكون لِمَن ذلك مَحلّه في فعله ـ بعد علمه أنه يعمل بقوة أحدِثت وعلم أفيد ـ التحكمُ[12] بالعجز والجهل على من هو بذاته قادر، عالم بالعجز عن مثله والجهلِ. **ولا قوة إلا بالله.**

ثم عليهم في الفصل الأول أن يقال: أيَأمَن النورُ الظلمةَ[13] إذا آذته بالانتهاء عنه وينهاها[14] عن ذلك؟ فإن قال: لا، أقرّ بسفهه؛ إذ مثله فعل السفيه في الشاهد. وإن قال: نعم، كلفه ما لا يحتمل جوهره عنده، فهو سفيه أيضًا. **ولا قوة إلا بالله.**

---

١ ك هـ م + عليه.
٢ ك: يبلغه.
٣ ك: لم يبلغها. أي لم تبلغها عقولنا.
٤ أي الثنوى.
٥ ك: يقع.
٦ م ـ به.
٧ ك م: فإنّ.
٨ ك: بمن.
٩ م: عينيه.
١٠ م: ويحتن.
١١ ك م: عجز.
١٢ ك م: هو التحكم.
١٣ م: والظلمة.
١٤ ك م: وينهاه.

[الرد على الطبائعية]

وأما أصحاب الطبائع فإن الطابع مقهور[1] لا يقدر على الامتناع عما طبع عليه، بل يقدر غير كل ذي طبع أن يمنع إياه عن توليده. فثبت أن عمله لغيره ما يعمل[2]؛ إذ قد يُمنع بغيره عن العمل. / ولو كان بنفسه يحمل ذلك ما احتمل ما دامت نفسه؛ مع ما إذ كان لا يمتنع من [٥٧ظ] عمل ثبت أنه مقهور تحت قاهر عليم.

ثم كل ذي طبع لا يعمل في شيء بطبعه إلا أن يكون الآخَر مجعولاً بحيث يقبل ذلك، نحو الشيء الذي [لا] يتأذى لا يؤذيه الفعل الذي في غيره مؤذٍ؛ وكذلك المُؤْلِم والمُلِذّ؛ وكذلك الأصباغ[3]. وليس عمل الطبع أن يجعل شيئًا بحيث[4] يقبل طبعه أو يباين[5] ويتأثر به[6]، فثبت به كون غير الطبائع[7]. مع ما لو خُلّي بين ذي الطبع وعمله لكان لا يُؤلّف ولا يُصوّر؛ فدل وجودها[8] على غير ذلك أنّ لها مُنشئًا.

وبعد، فإنه لو خُلّي بين الأصباغ وانصباغ الأشياء بها ليخرج فاسدًا مُستَمَجًا[9]، وإنما يصلح ذلك لحكيم عليم يضع كل شيء موضعه. فمثله أثر الطبائع؛ وهو في شأن الطبائع أحق، إذ هي تتنافر، وفيها التباعد، أو تقدح[10] في الأشياء بلا حد، وفيه الفساد؛ فدل الاتساق وقيام الأعيان بها على عليم قاهر جمع بينها وقهرها معًا. مع ما كان لكل مجتمع الطبائع حاملٌ يحملها، [لكن] ليس هو لهن فيثبت[11] بالضرورة وجودهن[12]. وقد مضى من هذا النوع ما فيه مقنع. وقد نجد الحرارة [كأنها] ترتفع بطبعها والبرودة تنحدر، وقد يجتمعان في جسم. ثبت[13] أن ذلك لمدبر قاهر عليم.

ومن يقول بقدم الأعيان ـ فوجدناها غير خالية عن الحوادث ـ نمنع[14] القول بذلك

---

١ ك: مقهورة.

٢ أي لا يحصل ولا يؤثر.

٣ يعني من غير أن يكون الشيء يقبل هذه التأثيرات.

٤ م ـ بحيث.

٥ م ـ أو يباين.

٦ ك ـ (ويتأثر به) خ.

٧ ك هـ + فثبت أن عمل ذي الطبع مضاف إلى غير ذي الطبع القاهر القادر.

٨ أي وجود أجزاء العالم مؤلّفًا ومصوّرًا.

٩ م: مسممًا. ومستمجًا، أي مستكرهًا.

١٠ م: يقدح.

١١ ك م: فثبت.

١٢ أي غير أن هذا الحامل ليس خاصًا لأسس تلك الطبائع حتى يتحقق بالتالي وجودها بأنفسها.

١٣ م: فثبت.

١٤ ك م: لمنع.

لوجوه. أحدها في القدم خلاء[1]، وفي ذلك تكذيب شهادة العيان.

والثاني وجود كثير من الأعيان وابتداؤها لِمُدَد تُعَدّ، وهي من أجزاء[2] الجملة تحتمل ما يحتمل الكل. لذلك لزم[3] القول [بالحدوث]. ولم يجز أن يقال: كان كامنًا فظهر / أو متفرقًا [٥٨و] فاجتمع، لما فيه إثبات غير حكم العيان. وإذا احتمل ذلك[4] ـ وإن ارتفع عن الإحاطة به ـ احتمل كون العالم من لا شيء، وإن ارتفع وجوده عن توهم البشر بدليل[5]. والكمون لا يحتمل، لإحالة كون شيء واحد مكانًا لعشرة مثله. **ولا قوة إلا بالله.**

و[الثالث] لما لا يخلو العين[6] و[7]صفته من صور ثم لا يخلو من مصوِّر، كسائر ما يُحَسّ [ذاته] و[8]صفته، وهو[9] لا يقوم[10] بنفسه[11] ولكن بمقيم، فلا يحتمل القدم[12]. **ولا قوة إلا بالله.** مع ما كان كل شيء يُعلَم من نفسه عجزه وجهلُه بأحواله وما فيه صلاحه، فيكون ذلك دليل الكلية؛ وغير ذلك من الأدلة التي تقدم ذكرها.

ثم وصف الصانع بالقدرة في الأزل والجود لازم، وكذلك عندنا بالصنع؛ ليكون كلٌّ على ما كان[13] ويكونَ أبدَ الآبدين، على ارتفاع القدم عن كل كائن به؛ لأنه[14] نوع الفناء وإحالة معنى التكوين[15] عنه، إذ هو الكون نفسه؛ وعلى[16] ما كان مما[17] لا تخلو[18] الأعيان من الحوادث التي طريقها القدرة والكرم، ثم رجعت إلى الحوادث على ما يحتمل ذلك[19]. فمثله [كل] الأعيان. **ولا قوة إلا بالله.**

---

١ أي خلو عن الحوادث.
٢ ك م: آخر.
٣ ك ـ (لزم) صح هـ.
٤ أي ما قيل في الوجه الثاني.
٥ أي لأن تصور العقل البشري لا يمكن إلا بدليل داخل تحت حدوده.
٦ ك م: العيان.
٧ أي الجوهر وعرضه، إذ المؤلف نراه أحيانًا يعبّر عن العرض بكلمة «الصفة».
٨ ك م: أو.
٩ ك م: وهي. ولعل الضمير «هو» راجع إلى «العين وصفته» أو إلى «ما يحس» وهو الجسم.
١٠ م: لا تقوم.
١١ م: بنفسها.
١٢ م: العدم.
١٣ أي على ما كان في الأزل متعلق صنع الله.
١٤ أي الكون بالصانع.
١٥ أي تكوين نفسه.
١٦ أي وليكون كلّ.
١٧ ك م: ما.
١٨ ك: لا يخلو.
١٩ أي إن كل شيء يعتبر موضوع الصنع الإلهي في الأزل قد وقع في شكل أعيان حادثة عن طريق القدرة الإلهية والكرم الإلهي، ثم رجعت واكتسبت وجودها على ما تحتمل تلك الحوادث.

ولو كان الكل[1] قديمًا لكان وصف القدرة والفعل يزول عنه في الحادث. بل كان تكوينه أن يكوّن كلَّ شيء على ما علم أن يكون؛ ويريدُ بتكوين لم يزل به موصوفًا، إذ هو يتعالى عن [اعتراض] الحوادث فيه، بما يصير[2] بمعنى العالَم الذي دل إحاطة الأحداث به على حدثه[3]. فمثله [صُنع] الصانع. والله الموفق.

مسألة
[في طرق التوحيد*]

{قال الفقيه أبو منصور رحمه الله:} ثم القول بالتوحيد من طريق[4] [آخر] هو أن قول أهل [٥٨ظ] الدهر ـ على اختلافهم ـ اتفق على واحد بارئ[5]، / أو قدم طينة أو هيولى، وهو واحد حتى اعترضت فيه الأعراض وتغيرت عن الحال الأولى.

وقول الثنوية: إن الحكيم الرحيم العليم واحد، وإن معنى الآخَر ليس هو بمعنى الربوبية بل هو ضد معناه، إذ هو سفهٌ كلُّه وشرٌّ.

وأهل الأديان يثبتون القدم للواحد، حتى قال قوم بتجسّمه من بعدُ، وقوم: إن له ابنًا. فهم ـ على اختلافهم ـ أجمعوا على الواحد ونحو ذلك وأنه[6] ليس بذي شبيه. إذ محال ذلك؛ إذ لم يكن غيره فهو على ذلك[7]؛ إذ الوجه الذي فيه شبهُ وجود ما في غيره من الحدث، وذلك بعيد. وهذا معنى الواحد؛ إنه إذ هو واحد في عُلوّه وجلاله، وواحدالذات [منزه][8] عن[9] أن يكون له في ذاته مثال؛ إذ ذلك يُسقط التوحيد، وقد بيناه. وواحد الصفات، يتعالى عن أن يَشركه أحد في حقائق ما وصف به من[10] العلم والقدرة والتكوين، بل كل وصف من ذلك لغيره به، بعد أن لم يكن، ومحال مماثلة الحديث القديم. ولا قوة إلا بالله.

{قال أبو منصور رحمه الله:} أعطى جميعَ البشر ممن له نظرٌ[11] التوحيد في الجملة؛ ثم نقض

---

١ أي كل ما سوى الله، الذي به يتعلق علم الله وقدرته وإرادته وتكوينه في الأزل.

٢ أي كل ما سوى الله.

٣ أي إن كل شيء ينظر إليه من محور الأزل، إذا أحاطه الأحداث يصير كالمحدَث.

٤ م: طرق.

٥ م: بادئ.

٦ م: أنه.

٧ ويعني ذلك أنه كان الله في الأزل على ما هو عليه الآن ولم يكن معه غيره.

٨ م: [محال].

٩ ك م: من.

١٠ م ـ من.

١١ ك هـ: أي قوة التأمل.

كل فريق منهم ما أُعطى في الجملة بالتفسير، إلا فريق من أهل الإسلام لزموا ما أعطاهم جميعًا[1].

وذلك نحو من يقول من الدهرية بالباري وقدم الباري، فجعل معه جميع الأعيان في الأزل؛ وفي ذلك إبطال التوحيد.

ومن يقول بالطينة والهيولى، فيجعلهما واحدًا؛ ثم أتلفه وجعل ما لا يُحْصَى منه على الانتقال والفناء.

ومن يقول من الثنوية بالواحد العليم، فهو يذهب إلى أنه واحد الجنس، إذ يجعل جميع / الخيرات أجزاء له. وذلك قول الْمَنَانِيَة[2] ونحوهم من الزنادقة والمجوس؛ فأبطلوا [٥٩و] معنى الواحد بالقول بالجسم، إذ هو اسم ما يكثر منه.

واليهود حققوا له شبه الخلق، فيكثر به العدد، حتى بلغ قولهم[3] إلى حد إمكان الولد[4].

والنصارى يقولون بالواحد في الكيان[5] [و] الثلاثة[6] في القَنوما[7]، يُنفي[8] عن كل قنوم الجزء والحد؛ ويقولون: كان غير متجسّم[9] ثم تجسّم. ومعلوم أن الجسم هو صورة تتجزأ وتتبعّض.

وأصحاب الطبائع لم يوجبوا الطبائع لأنفسها تعمل، حتى يكون من يجمع بينها ويفرّق، وذلك أزلي عندهم.

وفي[10] منتحلي التوحيد المعتزلة، يقولون بالأشياء في العدم[11]، واسم العدم[12] يأخذ الأزل[13]، فمثله الأشياء. فيبطل على قولهم التوحيد على ما بيّنا من قول الدهرية في قدم العالم.

---

١ ك م: الجميع.

٢ فالمراد بالمنانية هم المانوية، وهي نسبة على غير قياس إلى صاحبها الماني (وقد سبق التعريف به ص ٩٩). انظر: المغني للقاضي عبد الجبار، ٥/١٠-١٥؛ وتبصرة الأدلة للنسفي، ١/٩٩-١٠٠؛ والملل والنحل للشهرستاني، ٢٦٤-٢٦٩.

٣ ك: قوله.

٤ لعل المؤلف يشير إلى قوله تعالى: ﴿وقالت اليهود عزير ابن الله﴾ [التوبة، ٩/٣٠].

٥ ك هـ: أصول.

٦ م: والثلاثة.

٧ ك هـ: (القنومات) خ؛ وفي نسخة «ك» تحت كلمة «قنوما» وضعت كلمة «أصول».

٨ م: منفي.

٩ م: مجسّم.

١٠ م: ومن.

١١ م: القدم.

١٢ ك م: القدم.

١٣ والمفهوم من ذلك أن المعتزلة يقولون بشيئية العدم، والعدم بهذه الصورة توجد في الأزل.

مع ما كان الله عندهم[1] غير خالق ولا رحمن ولا رحيم ثم صار كذلك بحدث[2] الأشياء[3]؛ على ما قالت الثنوية من التباين بالذات ثم الامتزاج، وعلى ما قال أصحاب الهيولى والطينة: إنه كان واحدًا على جهة ثم صار[4] على تلك الحال بما حدث من الحوادث. لكن قول أولئك ألزم بحق العقل من قول المعتزلة؛ إذ هم ألزموا التغير بحوادث في الأصل، وهؤلاء بحوادث في غير[ه*]. ولا أحد يتغير في الشاهد عما عليه بما لا يَحِلّ به. **ولا قوة إلا بالله.**

وعلى[5] الحسين والبرغوث[6] وغيرهما في هذا القول[7] الثاني[8]، وهؤلاء أيضًا ألزموا التغير بالمكان، حيث قالوا[9]: كان ولا مكان، ثم هو موصوف بكل مكان؛ فألزموا الوصف بالمحدَث، فيبطل معنى التوحيد.

[٥٩ظ] والمشبهة يقولون: له مثال / في الخلق: في الجسمية والحد والنهاية والحركات والسكون. يحققون له ما به عُرف حدث العالم، ويجعلونه مثالاً له. جل الله عن ذلك.

فحصل قول فريق[10] بالتوحيد أنه واحديّ الذات، إليه حاجات الآحاد، متعال عن معنى الآحاد: عما يوجب صفةَ الأعداد ويتمكن فيه[11] التغير والزوال أو الحدود والنهاية، موصوف بالقدم والتكوين والقدرة؛ جلّ وعزّ عن التغير والزوال. والحمد لله على كل حال.

ثم رجع اختلاف الدهرية إلى ثلاثة: أ) إلى تباين ثم الاجتماع، وذلك [قول*] الزنادقة والثنوية ومن يقول بالنور والظلمة. بـ) وإلى اجتماع ثم التباين، وذلك قول من يقول بالطينة

---

١ أي عند المعتزلة.

٢ م: يحدث.

٣ لأن الصفات الفعلية حادثة عند المعتزلة.

٤ ك هـ: (صارا) خ.

٥ ك هـ + (القول) صح؛ م + [هذا] القول.

٦ هو محمد بن عيسى الملقب ببرغوث؛ وله فرقة تنسب إليه وتُعرَف بالبرغوثية، وهي إحدى الفرق الثلاث للنجارية. كان برغوث على مذهب النجار في أكثر ما ذهب إليه، وخالفه في المتولدات وفي تسمية المكتسب فاعلاً. انظر: **الفرق بين الفرق** لعبد القاهر البغدادي، ١٩٧؛ و**الفهرست** لابن النديم، ٢٢٩؛ و**الملل والنحل** للشهرستاني، ٩٠.

٧ م ـ القول.

٨ أي الطعن الثاني.

٩ ك: قال.

١٠ يبدو أنه يقصد به مذهب أهل السنة الذي اعتنقه في منهجه.

١١ م + صفة.

والهيولى. جـ) وإلى[1] الجهل بهما[2] على القول بالقدم[3]، ويشبه أن يكون هذا قول أصحاب الطبائع، [على*] أنه لم يظهر [ذلك من قولهم*]. ثم [يوجد قول] بعدم[4] التفرق أو الاجتماع ويرون ما عليه العالم عليهما؛ وعلى ذلك قول من يقول بقدم الأعيان مع حوادث لا أول لها.

وقول المفرّق بين الحالين ظاهر التناقض، لأنه أوجب أحد الوجهين لنفسه[5] من التباين أو الاجتماع؛ إذ ذلك وصفه بالقدم؛ ثم ذهب عنه ذلك من غير ذهاب نفسه، فبطل ما كان عليه مع السبب الذي به كان، وذلك وجود علة إيجاد الشيء في حال ارتفاعه؛ وذلك فاسد في العقل. مع ما لو جاز ذا لجاز أن يصير القديم حديثًا والحديث قديمًا، وفي ذلك بطلان قولهم في القدم.

مع ما لو جاز وجود ما ثبت بنفسه زائلاً وما زال بنفسه ثابتًا لجاز وجود ما وُجد بنفسه عديمًا، وعدمُ ما عُدم بنفسه موجودًا[6]. وفي / ذلك وجهان. أحدهما كون العالم بعد أن لم يكن [٦٠و] ووجوده بعد العدم، وفي ذلك فساد مذهبهم و وجوب القول بحدث العالم بلا أصل له. **ولا قوة إلا بالله**. والثاني، لو جاز أن يصير المجتمع بذاته متفرقًا والمتفرق بذاته مجتمعًا من غير حدث به لجاز كون المجتمع متفرقًا وقت كونه مجتمعًا، إذ ذاته قائم؛ وذلك مما لا صبر للعقل عليه. مع ما يزول به معرفة الأغيار ألبتة؛ إذ لا علم عليه أدلّ من الذي ذكرت. وفي ذلك جواز جعل الشر خيرًا والظلمة نورًا والحى ميتًا والمتحرك ساكنًا والبارد حارًا ونحو ذلك من الأضداد؛ وفي جواز ذلك بطلان القول بقدم التباين والاجتماع، إذ كانا معًا، وفي ذلك فساد القول بالدهر. **ولا قوة إلا بالله**.

{قال أبو منصور رحمه الله:} والأصل في ذلك أنهما عند التباين لا يعدو إما أن كانا كذلك بالطبع أو بالاختيار أو بآخر يجعلهما كذلك، وكذلك المجتمع منه[7]. ثم التباين والامتزاج لا يعدوان ما ذكرنا.

أ) فإن كانا كذلك بالطبع لوجب أن يزداد من ذلك فيما كان أصله التباين أو الاجتماع أن

---

١ م: مع.

٢ أي الجهل بالاجتماع والتباين.

٣ ك: بالعدم.

٤ م: بقدم.

٥ أي لأن هذا القول أوجب التباين أو الاجتماع لذات الباري.

٦ لعل المؤلف يريد بما ثبت بنفسه الحوادث والأكوان، وبما وجد بنفسه الجواهر، يعني العالم.

٧ أي من هذا الوجه.

يزداد منه[1]. ألا يرى أن كل متحرك بالطبع يزداد بحركة، وكذا يستحق. وكذلك كل جوهر[2]؛ كل جوهر بطبعه يعلو وموضعه فوق، ومن بطبعه يَسْفُل فمحال لهما الاجتماع أبدًا. وكذا هذه العبرة بين من يتحرك من جهة اليمين مع الذي يتحرك إلى اليسار، وفي ذلك بطلان ما قالوا.

بـ) وإن كان ذلك بالاختيار فالقول بأن كانا على غير ما عليهما فاسد؛ لأنه لا دليل على تثبت خلاف لما عليه الشاهد: / أن يكون الذي اختياره التباين يقع معه اجتماع، أو الذي [٦٠ظ] اختياره الاجتماع يقع معه تباين، فبطل الاختيار. مع فساد قولهم من بقاء كلٍ بجوهر الآخر واحتباسه. وتحقيق ذلك أن احتباس الخير في الشر شرٌ. ولِمَا لو كان لهما الاختيار لكان لا يخلو كل واحد منهما من القدرة على منع الآخر عن فعله واختيار ذلك والعلم بكيفية ذلك، فإن لم يكن بطل معنى الاختيار وتحقق فيهما جميعًا العجز والجهل، وإن كان [ذلك كذلك*] بطل الاختلاف عما كانا عليه[3]، لما به يصل كلّ إلى ما يؤذيه[4] ويضره. وبعد، فإن [في*] تحقيق ذلك[5] تجهيل كل واحد منهما الآخر وتعجيز [ه*]، وفي ذلك فساد[6] القول. **ولا قوة إلا بالله**.

جـ) وإن كان ذلك بآخر ثبت حدث التفرق والتباين، وهما لايخلوان منه، فلزم حدثهما، وفي ذلك لزوم القول بالتوحيد بما أريد به نفيه. **ولا قوة إلا بالله**.

ومن جهل الأمرين جميعًا[7] فقد أقرّ أن لا قول [هناك] تكلم عليه، وأنه ممن لا يحتمل عقله البلوغ[8] إلى العلم به. وإنما طريقه التقليد، فأشكل عليه [الأمر] لاختلاف ما أدّى إليه؛ فإنما تكلم من عنده [وظن] أن الذي أدّاهُ إليه حق يظهر عند ذلك الحق.

ثم إذ محال اجتماع الأمرين من حيث [ما] بيّنا من التناقض ثبت[9] أن الحق لو كان فيما يقول [به] أهل الدهر فهو في أحد ذينك القولين، وقد بيّنا فسادهما جميعًا. **وبالله المعونة**.

---

١ أي إن النور والظلمة إن كانا بالطبع في حالة التباين أو الامتزاج فينبغي أن تزداد تلك الحالة وتصل إلى مستويات أعلى منها؛ إذ كل ما يتحقق بالطبع لا يتغير موقعه واتجاهه مادامت العوامل الخارجية غير موجودة.

٢ ك: وكذلك كل؛ م ـ كل جوهر.

٣ ك م: عليهما.

٤ م: يؤديه.

٥ أي وجود الاختلاف بين النور والظلمة.

٦ ك م: إفساد.

٧ أي التباين والاجتماع جميعًا.

٨ م: البلاغ.

٩ ك م: فثبت.

[آراء محمد بن شبيب في وجود الباري وصفاته]

قال محمد بن شبيب[1] في ذلك[2] بما كان معناه عندنا: إنه إذ لا يخلو القائم[3] على ما عليه من التضاد والتناقض من أن يكون كذلك أبدًا؛ فيبطل كونه، من حيث لا يتوهم كون شيء من الجملة إلا أن/ يكون شيئًا[4] [موجودًا] هو فيها، فيكون مع ذلك كل كائن منها المانعَ [٦١و] لكونه، فيبطل[5]. كمن يقول: لا يدخل أحد هذه الدار حتى يدخلها غيره، إنها لا يحتمل[6] دخول أحد فيها على وفاء الشرط. أو أن كان عن تباين[7] قد تقدم، فيبطل الوجود للتضاد، إذ حقه التنافر بما تضادّا بالطبع، ولو احتُمل الخروج[8] عن طبعهما الذي فيه التضاد ـ والتضاد يوجب ما ذكرت ـ بالاختيار لجاز اختيار [كل منهما] الفناءَ له في نفسه، وإن كان هو بطبعه باق. وإذا بطل الوجهان ثبت أنه كان بعد أن لم يكن بمن أحدثه كذلك على ما فيه الاختلاف والاتفاق. ولا قوة إلا بالله.

ثم لا يجوز أن يَحدث بلا محدِث؛ لما لا يكون العدم به والوجود إلا واحدًا، ولما لا يُعرف صورة إلا من مُصوِّر، ولما تغيّر الأوقات من شتاء وصيف ونحو ذلك، ثبت أنه كان [بمن أحدثه] كذلك.

فعُورض بما لو كان فيما كان بنفسه يمنعه عن ذلك كونه في قت دون وقت، لم لا كان كذلك فيما كان بغيره؟ فزعم[9] أنه إذا كان بغيره تدبير كونه [فـ]له مصلحة[10] في الدين أو الدينا، وفيما[11] كان لا بغيره ليس ذلك[12]، لذلك اختلف الأمران.

---

١ هو أبو بكر محمد بن شبيب، أحد شيوخ المعتزلة؛ يضعه ابن المرتضى في الطبقة السابعة ويذكر أنه ألف كتابًا في التوحيد، وكان من أصحاب النظام فيكون من رجال منتصف القرن الثالث الهجري، واتهمته المعتزلة بالإرجاء. انظر: المنية والأمل لابن المرتضى، ٤٠؛ والفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي، ٢٠، ٦٩، ١٢٢، ١٢٥.

٢ ك هـ: أي في دفع قول الدهر.

٣ أي الشيء الموجود من العالم.

٤ ك م: شيء.

٥ يبدو أن محمد بن شبيب يقصد بقوله مسألة الدور التي نوقشت في إثبات واجب الوجود. ومن أسباب كون الدور باطلاً هو الاحتياج إلى وجود الشيء مسبقًا حتى يستطيع هذا الشيء إيجاد نفسه.

٦ م: لا تحتمل.

٧ أي تباين الظلمة والنور أو تباين الأصلين.

٨ أي خروج كل من الظلمة والنور أو الأصلين.

٩ أي محمد بن شبيب.

١٠ ك م: لمصلحة.

١١ ك ـ (وفيما) صح هـ.

١٢ م: كذلك.

وهذا الذي يزعم يوجب أنه لا يجوز أن يُجعل أولَ الخلق غير الممتحَن حتى يكون له في الذي ذكرنا، وإذ[1] جاز غيره بلا مصلحة لذلك الوقت دون غيره لا معنى لما قال. وقد بيّنا نحن القول بالخلق، وإحالة السؤال عن لِمَ خلَق؟ وليس لنا أن نزعم أنه لا يفعل إلا الأصلح فيلزمه حق االفعل حتى يلحقه وصف ذم إنْ أخّر أو قدّم؛ بل الله تعالى - إذ هو حكيم - لا يخرج فعله عن الحكمة. وأما اعتبار الأصلح لغيره/ إنما تقدير الحق عليه لا تقدير الفعل بذاته[2]؛ [٦١ظ] ومحال كون الحق لغيره عليه ولا غير، أو[3] السؤال عن جملة الخلق. فالقول في أنه يخلق لنفع لهم أو صلاح لهم لا معنى له؛ إذ ليس عليهم فيما لا يخلق لهم[4] ضرر ولا فساد فيكون الخلق لما ذكر. والله أعلم. ثم[5] في الجملة لا يخلو خلق من أن يكون للمتحَن به نفع وعبرة من طريق الاستدلال به والاعتبار، سوى المنافع الأخر مما مَنّ الله عليهم بها. وبالله التوفيق.

وأصل صلاح العبد في الدين إنما هو بفعله، وكذلك فساده. ولله تعالى بالأسباب التي بها يَنال فعل الصلاح عليه أعظم المنن وأجزل النعم. ومن فسد فهو لإعراض[6] عن الله وإيثاره شهوته على طاعته خلّى الله بينه وبين ما اختار[ه*] لنفسه، إذ آثر هواه على أمره وشهوته على طاعته والفعلَ الذي بيّن له أنه فعل العداوة على ما هو الولاية. ولا قوة إلا بالله.

فعورِض بأول خلق خلقه لنفسه وليس ثمة مصلحة. فزعم أنه ليس ثمة وقت ليقال فيه: لم لا خلَق قبله؟ وإنما ذلك متى يكون [فـ]هو أوّل، وهو أصلح في التدبير وأوْلى بالحكمة. وما هو كذلك فيخرج السؤال على أنه: لم لا خلَق [ما هو] دونه في الحكمة وحسن التدبير؟

{قال الشيخ رحمه الله:} فما ذَكر[7] من الوقت فهو [كـ]ما يذكر. على أن السؤال في مثله ساقط، لأنه لا يشار إلى وقت وإلا لو كان الخلق قبل ذلك إلى ما لا يحتمل اللسان من عدد الأوقات ممكن، وفي ذلك بطلان السؤال؛ إلا عن قدمه، وذلك تناقض، لإحالة وقوع التكوين

---

١ م: وإذا.

٢ أي فالموضوع الذي يجب أن نلفت النظر هنا ليس تقدير الفعل بذاته، بل الموضوع هو هل كان على الله تقدير الحق أو الواجب تجاه الآخرين.

٣ م: بل.

٤ ك م: لا يخلقهم.

٥ ك هـ: بيان التزييف لما اختاره ابن شبيب في الجواب بوجه آخر إذ السؤال عن جملة المخلوقات كان وجوابه يتمشى في البعض دون البعض في اعتبار الصلاح والنفع.

٦ م: لأغراض.

٧ ك م: ذكرت.

على الكائن في القدم. ولا قوة إلا بالله. وما ذكر من الحكمة فذلك حق. وما ذكر من الأصلح لا أدرى ما أراد به. وما قال «مِن دونه» / أو «مثله»، فالقول به لا معنى له. ولله تعالى أن يفعل [٦٢و] الفعل الذي لا يخرج عن الحكمة؛ إذ الخروج عنه يحقق السفه، وذلك يسقط الربوبية.

ثم في الحكمة طريقان. أحدهما العدل، والثاني الفضل. وليس لما يَقْدر الله من الإفضال نهاية فيُتكلّمَ في الشيء بأفضل ما يبلغه قوته من الفعل. مع ما ليس عليه الإفضال[١]، يختص به من شاء. وغير جائز خروج فعله من الحكمة لما ذكرت. وكذلك معنى العدل: إنه وضع كل شيء موضعه. لكن له درجات يوصف فعل بعضها إحسانًا وإفضالاً، وفعل بعضها عدلاً وحكمةً؛ إذ هما[٢] اسمان عامّان لكلٍّ ما للفاعل فعله، والأول خاص من حيث كان له تركه فيفعله منعمًا محسنًا. ولا قوة إلا بالله. وسؤال القدرة على خلق شيء قبل هذا الخلق يخرج على ما بيّناه في الوقت. والله على كل شيء قدير[٣].

ثم عُورض بما لم لا كان لم يزل يحدث الأشياء؟ فأجاب بالذي تقدم ذكره من فساد كون شيء قبل شيء إلى ما لا نهاية له.

{قال الشيخ رحمه الله:} وجواب هذا عندنا أن يقال: لو أردت بقولك «لم يزل يحدث الأشياء» لتكون[٤] هي لم يزل، فذلك محال؛ لما فيه إثبات قدمها، وفي قدمها فساد إحداثها. وإن أردت به الإحداث ليكون كل شيء من ذلك لوقت كونه فذلك حق؛ إذ هو بذاته خالق، لا بغيره.

ثم نذكر ما عارض محمد بن شبيب من أسئلة[٥] الملحدين. فعارض عن الواحد الذي يعبده: ما هو؟ وقد بيّنا ما يجاب له. وهو زعم: أن ذا يحتمل مثل ذا[٦]، وقد بيّنا أن لا شبيه له؛ ويحتمل[٧] ما يشار إليه؛ ولم نكن نعرفه بالحواس فنشيرَ / إليه. و«ما هو» بمعنى يوجد قبلُ[٨] [٦٢ظ] بالأدلة وشهادة العالَم. وما هو: ما اسمه: الله، الرحمن، الرحيم.

---

١ أي لا يجب على الله الإفضال على أحد، لذلك يختص برحمته وإفضاله من يشاء من عباده.

٢ أي الإفضال والعدل.

٣ ك - (قدير) صح هـ.

٤ ك م: ليكون.

٥ ك: أسولة.

٦ يعني أن مثل هذا السؤال يتضمن احتمال كون الله تعالى مثلاً لشيء آخر.

٧ م: و[لا] يحتمل.

٨ م - قبل.
قبل: أي قبل الإشارة بالحواس؛ وذلك يعني أنه يستدل على وجود الباري بالأدلة وشهادة العالم، لا بإشارة الحواس إليه.

وجواب ذلك عندنا هو الله الواحد الذي ليس كمثله شيء. وبهذا الحرف نقطع سبيل العود إلى السؤال؛ لأنه يعود إلى ما يُتصوّر في الوهم، وفي هذا نفيه إلا من حيث الوجود بالأدلة. **ولا قوة إلا بالله.**

ثم أجاب عن قوله «أين هو؟»: إنه في الأشياء، مدبر لها، لا على الحلول، كما يقال: «فلان في عمله»؛ وقال: لا على إحاطة الأشياء به.

{قال الشيخ رحمه الله:} وقد أخطأ في الجواب، بل حقه أن يقال: تسأل عن المكان، وقد كان ولا مكان، وهو يتعالى عن الوصف بالأمكنة، بل هو على ما كان بلا تغيّر ولا زوال. والقول بالكون في العمل إخبار في المتعارف عن العمل الشاغل له الحابس فيه عن غيره، والله يتعالى عن هذا الوصف.

ثم أجاب من سأله: إنكم إذا نفيتم عن الله شبه خلقه، وعن خلقه شبهه فقد شبّهتم. فقال: ذلك نفي، وليس في النفي تشبيه؛ ألا ترى أن من قال مثله في السواد والبياض من [أنه*] لا يشبه أحدهما الآخر، إنه لا يوجب التشابه[1]، وإنما يكون ذلك في الإثبات.

وما ذكره حَسَنٌ، ولو كان بذلك تشابه لكان بقوله «هذا يشبه ذا» إيجاب الخلاف[2]، وفي ذلك قلب الحقائق وإبطال المجاز كله. وجملته أن النفي يرفع المنفي عن الوهم والعقل، وإذا ارتفع ذلك لم يُقدّراه. والتشابه هو الواقع تحت قَدْرٍ من جوهر أو صفة أو حَدّ؛ فلذلك بطل معناه.

وبمثله يجاب لمن يزعم «أنكم إذا لم تصفوا الله بمكان فقد حددتم[3]. وأن الحد هو نهاية[4] [٦٣و] المكان، ومحال نفي تحديد/ في الوصف به[5]، وكذلك الأمكنة». بل القائل بكل مكان أو بمكان دون مكان هو الذي حدّه؛ إذ أثبته على ما أثبت المكان المضاف إليه مما يُقدّره العقل والوهم، وعند ذلك التحديد والتشبيه. **ولا قوة إلا بالله.**

ثم أجاب[6] لسؤال «كيف خلق الله الخلق؟»: إنه لو أراد به المعالجة في الفعل فهو غير

---

١ ك هـ: لأن المماثلة جنس تحتها أنواع أربعة: والمشاكلة في الجوهر والمشابهة في الصفة والمساواة في الحد والمضاهات في النسبة.

٢ أي رؤية المنفي مثبتًا.

٣ ويعني ذلك أنه إذا لم يوصف الله بمكان وكان بالتالي خارج دائرة المكان فهذا أيضًا تحديد.

٤ م: نفاية.

٥ أي في وصف الله تعالى بمكان واحد.

٦ أي ثم أجاب محمد بن شبيب.

جائز، بل ابتدعه وأحدث عينه بلا علاج. ولو أراد «أي شيء[1] خَلَق؟» يشار إلى الجواهر من نحو السماء وغيرها، إذ خلْق الشيء [في] زعمه[2] هو ذلك الشيء. ولو أراد به «لم خلق؟» فلمنافع الخلق في دينهم وما هو أصلح لهم فيما كلفهم.

{وقال الفقيه رحمه الله:} جواب هذا السؤال دَفْعه أن ليس لفعله كيف؛ إذ كل ذي كيف هو ذو أمثال. ثم القول في كون خلْق الشيء إنه هو أو غيره اختلاف. فمنهم من يقول: هو هو، وبه يقول[3]؛ والسؤال على مذهبه فاسد، لأنه لا غير لخلقه فيمثَّل هو به. ومنهم من يقول: خلْق الشيء فهو صفته التي وصف بها في الأزل، فالسؤال عن كيفيته هو السؤال عن كيفية[4] ذاته وعلمه وقدرته، وذلك فاسد[5].

ثم أجاب من سأل: «أمِنْ شيء خلق الأشياء أو مِن لا شيء؟» فقال: «لا من شيء»؛ معناه أن اخترع الأشياء أي ابتدعها من غير أصل. وهذا فيما أخبر من حدث الأجسام. لكن مذهب المعتزلة أن شيئية الأشياء لم يكن بالله بل كان به وجودها. فيكون على قولهم خلْق الأشياء لا من شيء محالاً[6]، بل لم يخلق الأشياء لكنه أوجد أعيانها عن العدم، وهن في العدم أشياء. وذلك من [أسباب]....[7] مضاهات الدهرية؛ والحمد لله الذي عصمنا عن ذلك.

وجوابه لسؤال الله[8]/ غريب: إنه خلق لمنافع الخلق. وسئل أنه لِمَ خَلَق؟ قال: «لمنافع الخلق». ولِمَ خَلَق لمنافع الخلق، وأي حاجة كانت للخلق، ولا خلق ليخلق الخلق لمنافعهم؟ فلو جاز أن يقال: «خلق خلقًا بلا حاجة تثبُت له[9] لمنافعهم»، كيف لا خلق إذًا لمنافع[10] نفسه وإن لم يكن له حاجة؛ وهذا بقولهم[11] أولى[12]، لأنه كان غير خالق ولا رحمن ولا رحيم، [٦٣ظ]

---

١ ك ـ (شيء) صح هـ.
٢ ك م: زعم.
٣ أي محمد بن شبيب.
٤ ك ـ (هو السؤال عن كيفية) صح هـ.
٥ فقد يبدو من الواضح أن الإمام أبا منصور الماتريدي قد تعرض في هذه السطور لموضوع «التكوين والمكون» الذي يعتمد على مبدأ قدم الأفعال الإلهية، والتى أصبحت بالتالي موضع نقاش في التراث الماتريدي. انظر حول هذا الموضوع: تبصرة الأدلة للنسفي، ٣٠٦/١-٣٧٣.
٦ ك م: محال.
٧ كلمة غير مقروءة في الأصل «ك»، وربما تكون الإشارة تحتها من قِبل الناسخ أنها زائدة إذ المعنى مستقيم بدونها.
٨ أي لسؤال «لم خلق الله الخلق؟».
٩ م ـ تثبُت له.
١٠ ك: المنافع.
١١ ك م: بقوله.
١٢ أي وهذا عند المعتزلة أولى.

وهذه أسماء التعظيم والمدح، فكأنه[1] انتفع بالخلق عندهم؛ إذ لم يكن كذلك بذاته فصار كذلك بخلقه؛ جل الله عن صفات الحاجات والمنافع. **ولا قوة إلا بالله.**

{قال الفقيه رحمه الله:} وقوله[2]: «خلق [الشيء] هو ذلك الشيء»، فإذًا الشيء بذات الله أم[3] بذات نفسه[4]؟ إذ لم يكن من الله إلا ذاته، ولا إلى الخلق منه سوى الخلق بذاته. فكيف صار هو خالقًا ولم يكن منه غيرُ الخلق، دون أن كان الخلق بلا غيره[5]؟ ولم لا كان الخلق في أن يكون خالقًا أحقَّ منه؛ إذ لم يكن منه إليه سوى أن كان هو[6]. و قدم الشيء[7] لا يوجب كونَ آخَرَ به إذا لم يكن منه إليه ما به يكون في الشاهد، كيف أوجب ذلك في الغائب؟

وقوله لِـ «كيف خلق؟»: «لم يخلق بالمعالجة» وما ذَكر كلامٌ لا معنى له؛ لأنه لم يُسأل عما لم يكن، بل سُئل عن كيفية فعله؛ فقوله «لم يعالج» لا معنى له، وإذا كان عنده أنّ خلْق الشيء هو ذلك الشيء فليذكر إذًا في جوابه ذلك الشيء دون أن يقسِّم السؤال ثم يُزيلَ عنه المفهوم من الكيف. **ولا قوة إلا بالله.**

وأجاب لمن عارضه بأنه إذا [جاز أن تقول:] لم يزل عليمًا سميعًا بصيرًا لم لا قلت: إنه لم يزل خالقًا؟ فزعم أن في ذلك إيجاب الخلق في الأزل. ويعني بـ «لم يزل سميعًا» نفي/ الصمم، ونحوَ ذلك في العالِم والبصير. وزعم أنه يقول: «لم يزل الخالقُ»، ولا يقول: «خالقًا» لما ذكر[8]. [٦٤و]

{قال الفقيه رحمه الله:} فإن لم يكن في قوله «لم يزل سميعًا بصيرًا عليمًا» إلا أنه ليس بجاهل ولا أعمى ولا أصم، فكان التصريح بهذا أولى، إذ هو أبعد من الشبهة؛ إذ قد يجوز أن يقال للشيء: «[ليس*] بجاهل ولا عاجز ولا أصم»، ولا يجب به الوصف بـ«قادر عالم سميع بصير». فإذا لم يكن في ذا سوى نفي الذي ذكر فحرف النفي[9] خاصة[10] أقرب من حرف

---

١ م: وكأنه.

٢ ك: وهو قوله. وقوله: أي قول ابن شبيب.

٣ ك م: أو.

٤ أي بذات الشيء.

٥ أي دون صفة الخلق أو التكوين.

٦ أي سوى أن كان الله في الأزل.

٧ أي تقدمه وأوليته.

٨ معنى الجملة الأولى عند ابن شبيب هو أن الخالق أزلي قديم، وهو يستعمل اسم الخالق بدل لفظة الجلال كما استعمل في القرآن اسم «الرحمن» بدل «الله». ومعنى الجملة الثانية هو أن الله خالق في الأزل، وهذا يوجب قدم الخلق عنده.

٩ أي وصف الله تعالى بالصفات السلبية.

١٠ م ـ خاصة.

يُفهِم ما لا منفعة في فهمه، بل فيه كل ضرر. ولو لم يرد بذلك سوى نفي الأضداد فليقل: هو صحيح سليمٌ معافىً، على نفي الأضداد دون تحقيق الذي ذُكر. فإذا لم يجز ذا بانَ أن الذي زعم من بيان حاصل الذي ذَكر وهمٌ[١].

وبعد، فإن خروج الأفعال المتتابعة على حسن النظام والإحكام هي أدلة العلم بها والقدرة عليها، لا أنها أدلة مَن ليس بجاهل ولا عاجز؛ إذ غير واحد بما وصفه لا يكون منه فعل ألبتة ولا اتساق، نحوَ الأعراض كلها[٢]. **ولا قوة إلا بالله.**

على أنها أسماء عن صفات[٣] تسقط لسقوط الصفات. فإذ لم يُحقّق[٤] الصفاتِ صيّرت الأسماءُ أسماءَ ألقاب، وإذا صارت كذا فالقول بأنه لم يزل كذا كلام لا معنى له، لإحالة اللقب في الأزل[٥]. **ولا قوة إلا بالله.**

ثم إذ لم يجب في القول بـ «سميع عليم قدير[٦]» كون كل معلوم مقدورًا[٧] عليه مسموعًا[٨] في الأزل، فمثله في القول بـ «الخالق»، لكن [هو] خالق الأشياءَ[٩] لتكون[١٠] على ما هي عليه [الآنَ]، كما هو عالم بها كذلك وقادر ونحو ذلك. وإذ[١١] كان القول بـ«عالم سميع بصير» وبـ«العالم السميع البصير» واحدًا فكذلك [القول] بـ «خالق» و«الخالق» / واحد، بل [٦٤ظ] «الخالق» في إيجاب قدم الخلق أحق لو كان التقدير من الملفوظ من «خالق». ألا يُرى أنه على وزن خالق يُقال: ﴿مالك يوم الدين﴾ [الفاتحة، ١/٤]، و﴿خالق كل شيء﴾ [الأنعام، ٦/١٠٢]، يدخل في ذلك كل حادث وقائم، ليس في قوله «الخالق» ذلك، ولا هو يقال[١٢] عليه في العرف. **ولا قوة إلا بالله.**

{قال أبو منصور رحمه الله:} والأصل أن الله تعالى إذ لا سبيل إلى العلم به إلا من طريق دلالة العالم عليه، بانقطاع وجوه الوصول إلى معرفته من طريق الحواس عليه أو شهادة

---

١ أي كون متعلقات صفات الأفعال الإلهية ـ وهي المخلوقات ـ قديمة وهم باطل.

٢ والمفهوم من ذلك أن الأكثر من الصفات التي بها يصف محمد بن شبيب اللهَ تعالى لا يفيد خلق العالم وتدبيره على نظام، إذ معاني هذه الصفات عنده معان سلبية، وذلك مثل المعاني التي تنسب إلى الأعراض.

٣ أي على أن العالم والقادر والسميع والبصير أسماء عن صفات المعاني، وهي: العلم والقدرة والسمع والبصر.

٤ م: لم تحقق. أي ولم يحقق ابن شبيب.

٥ ك هـ: لأن اللقب إنما يكون بالغير وغيره لم يكن في الأزل.

٦ م ـ قدير.

٧ ك م: مقدور.

٨ ك م: مسموع.

٩ أي في الأزل.

١٠ ك م: ليكون.

١١ م: وإذا.

١٢ ك م: يقول.

السمع. ثم الشاهد يدل عليه من وجه الشهادة له بالصفة لا من وجه الشهادة بالذات؛ إذ الوجود بعد أن لم يكن هو دليلُ الإيجاد والإحداث الذي به يعلم الموجود المحدث. واختلاف أحوال الشاهد واجتماع المتضاد[1] في الواحد هو دليل قدرته. ونفاذ التدبير الذي بالمدبِّر القوى يكون، واتساق التدبير، وعدم التفاوت في الواقع تحت العقل[2] على كثرته دليل علْم العقل الذي به يُعلم العالم. ولا شيء في المحسوس يدل على ذات[3] إذا نفي عنه الصفة، لم يجز القول بإثبات ذاتٍ غير تحقيق الصفات، إذ ذلك غير طريق شهادة العيان[4]. وكذلك شهادة من ثبت صدقهم بالأدلة[5] جاء بالعليم السميع البصير على ذكر العلم والقدرة ونحو ذلك، مع العلم أن هذه الأسماء من أسماء الصفات.

ثم إذ لم يجز الوصف بالمكان وبالخروج أو الدخول أو الاتصال أو الانفصال أو البينونة أو نحو ذلك على نفي[6] / تلك الأحوال، من غير إثبات تحقيق الملفوظ[7] ـ وكذلك شأن الاجتماع والافتراق والتحرك والسكون ـ لم يجز الذي قالوه[8]، وبالله التوفيق. [٦٥و]

{قال أبو منصور رحمه الله[9]:} إذ ثبت حدث العالم ـ و محال كونه بعد أن لم يكن على ما عليه من قيام الأوائل بالأواخر[10] واتفاق ذلك ـ عُلِم أنه كان عن علم به[11]. ثم محال كون حسّ به يُعلَم ولا محسوسَ أو قياسٍ ولا عبرةَ، ثبت أنه عالم لذاته. وفيها العلم[12] لذات العالِم سواء [فيه*][13] غَيبة المعلوم وحضرته. ولا قوة إلا بالله.

---

١ ك هـ: اجتماع مجاورة لا اجتماع تداخل وتخلل، إذ ذلك مستحيل ولا يضاف إلى الله تعالى. وإقامة الأضداد وحفظه عن التفاوت والتنافر في الواحد عند المقابلة (المتضادات أنه) [تدل على] قدرته ونفاذ تصرفه.

٢ أي وفقًا لقواعد العقل.

٣ أي على ذات أي شيء من الأشياء.

٤ وبالتالي فإن المعرفة بالله وإثبات وجوده لا يمكن إلا عن طريق صفاته.

٥ لعله يقصد بهم الأنبياء.

٦ ك م + أضداد.

٧ أي لا يجوز وصف الله تعالى بكونه منزهًا عن المكان والخروج أو الدخول وما أشبههما من غير إثبات معاني هذه الصفات في الذهن. فإذن كل وصف لله تعالى يجب أن يبتدئ بالإثبات في ذهن الواصف، سواء كان وصفًا ثبوتيًا أو سلبيًا. ثم يأتي السلب والتنزيه إن كانت الصفة من أنواع التنزيه.

٨ م: قالوا.

٩ إن عبارة «أبو منصور رحمه الله» مطموسة في الأصل.

١٠ يعني تولّى الأوائل بأمور الأواخر من غير انقطاع.

١١ أي عن علم قائم بذات الله تعالى في الأزل.

١٢ ك م: العالم.

١٣ غير أن العبارة فيها نوع التباس، فلعله يمكن أن يكون مراد المؤلف هكذا: «ومن كان علمه بالذات سواء فيه غيبة المعلوم وحضرته».

{قال أبو منصور رحمه الله: } والأصل في ذلك ما ذكرت أنه عُرف لا بالحس، وفيما عُرف به دليلُ علمِه به[١]؛ إذ جعله على وجه دلّ[٢] عليه. ثم لم يحتمل أن يكون علمه به غيره[٣]، لما لم يكن غيرٌ حتى أنشأه، ثم ذلك المُنْشَأ كان دليلاً عليه؛ ثبت أنه كان قبل كونه عالمًا به، ولا غيرَ له ـ غيره ـ به عَلِم[٤]، ثبت أنه عالم بذاته لا بغيره. والله الموفق.

ثم سأل[٥] نفسه عن أشياء لا معنى للسؤال عنها إلا عن التعنّت. وحق جواب التعنّت التأديب بما يمنعه، لا الاستدلال بالأدلة على نحو ما بيّنا من شأن سوفسطائي. فسأل عن الله أنه أليس على كل شيء قدير؟ فأجاب بـ «نعم». فقال: «يقدر على إدخال الدنيا في بيضة؟» فأجاب بالتناقض، لما في ذلك جعْل البيضة أوسعَ منها، وقد جعلها أضيق منها، إذ هي جزء منها، وكذلك هذا التأويل في الأصغر والأكبر.

{قال الفقيه رحمه الله: } وجوابه عندنا أنه [إن] أراد بما قال على إبقاء البيضة[٦] بعضًا للدنيا؛ فهو محال لما فيها انقلاب بعضٍ كلاً، وكُلٍّ بعضًا بلا تغيّر / عن حاله، وذلك تناقض. وإن أراد [٦٥ظ] بالبيضة غير[٧] البيضة من الدنيا يُجعل فيها، فهو على وجهين. أحدهما أن يكونا بحالهما، فقد أحال لما ذكر محمد بن شبيب؛ وإن أراد[٨] بذلك تصغير ما قال أو توسيع البيض حتى يسَع فيه ما وصف فهو على ذلك قادر. وبالله التوفيق.

وصاحب الكتاب[٩] ينتحل نِحْلة الاعتزال، ومذهبهم أن الله لا يقدر على خلق فعلِ بعوضٍ فما فوقه من الجواهر، وفعل ذلك كله واقع تحت القدرة[١٠] أو في ذلك لغيره قدرة. فأبوا تحقيق ما ادعوا من أنه قادر على كل شيء في أكثر الأشياء التي هي في حد الإمكان في العقول. فمعارضة أمثالهم بالخارج عن حد الإمكان في العقول لا معنى له. ولا قوة إلا بالله.

ثم سأل نفسه: «يقدر أن يخلق مثله؟» قال: ذا محال، لما فيه إيجاب مخلوق[١١]، والمخلوق

---

١ أي علم الله بالعالَم. ٢ ك م: دلّه.
٣ أي لا بالذات.
٤ أي كان الله في الأزل ولا يوجد شيء غيره، فيدعى أنه قد علم به لا بذاته.
٥ أي محمد بن شبيب.
٦ أي على إبقاء الله البيضة جزءًا من الدنيا.
٧ ك م: وغير. ٨ م + به.
٩ لعله قد اطلع على كتاب لمحمد بن شبيب فنقل آراءه من هذا الكتاب وإن لم يذكر اسمه.
١٠ أي تحت قدرة المخلوق.
١١ يعني جعله واجب الوجود.

محدث، وهو قديم، فيبطل أن يكون مثله؛ كما[1] به يسأل عن القدرة[2]، وهو مثل الأول في الإحالة. وأيضًا قال: في ذلك إثبات مصنوع، وهو لا يخلو من أن يكون جسمًا فيه آثار صنعه أو عرَضًا لا يقوم بنفسه، ونفسه يدل على حدثه، وهو ليس كواحد منهما. قال: وأيضًا إن كل محدث يحتمل الفناء، وهو[3] يتعالى عن احتمال حدوث الفناء لما يصير ما لا يجوز عليه الفناء[4]، ولما[5] لا يجوز في غيره وقتٌ، [فهو] على قلب ذلك[6].

{قال الشيخ رحمه الله:} ومن تأمل ما ذَكر عرف حَيْد السائل في المسؤول[7] عن سنن القول فيما له احتمال التمكن في العقول، لأنه سأل: «يقدر أن يخلق مثله؟» ومن / يكون مثله لا يكون جسمًا ولا عرضًا ولا محدثًا[8] ولا محتملاً للفناء؛ لأنه إن كان على شيء من ذلك فلا يكون مثلَه، وبه سأل؛ فكيف يبقى ذلك الذي ذكر. وما ذكر هو أبعاض ما في كون ذلك نفيه[9]. **ولا قوة إلا بالله.** [٦٦ظ]

وقد قلنا على المعتزلة ما هو أوضح من ذلك. مع ما يلزمهم [شيء آخر] من وجه آخر، وهو[10] أنهم يصفون الله بالقدرة على الكذب والسفه والظلم، مما لو كان شيء من ذلك [فيه] لتبطل[11] ربوبيته، ثم لم يجز فعله ذلك لذلك[12]. فليقل: يقدر على خلق مثله ولكن لا يفعل. لأنه ليست الأعجوبة في جعل الحدَث قديمًا، وما يحتمل الفناء غيرَ فانٍ، وما يقع عليه أثر الصنع غيرَ واقع ذلك إلا بالأعجوبة في جعل القديم حديثًا والباقي فانيًا والحكيم سفيهًا؛ فإن استقامت القدرة على هذا ـ على إحالة الفعل ـ فمثله الأول على مذهبهم. **ولا قوة إلا بالله.**

ثم الإحالة على مذهبنا سهل، وهو أن الله جل جلاله محالٌ دخولُه تحت القدرة، فالقول

---

١ ك م: لما.

٢ أي هل يقدر الله أن يخلق مثل قدرته في المخلوق؟

٣ أي مثل الله.

٤ غير أن كل شيء له بداية فبالتالي له نهاية.

٥ ك م: وما.

٦ ويعني ذلك أنه محال أن يجوز في غير مثل الله ـ وهو الله ـ وقت فلا يجري عليه زمان؛ فيجب أن يكون مثله على عكس ذلك لأنه خُلق بعد أن لم يكن.

٧ م: السؤال.

٨ ك + ولا محدثًا.

٩ يعني كيف يتحقق وجود هذا الإله المرفوض الذي يعتبر موضوع البحث؟ وفي الحقيقة، فهو باستعماله لكلمة «الخلق» عند وضع سؤاله قد دل على عدم وجود هذا الإله.

١٠ ك م: وهم.

١١ م: ليبطل.

١٢ أي فعل الكذب والسفه والظلم لبطلان ربوبيته.

بإدخال غيرِ تحت القدرة[١] ليصير بها مثلَه دفعُ المثلية عنه[٢] لإحالة دخوله تحت القدرة، والآخَرُ بها يُلحقه به[٣]. ولا قوة إلا بالله.

وإن شئت قلت: السؤال متناقض، لأنه قال: «يقدر أن يخلق مثله؟» ومثله لا يكون مخلوقًا. فكأنه قال: «يقدر على ما ليس له مثلٌ من الخلق؟ فبَلَى»[٤].

وأيضًا إن في احتمال[٥] غيرِ [على] ما هو عليه سقوطَ هويته، فيكون ذلك الغير هو الهُوَ الذي به يكون هوية الأشياء. ولا قوة إلا بالله. والأصل أن الله سبحانه إنما ثبتت له الإلهية بما حقق تعاليه عن المثل والشيئية، فمحال احتمال مثله لما به / سقوط ألوهيته. [٦٦ظ]

على أن الكلام متناقض من الوجه الذي يقول؛ لأنه يخبر أن يُجعل، فصيّره مجعولاً. ومحال كون[٦] مجعولِ جاعلٍ على إزالة الجعل الذي به كان، لما به زواله. ولا قوة إلا بالله.

ثم على قولهم كان غير خالق فصار خالقًا. فقد أدخله من هذا الوجه تحت القدرة التي بها صار خالقًا. فكيف ينكر جواز من لم يكن كذلك فيصير كذلك بأنه خلقه كذلك[٧]، كما صار هو كذلك بأن خلق غيرًا؟ والله المستعان.

ثم سئل عن الله: «أكان قادرًا على خلق الأشياء قبل خلقها؟» زعم أنه «نَعم». دليله أن العاجز ممنوع، فدل وجود المحدَث على قدرته. وإذا كان هو قادرًا بذاته، لا بما يعرض من القدرة، فهو موصوف بالقدرة على الدنيا وأمثالها مما لا يحصى.

{قال الفقيه رحمه الله:} فيقال له: إذ هو قادر بنفسه لا بقدرة يعرض، كيف زعمتم أنه يقدر على خلق[٨] جميع حركات العباد وسكونهم إلى أن يُقدرهم عليها؟ فإذا أقدرهم عليها زالت قدرته عليها إلا أن يأخذ القوة عنهم. فهذا وصف القدرة بالذات أو بالعوارض. ومَنْ ذلك وصفه فالقول له بقوة لم يَظْهر منه الفعل محال؛ وما يحتمل زوالَ قدرته فالقول [له] بالقدرة بذاته على مذهبهم محال.

---

١ أي قدرة الله.

٢ أي عن الله تعالى.

٣ أي فأما المثل فيلحقه الله بقدرته بمقام الألوهية ويجعله تابعًا مربوبًا.

٤ م: قبلى. أي إن الله تعالى يقدر على أن يخلق مخلوقًا ليس له مثل.

٥ ك م: الاحتمال.

٦ أي حصوله ووجوده.

٧ أي كيف ينكر محمد بن شبيب وجود إله مفترض لم يكن في الأزل، ثم صار إلهًا بخلق الله إياه.

٨ ك ـ (خلق) صح هـ.

وإنما أردت بما ذكرت من أقاويل المعتزلة ـ وإن لم يكن لى إلى ذكرها حاجة ـ ليعلم المتأمل أن لا سبيل إلى إثبات التوحيد ودفع معارضات الملحدة على مذهبهم، وأن الحق من القول في التوحيد قول غيرهم. **ولا قوة إلا بالله.**

[٦٧و] ثم زعم أن كل / قادر سبقت[1] قدرة[2] فعله فعلَه[3]، فهو وصف من قدر بغير، وفعلُه بغيره، فهو يتحول من حال إلى حال، وتقبل ذاته الاستحالة والزوال. فأما الله سبحانه فبنفسه يقدر على الأشياء ويفعلها. فما يذكره في ذلك فاسد، **ولا قوة إلا بالله**. وقد بيّنا فيما تقدم بأبلغ من هذا. **وبالله التوفيق**. وفي هذا آية جعل ذاته[4] عالمة[5]، وقد بيّنا وهمه.

ثم سئل عن خلقه الأشياء إذ لم يكن له فيه نفع ولا كان عابثًا به[6]، فزعم أنه خلَق للعرض على ثواب الأبد؛ وذلك حكمة، فيكون فعله لنفع يكون لخلقه، لا لعلّة تقدمت الخلق وهو كإيجاد[7] البنيان وأنواع الأشياء يحدث من العباد.

{قال أبو منصور رحمه الله:} وقد بيّنا نحن ما يقتضي هذا الحرفُ من الجواب. على أن السؤال عن العلة محال؛ لإحالة أن[8] يكون لأحد عليه سلطان، أو يخرجَ فعله عن الحكمة فنسأل عنه.

وبعد، فإن السؤال[9] عن تعرّف حكمة الربوبية [عبث]. وحق ربوبيته علينا معرفته ومعرفة حقِّه وأمرِه، والقيامُ بما علينا من طاعته وتعظيمه، والإعداد لحق الجواب في كل ما نقوله ونعمله[10]. وذلك يُشغلنا عن طلب الاعتلال له في فعله، أو الاحتجاجِ بالجواب عنه فيما تعدّى السائلُ طورَه، وأعرض عما عليه من أعذاره لفعله الذي هو مسؤول عنه مجزيّ به. **ولا قوة إلا بالله.**

وقوله: «خلَق الخلق لنفع الخلق»، ونفعه ما ذَكر، فإنه حَيْد عن الجواب، لأنه سئل عن خلق الأشياء، ومن ذكر فهم صنف من الجملة؛ فلذلك أوجب ذلك حَيْده.

---

١ ك: سبق. ٢ م: قدرته.
٣ ك: فبله؛ م ـ فعله. ٤ ك: فعله.
٥ أي من غير إثبات صفة «العلم».
٦ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿أفحسبتم أنما خلقناكم عبثًا﴾ [المؤمنون، ١١٥/٢٣]، أو إلى قوله: ﴿وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما لاعبين﴾ [الأنبياء، ١٦/٢١].
٧ م: كاتحاد.
٨ م: أنه. ٩ ك: السول.
١٠ ك: يقوله ويعمله؛ م: يقوله ويعلمه.

وعلى ذلك شأن القدرية فيما يُسألون عن خلق / الأفعال، فيرجعون في الجواب إلى فعل [٦٧ظ] الكفر والمعاصي. وذلك فاسد، لأن طريق هذا سمعي، والأول الذي وُصف عقليّ.

{قال الشيخ رحمه الله:} والأصل عندنا أن الله تعالى لم يخلق خلقًا إلا وأثر نعمه عليه ظاهر، وأدلة جوده فيه بيّن، وأن[١] حكمته بما فيه من دلالة وحدانيته موجودة[٢]، وبرهان سلطانه ونفاذ مشيئته[٣] فيه محقق، وعلامة قدرته وعلمه بحقائق الأشياء غير خفي في ذلك. والسؤال على أنك لم أنعمت، أو لماذا أظهرت جودك، ولم كانت الحكمة، ولم أقمت[٤] حجة وحدانيتك؟ إلى آخر ما ذكر محال فاسد لا يقبله عقل ولا يحتمله وسع لقبحه. لذلك بطل هذا النوع من السؤال. وبالله التوفيق.

ثم جائز أن يقال: إذ هو بذاته جواد، وبذاته قادر، وبذاته عالم فجاد بخلقه على خلقه؛ إذ هو خلَقه، إذ هو قادر على أن يجود ويُظهر مواهبه. وأصل هذا السؤال عندنا فاسد، لأنا نجعل[٥] الفعل هو الذاتَ، وهو به موصوف في الأزل. والسؤال عن ذلك كالسؤال على أنه لم كان رباً عالما. ولا قوة إلا بالله.

مسألة[٦]
[دفاع عن العلم بالنظر][٧]

قال قوم: ترك النظر أسلم، لما لا يأمن الناظر بالظفر بالحق. ثم فيه فتح باب الحجة على نفسه؛ مما لو امتنع عنه لَيأمن العطَب، من حيث لولا هو[٨] لم يتخلله السبيل الذي يظنه أو الباطلُ لِيُلزمه حجةَ الله[٩]؛ إذ بالفكر والبحث إرادةُ ما يضطرّ إلى العلم بأن الحق في ما انكشف له؛ مع اشتباه خاطر الرحمن في الأمر والتحذير من خاطر الشيطان. وفي ترك النظر / والبحث أمن ذلك، إذ لم ينكشف له ما يُلزمه التمييز، ولا يخطر بذهنه ما يبعثه على [٦٨و]

---

١ ك م: وأنه.
٢ م: وحدانية موجده.
٣ م: مشيئة.
٤ م: أنت.
٥ م: لأنه يجعل.
٦ هذا المبحث يتعلق بقسم «النظر» في مسألة «أسباب المعرفة» الموجودة في بداية كتاب التوحيد؛ غير أن الأسلوب وطريقة العرض للمسائل التي لجأ إليها المؤلف في هذا المبحث يختلف عن أسلوبه وعرضه هناك، لذلك لم نضعه في بداية الكتاب، كما أن هذا المبحث يعتبر نوعًا من استطراد المؤلف في الكتاب.
٧ م: [دفاع عن العلم والنظر].
٨ أي النظر.
٩ أي ليوصله النظر إلى ما هو حق وحجة عند الله في ظنه.

الطلب. ولا قوة إلا بالله.

ومن ألزم النظر والبحث فيقول: في تركه عَطَبُه لا محالة؛ لأن لزوم النظر ليس عقيب نظر تقدمه بل عقيب الذي به يقع النظر والبحث وهو العقل الذي به يَعرف المحاسن والمساوى[1]، وبه يعلم فضله على سائر الحيوان؛ وبه يُعرف ملك تدبير أمر الأنام. مع ما يأتي على[2] ذهنه وفطنته تَبَدُّدُه وفناؤه[3]، بما نال[4] من لذة الحياة، ورُكِّبت فيه شهوةُ[5] البقاء وعظيمُ ألم أسباب الفناء لو اعترضه. فلا بد من البحث في دَرك ما يلائمه[6] ويُبقى له[7] ألذ الأشياء وأشهاها عنده؛ مما يأبى عقله المخاطرة بروحه في الامتحان بالأشياء دون تكلف ما يُطلعه على الضار منها فيتقيه، والنافع من ذلك فيجتلبه: إما بالبحث عن تعرف من يثق بخبره ويأمن[8] خيانته فيما يدله عليه فيَصدر [التدبير] في كل ذلك عن رأيه[9]، أو أن يجهد في الامتحان بنفسه بالقليل الذي يُريه عاقبته، مما يؤمَن عن مثله الهلاكَ لقلّته؛ فيكون في الأمرين جميعًا لزوم البحث. مع ما يدفعه جهله ـ بما جُبل عليه من الشهوات وما يبعثه عليه نفسه من الملاذّ ـ عما يصيبه من المكروه وما يَحُلّ به من الألم إلى النظر في حال نفسه: إنه بم[10] صار كذلك، أو هل كان كذلك في الأبد، أو من أي وجه[11] صار كذلك؟ لا يَسْلم عن بعض الخواطر التي تمنعه عن ترك النظر في أحوال نفسه ليعرف به مبادئه، وليعلم أنه كذلك[12] بنفسه أو بمن له في نفسه تدبير؟ مع ما لا بد من أن يعرف / ما به صلاحه وفساده، وما عليه من النعم وعنه من الدفاع؛ وفي كل ذلك [٦٨ظ] اضطرار إلى النظر ولزوم الحجة. وبالله التوفيق.

مع ما يعلم بيقين أن هذا الذي سوّل له تركَ النظر هو خاطر الشيطان؛ إذ ذلك عمله ليصده عن ثمرة عقله ويُفزِعه لأمانته التي لديها ينال الفرصة ويظفر بالبغية. دليل ذلك أن استعمال العقل بالفكر بالأشياء ليعرف ما استتر منها من المبادئ والنهايات ثم فيما يدله[13] على حدثها ومحدثها يَشغله عن شهوات النفس، ليعلم أن ذلك هو صنيع الشيطان. على أنه إذ لم يجز إهمال شيء من الجوارح عن المنافع التي جعلت فيها، ولا كفُّها عن أعمالها بتةً، بل يجب

---

١ م: والمساوئ.
٢ ك م: عليه.
٣ ك م: فناه.
٤ أي على رغم ما نال.
٥ ك + شهوة.
٦ ك: يلاومه.
٧ م ـ له.
٨ م: وبأمر.
٩ أي فيحصل الأمر والتدبير في كل أفعاله عن هذا الرجل المأمون والموثوق به، ويعمل به.
١٠ ك م: بما.
١١ ك ـ (وجه) صح هـ.
١٢ ك م: لذلك.
١٣ ك: فيما له يدله.

كفها عن الوجوه الضارة واستعمالُها بالوجوه النافعة، فالعقل والنظر الذي بهما تعرف المنافع والمضار أحق أن لا يُهملا.

مع ما كان الناظر عند ورود الخاطر لا يعدو خصالاً ثلاثة: أ) إما أن يُفضى به نظره إلى العلم بحدثه وأن له محدثًا يجزيه بالإحسان ويعاقبه بالإساءة، فيجتنب ما يُسخطه ويُقبل على ما يرضيه فيُسعَد جَدُّه[1] ويَنال شرف الدارين؛ بـ) أو يفضىَ به إلى نفي ما ذكرنا فيتمتع بصنوف اللذات. أما العقاب [فينتظره في الآخرة*][2]؛ جـ) أو يفضىَ به إلى العلم باستغلاق باب العلم بحقيقة ما دعى إليه، فيستريح قلبه ويزول عنه الوجل الذي يعتريه إذا فزّعته الخواطر. فيعلم إذا أنصف أنه على ربح في نظره من كل وجه. **ولا قوة إلا بالله**.

فإن قيل: إذ جاز أن يأمر الله العبد في عقله بما لا يفهم/ لم لا جاز أن يخاطبه بما لا يفهمه؟ [٦٩و]

قيل: لا فرق بينهما [في النظرة الأولى]، و [لكن] لا يجوز الإطلاق عليه بالذي ذكرتَ. وما من شيء يأمر الله به، إما ببعث[3] العقل عليه أو بخطاب[4] السمع، إلا وقد جعل الله لفهم ذلك سبيلاً. ومن قصر فهمه عن احتماله فهو خارج عن الأمر. لكن جهات الأصول مختلفة، تُعلم[5] بالنظر والفكر أن ذلك من أي نوع. **ولا قوة إلا بالله**.

فإن قال: إذ لا عذرَ في الشاهد للعبد أقبَلَ من قوله لسيده: «لمْ أعلم أن فعْلي يُسخطك فأتركه، ولو علمتُ ذلك لانزجرت مما فعلت»، لم لا كان ذلك في حكمة الله مقبولاً؟

قيل: ذلك إنما حَسُن بيننا لارتفاع ما به يُعرف الأمر من الدليل عليه. وأما الله سبحانه فقد جعل لعبده على الأمر بما أمره به دليلاً، وحرك ذهنه بالخواطر، ونبّهه بصنوف العبر؛ فإنما أتى من قِبَل تركه النظرَ، وذلك فعله، فيصير بما هو معتذر[6] مَحْجُوجًا؛ إذ بفعله أعْرَض عن ذلك[7]. **ولا قوة إلا بالله**.

{قال الفقيه أبو منصور رحمه الله:} وأصله أن العلم بالله وبأمره عرض[8] لا يُدرَك إلا

---

١ م - جده؛ م هـ: في الأصل: فيسعد وحده.

٢ فمن الواضح أن هناك سقطًا في العبارة، لذلك نرى الناسخ قد وضع علامة على عبارة «أما العقاب».

٣ م: يبعث.

٤ م: يخاطب.

٥ ك م + هي.

٦ ك م: معتذرًا.

٧ أي عن الاستدلال.

٨ ومن الجدير بالذكر أن المؤلف أبا منصور الماتريدي لم يقصد بالعرض هنا ما يقابل الجوهر، وما يقصد بهذا المصطلح نراه يعبر عنه بكلمة «الصفة». فلعل المؤلف قد قصد بالعرض هنا «المعرفة الحاصلة بالطريقة الإرادية والكسبية».

بالاستدلال. وقد أظهر فيه[1] ما يَستدل [به] من أحوال نفسه التي عليها مداره. مع ما بيّنا أن الضرورة تبعثه على النظر وتدفعه[2] إلى الفكر فيما يرى من مختلف[3] أحواله وأعضائه ومنافعه ومضاره التي في الجهل بها عطبه وفي العلم بها صلاحه، وفي صلاحه بها[4] علمه بأنه لم يكن دبَّر ما ذكرت من الأحوال[5] [التي] تضطره إلى معرفته ومن قام هو به[6]. **ولا قوة إلا بالله.**

[احتجاج محمد بن شبيب في حدث الأجسام][7]

واحتج محمد بن شبيب في حدث الأجسام بما لا تخلو[8] من سكون هو مُقام، وحركةٍ هي الظعن[9]؛ / وهما محدثان بما يختلف على الاثنين[10] المكانُ بما تقدم أحدهما؛ ثبت أن قد حدث في [٦٩ظ] أحدهما[11]، ولو سُمّي ذلك[12] مادة في أحد الجسمين[13] فالقول [الصواب] فيها إنها[14] حدثت. وفي حدوث غير ما قلنا[15]، [قد] يُعلَم بحدوث الزوال[16] وجودُ الجسم في غير موضع تراه في الأول. وبهذه الضرورة التي أُظهرت في الجسم من الانتقال علمنا الحركة التي لا تُحسّ؛ إذ وجدنا اختلاف الحال في المحسوس، وعرفنا باعتماد الشيء في المكان الأول وانتقاله إلى[17] المكان الثاني أن المسمى اعتمادًا[18] في الحال الأول يصير حركة ونقلة في الحالة الثانية، مما لا توصف[19] الحركة بمناسبة الجسم ولا مباينته، إذ ذلك حق الجسم. ثم زيدٌ أحق من عمرو بها لأن توهم حركة[20] عمرو لانعدامها عن زيد إذا وُجد هو في غير المكان الأول.

---

١ ك م: به.
٢ ك: ويدفعه.
٣ م ـ مختلف.
٤ ك م + على.
٥ ك م: من أحوال.
٦ أي معرفة نفسه ومعرفة من وجد هو بخلقه وتدبيره.
٧ م: [مناقشة ابن شبيب في حدث الأجسام].
٨ م: لا يخلو.
٩ ك: الضعن. وظعن بمعنى سار وارتحل.
١٠ ك: على اثنين. والاثنين يعني الحركة والسكون.
١١ أي وقع الحدوث في السكون أو الحركة.
١٢ أي ولو فرض حدوث السكون أو الحركة دائمة.
١٣ يبدو أن محمد بن شبيب يتصور الجسم الواحد كجسمين في حالتى السكون والحركة.
١٤ ك م: أيها.
١٥ وهو السكون أو الحركة.
١٦ أي بوقوع زوال السكون أو الحركة.
١٧ ك م: في.
١٨ ك م: اعتماده.
١٩ ك م: لا يوصف.
٢٠ ك م: عدم.

وأجاب المعارضُ له أنْ كيف هي، إذ هي فعلكم، ولم يَعرف كيفية فعله قبله[1]، فلِم استدللتم على الحركة بالمقاييس؟

قيل: إنما يَعرف أنْ كيف التقدمُ والتأخّرُ الذي هو فعلنا، لا أن يعرف غيريّتها لنا، وإنما أقمنا الدلالة على الغيرية. ألا ترى أن قومًا أنكروا الغيرية للجسم[2] على اثبات القول بالتقدم والتأخر.

ثم إذ ثبت حدث ما ذكر ـ والجسم لا يسبقه ـ ثبت حدثه.

{قال الشيخ رحمه الله:} وهذه عبارة لم يزل أهل التوحيد يعتزّون بها. لكنه أطنب فيها السؤال والجواب، فذكرت ذلك على الإيماء إلى ما ذكر دون البسط.

ثم عورض بالحركة أنها جسم، فقال: ذا لايَسأل عنه من يقول بقدم الجسم، لأنها حدثت بالحس. وقال للإحالة/ أن يكون في المكان الأول جسم[3] لا[4] على التداخل، وفي المداخلة [٧٠و] إيجاب حركة أخرى للانتقال، فتكون[5] غير جسم. مع ما[6] لو جعلت الثانية متداخلة يلزم تداخل الأجسام بلا نهاية، ولو جاز ذا لجاز تداخل الدنيا في بيضة. ومثلَه أجاب في التلاقى. وذلك كله تطويل بلا نفع، ولو أنصف لوجد ما يمنعه عن دليله، وهو قوله: «الجسم في أول حاله ليس بساكن ولا متحرك»؛ فأخلاه عما ذَكر، وفي ذلك سبَق عن الذي وصف. لكن من يقول بقدمه لا يثبت له حال الأولية، إذ في ذلك القولُ بحدثه؛ فلزم [ـه] الذي وُصِف[7]. والله الموفق.

واستدل على أن سكون الجسم معنى غير الجسم بما يقال: «هو في دار كذا». لو لم يكن سوى الجسم والدار[8] لكان لا يكون في غير[ها] بموجود، والدار توجد وهو ليس بموصوف بالكون فيها.

{قال أبو منصور رحمه الله:} وهذا أمر ظاهر لا يسأله أحد؛ إذ سُكْناه يزول وقت تحركه من غير زوال الجسمية عنه، فثبت[9] أنه غير.

---

١ يعني الحركة فعل الانسان، ولا يعرف المرء كيفية فعله قبل إجرائه.

٢ يعني أنكروا غيرية الحركة أو الفعل للجسم. ولعل محمد بن شبيب يقصد بقوله هذا مسألة التكوين والمكون.

٣ أي جسم متحرك.

٤ ك: ان لا؛ ك هـ م: الا.

٥ ك م: فيكون.

٦ م ـ ما.

٧ أي لزم ابن شبيب كونه يميل إلى نوع من قدم الجسم.

٨ أي شيء مثل السكون.

٩ ك: قد ثبت.

ثم أجاب من قال: «لعل[1] سكونه معه حيث كان» بما[2] ما قد يذكر مدةُ سكونه في مكان بزيادة ونقصان، ثبت أن ثمة غير السكون الأول. وهذا مثل الأول لا يُسأل عنه، وجوابه ما بيّنا. والله المستعان.

ثم أطنب في هذا النوع، تركته[3] لما لا منفعة فيه. وفيما قال من دليل غيريّة السكون والحركة من جواز كون كل واحد منهما بدلا عن الآخر وأنهما غيران ما يُبطل قول كثير من المعتزلة في قولهم بالإبقاء بلا بقاء. **ولا قوة إلا بالله.**

ثم أجاب من عارضه بما كذلك كانت الأجسام غير خالية عما ذكرتَ أبدًا. فزعم أنه لا يجوز، لما لا يَثبت للكل شرط القدم[4] إلا بوجود غير هو في ذلك[5]، وفي ذلك / بطلان الوجود. [٧٠ظ] واستدل بما سبق ذكره من دخول الدار. مع ما زعم في طيرين يطيران[6] بينهما ذراع من جهة واحدة طيرانًا مستويًا[7]، لم يحتمل أن يكونا كذلك من غير نهاية لأوليّتهما، إذ ارتفاع النهاية يوجب الاجتماع بالاستواء وقد وُجد التفاضل.

واحتج بما إذ ثبت تضاد الأشياء من الثِقل والخفّة والحرارة والبرودة ونحو ذلك. وقد ثبت فساد [كون] الشيء من الشيء إلى ما لا أول له. ثم كان من طبع المتضاد التنافر، وفي ذلك التباعد. وبخاصة إذ جعل أصحاب هذا القول اثنين متباينين فامتزجا وكانا[8] متضادين، لم يجز لهما الاجتماع بما ذكر. مع ما كان اختلافهما طباعًا، ولو جاز خروجهما عن الطباع الذي ذكرت لجاز أن يسخُن المبرَّد ويبرُد المسخَّن، ولو جاز ذلك لجاز فناؤهما ليخرجا من طبع البقاء. وإذا بطل ذا ثبت قول أهل التوحيد في مدبر عليم ألّف بين ذلك. **ولا قوة إلا بالله.**

{قال أبو منصور رحمه الله:} نقول - **وبالله التوفيق** - إن القول بأكثر من واحد لا يخلو من أن كل واحد منهم يملك إفناء غير[ه] أو لا، أو يملك الواحد خاصة. فإن كان الأول أو الثاني لحقهما عجز، مع ما فيه من الجهل بتدبير الإهلاك[9] بالحيل، إن لم يكن بالقوة. وإن قدر الواحد بطل غيره، لما لا يتركه يعاديه في ملكه وينازعه في ربوبيته، وله قدرة تصفية الملك

---

١ ك: لعله.
٢ ك: ما؛ م: [مع] ما.
٣ م: فتركته.
٤ ك م: العدم.
٥ أي لا يثبت لكل من السكون - مثلاً - حال القدم إلا بوجود الحركة التي هي داخلة أيضًا في هذا الشرط. ولعله في ذلك يشير إلى مسألة بطلان الدور.
٦ م: في طير من يطير أن.
٧ أي يطيران على خط واحد وعلى جهة واحدة بسرعة متساوية.
٨ ك: وكان.
٩ ك: الأفلاك.

له. وبعد، فإن العاجز الجاهل أحق أن يكون عبدًا مربوبًا دون أن يكون ربًا مَلِكًا. **ولا قوة إلا بالله.**

وهذا يُبطل على من يقول بالظلمة والنور، لما جهل النور حيث وقع في وثاق الآخر، والظلمة حيث مُنعت عن عملها ـ وهو الشر ـ في الآخر، ومع ما تفرقت أجزاؤهما / وتشتتت أحوالهما [٧١و] حتى عجز كل واحد منهما أن يظهر سلطانه ويستولى على ما لَه. جل ربنا وتعالى عن أن تكون[١] هذه صفته.

وأيضًا إن القول من أصحاب الاثنين قول بنهاية كل واحد منهما من جانب، وارتفاعهما[٢] من سائر الجوانب؛ فإن كان الارتفاع دليل القدم لزم الحدث في وجه الحد، وإن لم يكن لزم الحدث في الكل. مع ما إن لم يقدر النور على تخليص جزئه[٣] المتناهي عن يد عدوّه بالأجزاء التي لا تتناهي، ولا كانت تلك الأجزاء قدرَتْ على حفظ ذلك الجزء من يديها قبل الوقوع في وثاقها، أنّى يقدر إذا أراد بعد الوقوع في وثاق الظلمة التخلصَ[٤] من قيده؟ وعلى قول من يجعل الحواس كلها للنور دون الظلمة والعلمَ كله، وكذلك جميعَ [ما يليق بالرب، فهي إذًا إلهٌ][٥] أعمى لا يبصر، عاجز لا يقدر، ضعيف لا يقوى، شر بالطبع لا بالقوة. فنسأل الله أن يعصمنا عن العدول عن سبيله والابتلاء بشبكة الثنوية، فإنه لا قوة إلا بالله. مع ما كل اثنين لا بد من انفراد كل بمكان إن كان جسمًا أو عرضًا؛ فإن كان عرضًا فمفارقته توجب تلفه، وإن كان جسمًا فإما أن يكون مكان كل واحد منهما من جوهره فلا يقوم في مضادة حاله كالمائيّ في البرّ والليليّ [الممنوع] من البصر بالنهار. وإن كان من غير جوهره أَلِفَ الخيرُ بالشر، والشر بالخير، وذلك ينقض معتمدهم في القول بالعدد. **ولا قوة إلا بالله.**

بيان فساد أقاويل الدهرية[٦]

{قال أبو منصور رحمه الله:} ثم نذكر أقاويل الدهرية على ما ذكره ابن شبيب وغيره لتظهر[٧] مذاهبهم، فإن ظهورها أحد أدلة فسادها، بعد أن يُعلَم اتفاقهم في قدم طينة العالم واختلافُهم في قدم الصنعة وحدثها. وهذا جملة مذاهبهم.

---

١ ك م: أن يكون.

٢ أي تنزههما من النهاية.

٣ ك م: جزؤه.

٤ ك م: والتخليص.

٥ ك: مما ناله عليه؛ م: [ما وصف به الظلمة] مما قاله عليه.

٦ ك ـ (بيان فساد أقاويل الدهرية) صح هـ؛ م: [أقاويل الدهرية وبيان فسادها].؛ م هـ: جاء هذا العنوان في الأصل على هامش النص.

٧ ك م: ليظهر.

[٧١ظ] زعم أصحاب الطبائع أنهنّ أربع: حرّ/ وبَرد، ونُدُوَةٌ ويُبْسٌ. واختلف العالَم باختلاف الامتزاج منها، واعتدل ما اعتدل منها باستواء المزاج منها. وعلى ذلك مجرى الشمس والقمر والنجوم، لم[1] يزل يجرى[2] بمثل الذي يجرى كما تُرى؛ لا أول للأشياء. وسمَّوا حركاتها أعراضًا، وضربوا لباطلهم هذا مَثَلاً من نحو الأصباغ كالبياض والحمرة والسواد والخضرة، إنها عند الامتزاج على قدر الكثرة والقلة والرقّة والكثافة تختلف ألوانها، لا أن يكون ثمة حادث لونٍ، وإن كان ربما يخرج على ما لا يَعرف أهل هذه الألوان أنّ ذلك مم خرج، فمثله ما ذكروا من الطبائع.

{قال الشيخ أبو منصور رحمه الله:} فمن تأمل مذل القول بما ضربوا له من المثل وجده[3] يثبت قول أهل التوحيد، لأن الأصباغ لأنفسها لا تمتزج[4]؛ ثم هي لو امتزجت لأنفسها خرجت على لون مستسمَج[5] مما عُدّ ذلك في العقول فساد للأصباغ. فإذا مزجها حكيم عليم يعلم عواقب ذلك المزاج خرج مُتقنًا مستحسنًا. ثم كان العالم خرج مُتقنًا، ثبت أن الذي به كان العالم عليمٌ حكيمٌ يعرف عواقب الأشياء فأخرجها على ذلك. وفي ذلك فساد أن تكون[6] تلك الطبائع أو الطينة أو ما سمّوا من الأسماء لنفسها صارت بحيث يكون[7] على ما عليه يخرج، فثبت أن الذي أنشأها كذلك مدبّرٌ حكيمٌ، ويجب تكوينها لا من شيء. مع ما كانت الألوان - كلّ لون منها - لا يوصف بشيء مما ذكروا من الحرارة والبرودة، إذ قد يكون في الأشياء شيء يغلب عليه لون منها وهو حار، وآخر يغلب عليه ذلك وهو[8] بارد؛ فثبت أنه لم يكن شيء من ذلك الألوان بما ذكروا ولا ما ذكروا بها[9]، وفي ذلك إيجاب غير / الذي قالوا[10]. وبالله التوفيق. [٧٢و]

وكذلك نجد[11] ما فيها من الطعوم مختلفةً، حتى يكون بلون[12] واحد وطبيعة واحدة يخرج[13] على نوع من الطعم نحو الملوحة أو الحموضة أو المرارة أو الطينة التي لا تضرب[14] إلى شيء من ذلك. ثبت أن ذلك كان بتدبير من يملك جَعْل كلٍّ على ما شاء من غير أسباب. ولا قوة إلا بالله.

---

١ م: ولم.
٢ ك - (يجرى) صح هـ؛ م: يجزى.
٣ ك: وحدوه.
٤ ك: لا يمتزج.
٥ أي مستقبح.
٦ م: أن يكون.
٧ أي بحيث يكون العالم.
٨ ك + ذلك وهو؛ م + [مع] ذلك.
٩ أي بالأصباغ أو الألوان.
١٠ وهو الله تعالى.
١١ م: يجد.
١٢ ك - (بلون) صح هـ.
١٣ م: تخرج.
١٤ ك م: لا يضرب.

على أن هذه الطبائع[1] لا تخلو[2] من أن يكون جواهر أو أعراضًا. فإن كانت جواهر صرن[3] بالأعراض التي اعترضت فيها على ما ذكر من الاختلاف، وهي الاجتماع والافتراق، ولولاهما لكان كل جوهر من ذلك متفرقًا. ودل اختلاف الجواهر مع اجتماع الأخلاط فيها على غلبة الأعراض عليها، وأنها تُصرِّفها من حال إلى حال. ثم كانت الأعراض لأنفسها لا تقوم ولا تقدح[4] في الأشياء؛ ثبت أنها عملت فيها هذا العمل بمن[5] يعلم أنها تعمل[6] كذا. ولم يجز أن يكون يعلم أحدٌ ذلك إلا من[7] يملك جعل تلك الجواهر[8] يصلح لاحتمال تلك الأعراض، ومحالٌ علمُ مثله إلا بمن يجعلها كذلك. وفي ذلك لزوم القول بواحد عليم قادر لا يخفى عليه شيء ولا يصعب عليه تكوين ما يريد كونه. وإن كانت أعراضًا فمحالٌ وجودُها لأنفسها وقيامُها؛ فلزم القول بموجد قديم، مع إيجاد ما فيه، وبه يدخل في حد الوجود. على أن حدث الأعراض مما لا تَمَانُعَ[9] فيه. ولا قوة إلا بالله.

وبعد، فإنه معلوم أن تلك الطبائع هي متضادة، وحق التضاد التدافع، وفي ذلك تفرّق، وفي التفرّق تبدّدٌ وتفان. فلم يُحتمل أن تكون[10] أصول الأشياء لأنفسها كائنة وقائمة مع التناقض الذي ذكرتُ. ثبت أنها إنْ / كانت كانت بمانع عن التدافع الذي فيها التبدّد؛ وهو [٧٢ظ] الجامع بينها بعد التفرّق، القاهر لها، وبالجمع كان[11] العالم؛ ثبت حدوثه. وفي ذلك فساد القول بالطبائع، لأن كون شيء لا عن شيء ليس بأبعد في العقول من قيام الشيء مع ضده وهو ما ينقضه. ولبُعد ذلك عن عقولهم صاروا إلى ما قالوا، فإذا لزمهم فيما قالوا مثلُ الذي عنه فَرّوا بطل قولهم وذهب عذرهم. وبالله العصمة.

وقوم قالوا بمثل ذلك، إلا أنهم زعموا أنْ ليس لأجناس [الطبائع*] عدد يعرفونه، وكلهم قالوا بقدم الأشياء في جميع جملتها: من مهبّ الشمال والجنوب والدَّبُور والصَّبا[12] ومن أعلاها وأسفلها.

---

١ فهي الهواء والنار والماء والتراب.
٢ ك م: لا يخلو.
٣ م: صُيِّرت.
٤ ك: ولا يقدح.
٥ م: يمن.
٦ ك: يعمل.
٧ م: بمن.
٨ ك: الجوار.
٩ م: لا نمانع.
١٠ م: أن يكون.
١١ ك: ما كان.
١٢ الدبور ريح تهب من المغرب، والصبا ريح مهبها من مشرق الشمس.

وزعم قوم من المنجمة[1] أن النجوم لم تزل تدبر أمر العالم، وهي متصلة به ومنها سعده[2]، فاختلافه باختلاف ما اتصل به منها، كأداة صاحب الديباج بالخيوط الموصولة من الإبريَسَمَ[3]، بأعلى أداتها بما يظهر فيها[4] من الظهور وغيره برفع الخشب وخفضها[5]. فمثله أمر النجوم بالعالم تختلف صورته باختلاف تحرك النجوم، و [في*] اختلافها وائتلافها[6] السعادة والنحس. وهي لم تزل تتحرك فيحدث من كل حركة غير الذي يحدث من غيرها ويتولد ذلك. وبمثل ذلك يقولون في البيضة والدجاجة أنه يكون ذلك بضرب من حركات النجوم كالديباج الذي ذكرتُ.

وزعموا أن الأجسام قديمة، وهي غير الأعراض؛ والحركات أعراض، تحدث[7] إلى ما لا نهاية لها. وصيّروا أمر جميع العالم اضطرارًا بما كان كذلك بالنجوم والأفلاك من اجتماع وتفرّق؛ فمثلَه في النجوم يقول[8]. وبالله التوفيق.

[٧٣و] {قال الشيخ رحمه الله:} / أما القول بحركات لا نهاية لها فقد بيّنا فيما تقدم فسادها. مع ما لا يشك في حركة انقضت إلا أنها نهاية ما تقدم من الحركات، حتى لا يكون شيء مما تقدم بعد هذه. وإذا ثبت نهاية الفناء لها والانقضاء[9] لم يجز أن يتناهي الانقضاء[10] لما لا يتناهي له الابتداءُ[11]، ثبت لذلك الابتداءُ[12].

وبعد، فإنا رأينا الجواهر كلها في رأى العين متفاوتة الحدود. لا يحتمل أن تكون[13] هي كذلك على غير أن يكون كذلك إلا عن أقل متفاوت يظهر في أكثره ذلك[14]؛ فثبت أن كان

---

١ لقد سبق التعريف بهم ص ١٤٠، وهم ذُكروا هناك بأصحاب النجوم.

٢ ك م: سعد. ٣ م: بسُم.

٤ ك م: فيه. فيها أي في الأداة.

٥ م: وحفظها. أي كصاحب الديباج ومناسبته بالخيوط الموصولة بالإبْريسم؛ يعني ذلك الأداة الرفيعة للديباج وحركتها فوقًا وتحتًا وظهورها واختفاءها من تلك الخيوط الموصولة في الأعلى.

٦ ك + في. ٧ ك: يحدث.

٨ م: نقول. أي إن قومًا من المنجمة ذهب إلى أن الأجسام قديمة، وحكم أيضًا بقدم النجوم.

٩ أي إذا ثبت نهاية الحركة بسبب فنائها وانقضائها.

١٠ ك م: الاقتضاء.

١١ يعني وفقًا لادعاء عدم نهاية الحركات؛ أي إن الحركة إذ كانت ذا نهاية بآخرها فهي ذو نهاية أيضًا بابتدائها.

١٢ أي ابتداء جميع الحركات وأوليتها.

١٣ ك: أن يكون.

١٤ أي فلعل السبب في كونها هكذا ولا تعطى وضعًا آخر في أنفسها هو كون أكثرها في أصولها متفاوتة.

كذلك[1] عن أصغر حال يكون عِظَمه[2] وكثافته بعد أن لم يكن. ولَطُف عظمه وكثافته في الكون بعد أن لم يكن، لا بشيء تقدمه؛ لأن في التقديم إيجاب الاستواء، وقد ثبت التفاوت. فثبت أن الذي تقدم هو حدثَ بعد أن لم يكن؛ إذ هو في معنى ما هو كذلك.

مع ما لو كانت الحركات ـ إذ هي مستديرة ـ لو جعلت مستقيمة من جهة لَيكون بعضها على إثر بعض، وفي وجود بعضها فناء البعض، ولو وجب قدم الحركات ليجب قدم فنائها، فتكون في الأزل معدومة موجودةً، وذلك متناقض؛ إذ[3] لا يجوز اجتماع الوجود والفناء في حال، فكذا في كل الأحوال، وفي ذلك لزوم الابتداء.

مع ما لو تفاوت في رأى العين ذهاب سرعة[4] أحد شيئين[5] يسيران [سيرًا] مستقيمًا، لا يُحتمل أن لا يكون ابتداء أحدهما قبل ابتداء الآخر أو يسير أحدهما أسرع من الآخر، وفي رفع النهاية عنهما بطلان النهاية بينهما، وفي بطلانه نقض المحسوس. ثبت لهما الابتداء؛ وكذلك هذا المعنى في المستدير من الحركات. والله الموفق.

وبهذا كله ننقض على جميع القائلين بقدم الأعيان، غير خارجة عن الأعراض. ولا قوة إلا بالله. وبمثله / تُكَلَّم أصحاب الطبائع. [٧٣ظ]

ثم يقال للفريقين[6] جميعًا: بم عرفتم أنه كذلك؟ فإن ادّعوا السمع فيه عُورضوا بالسمع الذي ورد ممن فيهم حجج الصدق، فهم أحق أن يُصدَّقوا، وهم الرسل؛ وإن ادّعوا العيان والحس أكذبهم علمهم بأنفسهم، إنهم لا يذكرون قدمهم ولا شهدوا[7] تدبير النجوم والطبائع. وإن رجعوا إلى الاستدلال بما عاينوا فليس في شيء مما عاينوا دليل تدبير النجوم ولا قدم الطبائع وتولدِ العالم من امتزاجها[8]، بل لو قُلِّب على الفريقين جميعًا القولُ كان أقرب إلى الوجود وأحق في الاستدلال. فأما أمر الطبائع، فإنه في الوجود إن كثرة الاضطراب والتحرك تُولّد الحرارة في نفس المضطرب المتحرك، وكثرة السكون والقرار تولد الرطوبة، فتكون[9] الطبائع هي الحادثة من أحوال العالم، دون أن يكون العالم هو المتولدَ عنها، وهذا أقرب إلى حق الحواس. ثم يقال: إن اضطراب الفلك وتحرك النجوم وتقلبها على أحوال الاجتماع والتفرق يكون بتقلب أحوال جواهر[10] الأرضين وما فيها من أنواع الأشجار والبحار والمياه، وجوهرِ

---

[1] ك م: لذلك.
[2] م: عظمة.
[3] ك: إذا.
[4] ك ـ (العين ذهاب سرعة) صح هـ.
[5] م: سبق [آخر].
[6] أي للمنجمة وأصحاب الطبائع.
[7] ك: ولا شهود.
[8] ك: امتزاجه.
[9] ك: فيكون.
[10] م ـ جواهر.

التفرق[1] التي يعلو بخارها أو هي بجوهرها كالنيران، والجواهرِ الحقيقية[2]، وبها تنقلب[3] أحوال[4] أمر النجوم وما ذكر. فهذا أحق، إذ هو أقرب إلى العين وأولى أن يكون دليلاً لما غاب عنا. **ولا قوة إلا بالله.**

ثم تكلم[5] هؤلاء بما تكلم به أصحابَ الطبائع: إن ذلك الصانع[6] إنما خرج فعله محكمًا متقنًا بما عنده من العلم وله من القدرة، ولولا ذلك لما احتُمل ما ذكرتُ؛ فإنه بما سبق من التدبير استقام ذلك؛ فمثله أمر النجوم. لو كان على ما يقول[7] / كان يكون[8] ذلك كذلك [٧٤و] بتدبير عليم حكيم أنشأها[9] على ذلك. ولو كان إليها[10] التدبير لما يحتمل أن تُتعب نفسها بالسير والحركات الدائمة وتؤلمها؛ إذ كذلك حال الأحياء في الشاهد: إن تلك الأحوال تُتعبهم وتؤلمهم. أو أن يكون[11] من الموات فيكون بتدبير غيرها كان الذي [كان*]، على ما ذكر من قصة الديباج. على أنه يُعلَم أنه لو قدر على ذلك بلا إتعاب نفسه لاختاره عليه. لِيُعْلَمَ أن كل ذلك بتدبير حكيم عليم غنى استعمل جميع ما ذكر فيما ذكر. **ولا قوة إلا بالله.**

وبعد، فإنه لو جاز القول في عالمنا: إنه بتدبير من ذُكر لجاز مثله فيمن ذكر أنه كان بتدبير من يعلوه، كذلك إلى ما لا نهاية له، وفي ذلك بطلان قولهم في تدبير النجوم؛ أو يرجع إلى نهاية، وفي ذلك فساد قولهم في رفع النهاية عن الأشياء وإيجابُ القول بواحد [إليه*] يرجع تدبير جميع ما ذكر، وهو العالِم بعواقب الأمور المقدِّر في كل ما إليه ينتهي. على أن هؤلاء قد أقروا بقولهم أن ليس لهم قول، لأنهم زعموا أنْ لا اختيار لهم، لكنهم مضطرون فيما يقولون، وكذلك خصومهم فيما يكذبونهم. فيكون ذلك التكاذب والتناقض من هذا المدبر، ومَنْ ذلك تدبيره فهو المُفْسِد، ومن ذلك قدر قوله فهو لم يقل عند نفسه. وفي ذلك وجهان؛ أحدهما سقوط قوله فيبقى قول الموحدين. والثاني إنكاره العيان والاختيار الذي يعلمه كل أحد وكل عاقل. ومن أنكر العيان [الذي*] يحيط به حسه، ثم يدعى غائبًا ـ لا يبلغه حسه ـ بالذي أنكر مما أدركه حسه فهو بحمد الله / مكفيّ المؤونة وحقيق الهَجْر. **وبالله المعونة.** [٧٤ظ]

---

١ أي ويكون بجوهر التفرق.
٢ ك: الحقيقة.
٣ م: ينقلب.
٤ م ـ أحوال.
٥ لعله يقصد محمد بن شبيب الذي مر ذكره آنفًا وهناك نقل آراءه وأدلته.
٦ ك: الصناع.
٧ أي أهل النجوم.
٨ ك: تكون.
٩ ك م: أنشأه؛ والمراد به أنه أنشأ النجوم.
١٠ ك: إليه.
١١ أي تدبير العالم.

ولو كانت الأحوال مدفوعة إليها[1] لما ترك أحدٌ الأكل والشرب لخوف، ولما أقدم عليها[2] لشهوة، ولما أصاب لشيء من ذلك لذة. وكل ذلك موجود فيما عليه الطباع، حتى كان فيمن عظُم من ذلك أقل منه فيمن صغُر[3]، ولو كان بالطبيعة أو اتصال بالنجوم يجب أن يكون على كلٍّ تلبيبٌ[4] به.

وبعد، فإن خروج الأفعال المختلفة أحوالها[5] محالٌ وجودُها من ذي طبع كالتبريد والتسخين والشر والخير؛ فثبت أن ليس أصل شيء منه بذي طبع[6] ولكن بعليم حكيم جعَل كل شيء على ذلك بالخلقة والوجود. ولو كانت الأفعال بالدفع لم يمكن للفاعل[7] الامتناع، كالمدفوع في قفاه، والذي يُهوى من فوق بيت، والموثوق بالحبال. ولا قوة إلا بالله. وفي الوجود أن المفلوج يعلم أنه لا يمتنع عما تَلِيَ[8]، وكذلك الأعمى وكل ذي آلة[9] مؤوفة؛ ثم هو يعلم ارتفاع تلك الآفات والتمكين من الخلاف لتلك الأحوال؛ ثبت أن القول بالضرورة في الجملة كذب.

وزعم صنف أن طينة العالم كانت قديمة، سميت «هيولى»، معها قوة؛ لم تزل بصفتها: أن لا[10] طول لها ولا عرض ولا عمق ولا وزن ولا مساحة ولا لون ولا طعم ولا رائحة ولا لين ولا خشونة ولا حر ولا برد ولا بَلّة ولا حركة ولا سكون؛ ولا شيء معها في أوليّتها من الأعراض. سُمّيت إذ ذاك «هيولى». وقُلبت الهيولى [إلى] القوة بطباع منها لا باختيار فحدثت هذه الأعراض، فسمى «جوهرًا»، وهو جوهر واحد، وهو جوهر العالم. والافتراق والاتفاق إنما جاء من قِبل الأعراض؛ والأعراض لا توصف[11] بالاختلاف والاتفاق، لأنهما لا يكونان إلا بغيرهما، / والعرض لا يقوم بالعرض وإنما يقوم بالجوهر، فاختلف به الجوهر واتفق. [٧٥و]

وذكر أرسطاطاليس، وهو صاحب هذا القول في كتابه الذي سماه المنطق عشرة أبواب: «باب العين»[12]، كقولك: إنسان، سمّيتَ عينه؛ و«باب المكان»، كقولك: أين؛ و«الصفة»

---

١ أي مجبَرة إليها غير اختيارية.
٢ م: عليها.
٣ أي يوجد فيمن كان عظيم الجثة من الأكل والشرب شيء أقل ممن كان صغير الجثة.
٤ م: قلب. لعل المؤلف قد استعمل التلبيب هنا بمعنى الإلباب، وهو اللزوم والثبات.
٥ ك م: وأحوالها.
٦ ك ـ (كالتبريد والتسخين والشر والخير، فثبت أن ليس أصل شيء منه بذى طبع) صح هـ.
٧ ك م: الفاعل.
٨ أي تخلف وضعف عنه.
٩ ك: اله.
١٠ م: ولا.
١١ ك: لا يوصف.
١٢ لعله يقصد الجوهر.

بقولك: كيف؛ و«الوقت»: متى؛ و«العدد» بـ «كم»؛ و«المضاف» مما في ذكر الواحد ذكر الآخر كالأب [والابن] والعبد [والسيد] والشريك ونحوه؛ و«ذو»، كقولك: ذو شرف وذو أهل ونحو ذلك سموه «باب الجدة»؛ و«النِّصبة»، كالقيام والقعود؛ و«الفاعل»، كقولك: آكل[1] ونحوه؛ و«المفعول»، كقولك: مأكول[2]. لا يقدر أحد أن يذكر ما يخرج عن جملة ذلك. وزعموا في القوة أنها جاهلة تفعل بالطباع، وليس بالهيولى حاجة إلى الأعراض.

{قال الفقيه رحمه الله:} فمن تأمل ما صار هؤلاء إليه علم أنهم أُوتوا ذلك لجهلهم نِعَم الله فعموا عن سبيل الرُّشْد فضلّوا، ثم بعثتهم حيرة الضلال إلى الاستيناس بمثل هذا الخيال الذي لا يصير عليه عقل ولا يستجلبه هوى. والله المستعان.

ولولا ذلك ما الذي كان يُعرّفهم أن ابتداء العالم ما ذُكر؟ ثم اسمُه[3] الذي وُصف ثمة فيه[4] ما ذكر، وعمله[5] الذي نُعت ليس في جوهر العالم دليله ولا في السمع احتماله. لكنهم سمعوا قول أهل التوحيد في وصف الله بالذي وصفوا به الهيولى عندهم[6]، ولم ينظروا فيما ألزمهم القول به، فرجعوا فنقضوا ما قد أثبتوه؛ إذ صيّروا الذي لذاته خارج عن احتمال الأعراض ممتنع عن معنى الجواهر / جوهرا ثم جوهرا ثم جواهر، ثم صار بحيث لم يبق من أوليته أثر. [٧٥ظ] وما بقى مما انتهى [إليه] أمر العالم من القديم والحديث إلا الجواهر والأعراض، وذهب الذي لم يكن بهذا الوصف. فيكون في ذلك فناء العالم بنفسه[7]، واستحالة القديم بذاته بأعراض قهرته وأفنته مما لا قيام لها بنفسها. ويكون في ذلك القولُ بحدث جميع العالم، الذي دفعهم عظم هذا القول إلى ذلك الخيال؛ إذ كل ما هو مأخوذ إنما هو عرض وجوهر، ولم يكن الأولَ[8].

ثم يَبطل قوله[9] إذا سمى نفسه حكيمًا ألزم غيره الصدود عن رأيه والاتباع[10] هواه، بعد قوله: إن الأصل الذي منه كان كان[11] جاهلاً سفيهًا، وإن الأعراض هي أغيار ولّدتها القوة

---

١ م: أكل.

٢ قارن: المنطق لابن المقفع، ٩-١١.

٣ أي أصل العالم، وهو الهيولى.

٤ م: وصف [ليس] فيه ثمة.

٥ ك: وعلمه؛ ك هـ: [وعمله] خ.

٦ يعني سمعوا أقوال أهل التوحيد منذ عهد الرسل السابقين فيما يتعلق بوصف الله تعالى مثل ما وصفوا به الهيولى.

٧ بأصله وجوهره.

٨ يعني كل ما هو محسوس فهو يتكون من عرض وجوهر، ولم يكن أصلاً للعالم.

٩ أي قول أرسطاطاليس.

١٠ م: واتباع.

١١ م - كان.

السقيمة التي لا حكمة فيها ولا علم لديها؛ وهو أحد أبنائها الذي لم ينل شيئًا إلا بها. فمن أين قدّم نفسه عليها؟ وإذا جاز ذلك[1]، من غير أصل له به صار كذلك، فليقل في جميع العالم بمثل الذي قال بنفسه. ثم لا يخلو القوة التي هي قَلّبت الهيولى من أن يكون لها سلطان على[2] غيرها[3] بما به[4] قلّبتها[5]؛ فليقل هو في الله سبحانه: أنشأ الهيولى أو ما شاء على وجه يقبل[6] التقليب ويقوم به التركيب، ثم ليُسَمِّ بما شاء هو على فناء ما قلّبه[7]. فإذًا بطل الأصل الذي به العالم وهلك؛ مع الإحالة أن يهلك القائم بذاته ليكون بهلاكه انقلاب غير وقيامُه. مع ما يكون في الهيولى تلفها[8]، فتصير هي بلا قوة التقليب، فيكون في ذلك إبطال العالم وتقلبه من حال إلى حال دائمًا. فدل وجوده / على فساد هذا الأصل. مع ما في الشاهد أن لا يوجد شيء يصير بحيث [٧٦و] يصلح لشيء لم يكن يصلح له[9] إلا بحكيم يجعله كذلك. فثبت أن ابتداء العالم إن صلح أن يحتمل كونُ هذه الجواهر والأعراض [منه] كان كذلك كلٌّ على جَعْله كذلك.

وبعد، فإن القوة إذ هي قلبته[10] بالطبع فهي غير مفارقة عنه، فما بالها خلت عن عملها في القدم، وذو الطبع لا يخلو عن عمله في الشاهد. على أن الأعراض التي أُحدثت إما أن كانت في الهيولى فيبطل قوله: كانت[11] خالية عنها حتى حدثت، أو لم تكن[12] فحدثت من غير شيء؛ إذ وَصَفَ القوة بما وصف به الهيولى، ولم يكن فيها[13] أعراض، فثبت أيضًا كونها لا عن شيء. وهذا[14] المعنى ألزمهم القول بالذي[15] قالوا، فبطل بحمد الله.

على أنه أمكن القلب عليهم في كل ما قالوا للقوة: أن يُجعل ذلك للهيولى في القوة. على أنها لا تخلو[16] من غيرٍ: أن يكون غيرَ الهيولى[17]، فهما اثنان. وزعم أن الكَمّ من باب العدد، فلم

---

١ ك م: كذلك.
٢ ك: عليها على؛ م: عليها.
٣ ك: غير.
٤ ك: بيانها؛ ك هـ: بيانها غير مانها.
٥ ك: قلبته.
٦ م: فيقبل.
٧ ك: على فنائها قلبته؛ ك هـ: على فناء ما قلبه.
٨ أي تلف الطينة.
٩ م ـ له.
١٠ أي قلبت الهيولى.
١١ أي كانت الهيولى. ويظهر أن المؤلف تارة يستعمل كلمة الهيولى في حالة التذكير وتارة في حالة التأنيث.
١٢ م: أو لم يكن.
١٣ ك م: فيه. فيها، أي في القوة.
١٤ ك: وهو.
١٥ م: بالقول الذي.
١٦ ك: لا يخلو.
١٧ أي غير القوة والهيولى.

يكن ثمة حدثٌ، وقد أوجبه[1] هنالك[2]؛ أو هي هيولى، فيبطل قوله: هي مع الهيولى؛ أو هي التي قَلّبت الهيولى، وكأنها قَلَّبت نفسها لا الهيولى. مع ما زعم أن تلك الأعراض اعترضت في الهيولى فحرّكته وسكّنته، ورفعته[3] وخَفَضته من غير أن كان ثمة غيرٌ إليه يتحرك[4] أو فيه يسكن أو إليه يرتفع وينحطّ. مع وجود[5] أمثالٍ فاسد فيما عنه تولده، فهو[6] في أصله أشد فسادًا.

وزعم محمد بن شبيب أنه[7] يسمى القوة حركة. وفي روايته أنها لا توصف بها لا توصف به الهيولى. وقد ذَكر عنه[8] الإباء[9] في الهيولى[10]. فلا أدرى أيصح ذا أو لا؟ إلا أنه[11] سَمَّى القوة حركة وهي فيه[12]، فيبطل قوله: إن الهيولى لا يوصف بحركة، إذ قد وصفه بها. ثم لا يخلو من أن تكون[13] / مماسة له أو مباينة عنه، وأيّهما قال، [فـ]فيه إثبات الجسمية والعرضية؛ إذ البينونة والمماسة غير الذي يماس ويبايَن. [٧٦ظ]

ثم قول هؤلاء[14] أن حدثت الجواهر من حركات الأصل، وكذلك قول المنجمة. ومعلوم وجود جواهر من عُلوٍّ وسُفْلٍ ومن كل جانب، على إحالة تلك الحركات المختلفة، فثبت أن ذا باطل[15].

وبهذا الفصل ناقضهم النظَّام[16]، أنه إذا كان تقليب[17] القوة الهيولى سببَ حدوث الأعراض، ثم هي تختلف كاللون والطعم والحَرّ واللين ونحو ذلك، فيحدُث ذلك كله في

---

١ ك م: وقد أوجب.
٢ أي في القوة والهيولى والعرض.
٣ م: دفعته.
٤ م: تتحرك.
٥ ك م: ووجود.
٦ م: فهي.
٧ أي أرسطاطاليس.
٨ ك م: عنهم.
٩ م: الآراء.
١٠ ويعني ذلك أن محمد بن شبيب ذكر إلى أن أرسطو قد رجع عن بعض ما قاله في الهيولى.
١١ ك م: أن.
١٢ أي القوة في الهيولى.
١٣ ك م: أن يكون. أي أن تكون القوة مماسة للهيولى.
١٤ أي الدهرية.
١٥ إذ الخلاء غير موجود.
١٦ هو إبراهيم بن سيّار بن هانئ البصري، أبو إسحاق النظّام (ت ٢٣١هـ/٨٤٥م)؛ أحد فرسان أهل النظر والكلام على مذهب المعتزلة. وانفرد بآراء خاصة تابعته فيها فرقة من المعتزلة سميت «النظامية» نسبة إليه. انظر: **الفهرست** لابن النديم، ٢٠٥-٢٠٦؛ و**المنية والأمل** لعبد الجبار، ٤٧-٤٩؛ و**الفرق بين الفرق** لعبد القاهر البغدادي، ١١٣-١٤١؛ و**لسان الميزان** لابن حجر، ١/٦٧.
١٧ م: بقلب.

وقت واحد وبحركة إنما هي تكون[1] من جهة [واحدة*]؟ فقيل: تكون من جهات. فزعم أن أكثرها ستة، وقد يحدث أكثر[2] من اثنى عشر من تلك الأعراض، [فـ]ثبت أن ذلك ليس[3] لتقليب القوة. على أن التقليب يكون من جهة، والأعراض تكثر[4]، فثبت[5] أن ذلك ليس بما ذكر.

وعارضهم محمد بن شبيب بما الهيولى قبل حدوث الأعراض ليست بطويلة[6]، والأعراض ليست بطويلة، فكيف صار[7] عند الوجود طويلاً[8]؟ وكذلك العرض. ولو جاز ذا لجاز أن يجمع بين ما ليس يخلو وما يخلو[9]، فيصير خُلوٌ، ومثله في جميع الأعراض[10] كلاسواد وسواد[11].

فأجاب عنهم بالنُّورَة والزِّرْنيخ[12]، أن كل واحد منهما على الانفراد لا يُحرِق، وعند الاجتماع يحرق. فيقال: ما يبعد أن يكون أحدهما يحرق لكن فيه ما يمنع عن الإحراق، وفي الآخر ما يمنع هذا المانع عن المنع[13] فيحرق، لا أن لم يكن فيه إحراق، أو كلاهما كانا كذلك. وأمر الأعراض عندك على ما ذكرنا، ومحال حلول المانع فيه لو كان طويلاً أو أسود[14]؛ وكذا في الهيولى، لذلك اختلفا.

{قال الشيخ رحمه الله:} والأصل في هذا عندنا وفيما ذُكر / من النجوم والطبائع أن لا [٧٧و] يخلو من أن يَرجع في ذلك إلى سمع[15] ـ وفيها[16] سماع أهل التوحيد أثبتُ، لما معهم براهين الصدق ـ أو يَستدلَّ بالحاضر الموجود على الغائب. فإن كان هذا طريقه فيجب ـ إذ الموجود على حال وبالوجود اعتباره ـ أن يكون الذي به وُجد بهذه الصفة؛ فيبطل قولهم في حدوث

---

١ ك: يكون.

٢ م: الشر.

٣ م ـ ليس.

٤ ك: يكثر.

٥ م: ثبت.

٦ ك: ليس بطويل. ومن الجدير بالإشارة إلى أن كلمة «هيولى» غير عربية وظاهرها أنها كلمة مؤنثة؛ غير أن المؤلف يستعملها في الغالب كلمة مذكرة كما مرّ كثيرًا، ويستعملها كلمة مؤنثة أيضًا.

٧ م: صارت.

٨ م: طويلة.

٩ ك م: وما لا يخلو.

١٠ لعل المؤلف يقصد إحالة وجود الأعراض مستقلة.

١١ ك: وولا سواد؛ م: ولا سواد.

١٢ النورة حجر الكلس، والزرنيخ عنصر شبيه بالفلزّات، رمادي، يخلط مع الكلس.

١٣ ك م: المانع.

١٤ ك م: سوادا.

١٥ م: إلى السمع.

١٦ ك م: وفيهم.

العالم بالامتزاج وبتحرّك النجوم، وتقليب القوة الهيولى؛ والهيولى والقوة جميعًا؛ وإن كان كان[1] على اعتبار معان[2] في الموجود تدل[3] عليه؛ فإن الأصل أن كل ذي طبع لا يتغير عما عليه إلى خلاف إلا بمغيّر حكيم أو سفيه، لكن يظهر أمرهما بالعواقب. فمثله الأصل الذي أشاروا إليه الأمر[4]، إنه لا يصير على غير تلك الحال[5] مما تَصلح[6] عواقبه إلا بحكيم؛ إذ هي[7] كذلك. وذلك يبطل أصلهم ويثبت أن الأصل احتمل ما احتمل بجعله[8] غيرُه كذلك، وفي ذلك حدثه بمحدث حكيم. وبالله التوفيق.

وأيضًا إن المعلوم فيما كان طبعه الإحراق أنه لا يحرق إلا المطبوع لاحتمال الاحتراق، وكذا التسويد وكل حال وجوهر. ثم ليس في طبع المحتمل الرفعُ إلى القابل فيه بالطبع، ولا في طبع المحرق أن يصير إلى من يحتمل ذلك[9]. ومن أراد في الشاهد ذلك لا يتهيأ له دون العلم بالوجود والجمع بينهما، فعلى ذلك أمر ذلك الغائب. فيبطل الذي راموا إثباته ويصير هو بمعنى ما هم فيه[10]. والله الموفق.

مع ما إذا كان جميع تلك الأصول التي قالوها هي مواتًا[11] لا تدبير لهن، ويعملن بالطبع لا اختيار لهن لم يجز أن يكون فيما منها[12] وجود به[13] يجيء[14] عالمًا سميعًا بصيرًا قادرًا حيًا ميتًا، [وأن يكون] محتملاً لجهات / ذلك، خارجًا من احتمال ذلك؛ ثبت كون ذلك كله بالمكوِّن العليم[15]. ولا قوة إلا بالله. [٧٧ظ]

---

١ م - كان.

٢ أي الطبائع أو الأعراض.

٣ ك م: يدل. أي المعاني التي تدل على موجدها.

٤ م - الأمر.

٥ لعل المؤلف قصد الآتي: أحالوا إليه الأمر، إنه لا يكون على غير تلك الحال...

٦ ك م: يصلح.

٧ أي الحال التي تصلح عواقبها.

٨ ك م: بجعل.

٩ يعني إن الشيء الذي من طبعه الاحتراق لا يمكن تصور وجوده في هذا الشيء بالطبع؛ فكذلك الشيء المحرق لا يمكن تصور كونه محرقًا بالطبع.

١٠ أي ما هم فيه من مخالفة السمع والعقل.

١١ ك م: موات.

١٢ ك م: منه. ومنها، أي من الأصول.

١٣ كالإنسان مثلاً.

١٤ م: يجيى.

١٥ أي لم يجز أن يكون محتملاً للعوامل التي ادعاها الخصوم ومكوَّنًا من هذه العوامل والأصول.

مسألة

[أقاويل السمنية وبيان فسادها] [1]

وقالت السمنية [2] من الدهرية، مع موافقتهم في حدوث الأشياء في الأزل: إن الأرض لا تزال تهوِي سِفْلاً بمن عليها. فسألهم عن ذلك النظام، فاحتجوا بثقلها، والثقيل لا يقاوم الهواء ولا يقوم في الجو. فعارضهم بسرعة انحدار الحجر بثقله إذا أُرسِل مع الريشة، ثم كانت الأرض منهما أثقل، وقد أدركاها [3]. ثم عارضهم بما رأوا الريح تحمل الشيء فتصعَد به في العلو دون الجوانب. «فما يدريكم لو كانت تحت الأرض فتحملها بقوتها؟ فكيف حكمتم بأن يهوِي [الشيء] دون أن يصعد ويرتفع، وقد رأيتم مثله؟» وقُطع الكلام على هذا.

وإذا كان ذا حاصلُ المناظرة فما أشبهها بالملاعبة. بل الأصل إذ كنا نعاين السماء منذ عاينّاها [4] على حالة واحدة، وعاينّا الأرض على ثقلها، وعلى ما كان كل جزء من أجزائها لو أرسِل من أعلى موضع يبلغه الوهم لكان يلحقها. دلّ أن الأرض إذ قرّت على حال وكذلك السماء، وهما في طبيعتهما بطبع الثقل، وأن لا قرار لهما في الهواء، ثبت أن قرارهما بقوىّ حكيم، وأنه منشئهما على ما لا يدركه الأوهام ولا يبلغه العقول. وفي ذلك بطلان الدهر وفروعه.

مع ما كانت مناظرة هؤلاء عبثًا، إذ [5] طريقها البحث عن الأمور الخفية لتنجلى، وعن الوقوف على حدود الحكمة. وهم جعلوا العالم على ما عليه من الاختلاف والاتفاق واختلاف الجواهر والأعراض قائماتٍ [6] بالطباع مولَّداتٍ عن حركات / أشياء، أو مشوباتٍ بها لا تدبير [٧٨و] لها ولا علم ولا على حكمةٍ تَقْدِر، ويكون البشر أحد هؤلاء، فمحال أن يكون عندهم [7] علم

---

١ م: [أقاويل السمنية من الدهرية وبيان فسادها].

٢ نبيّ السمنية هو بوداسف ـ Bodisatva؛ كان على هذا المذهب أكثر أهل ما وراء النهر قبل الإسلام وفي القديم. والسُّمَنِيَّةِ منسوب إلى سمني. ويقوم مذهبهم على دفع الشيطان. وعلى هذا المذهب كان أكثر أهل ما وراء النهر قبل الإسلام. فهم أسخى أهل الأرض والأديان. انظر: الفهرست لابن النديم، ٤٠٨؛ والتبصير في الدين للإسفرايني، ٨٩.

٣ فالمفهوم من ذلك أن الأرض أثقل من الحجر والريشة، فكان ينبغي انحدارها بشكل أسرع منها.

٤ ك م: عاينها.

٥ م: أو.

٦ إن كلمة «قائماتٍ» مفعول ثان لفعل «جعلوا». فبناء على القواعد النحوية ينبغي أن تكون هذه الكلمة مذكرة مثل المفعول الأول، وهو كلمة «العالم»؛ فلعل المؤلف قد أتى بهذه الكلمة مؤنثة بناء على الكلمات المرتبطة بالمفعول الأول والتى هي في صيغة الجمع.

٧ أي عند الدهرية والسمنية.

أو حكمة، إلا أن يثبت لغير الذي منه العالم[١] تدبيرٌ. وفي خروج[٢] أعلى جواهر العالم عن طبع ما به العالم دليلُ كونِ ذلك أيضًا به[٣] على ما شاء إنشاءَ خلْقه. ولا قوة إلا بالله.

مسألة
[أقاويل السوفسطائية وبيان فسادها*]

{قال الشيخ رحمه الله:} قالت السوفسطائية: لما وجدنا الإنسان يعلم شيئًا ثم يَبطل، ويجد لذة ثم يزول، ويَهلِك هوامّ البر في البحر، والبحر في البر، ويُبصر الخفّاش بالليل ويُغشَى بالنهار ثبت أنْ لا يصحُّ علم، وإنما هو اعتقاد لا غير، وأنْ اختلف[٤] غيرُه.

فسأل ابن شبيب فقال: قولكم «لا علمَ»، بعلم قلتم فقد أثبتم، أو لا بعلم، لم يكن لكم الدعاء إليه مع ما علمتم أنكم قلتم بغير علم. إن قالوا[٥]: «بالعلم» أثبتوا[٦] العلم، وإن قالوا[٧] بالثاني أُلزِموا[٨] السَّكْتَ، وذا مجرى الباب.

{قال الشيخ رحمه الله:} ومناظرة من يقول بهذا كلام[٩] لا معنى له[١٠]، لأنه يحصل على أنه اعتقاد لا علمٌ، فكل شيء يقول عند المناظرة فهو ذلك. وإنما يناظَر مثلَ ذلك[١١] من ينفي الحقائق[١٢]، حتى يكون[١٣] يُردّ قوله محقَّقًا وكذلك بدعواه. وأما من يقول: ليس غيرُ الاعتقاد، فهو أيَّ شيء يقول فإنما هو ذلك؛ وإنما يقابَل بالضرب المؤلم والقطع. ويعتقد[١٤] ما يعتقده هو، فينكر عليه بضده أو بقوله: إني أعتقد إنكارك إقرارًا، حتى يدفعه الضرورة إلى الإقرار بما أنكره[١٥].

---

١ ك م + فيهم؛ أي على زعمهم؛ ولعل كلمة «فيهم» زيادة من قِبل الناسخ خطأً.

٢ ك ـ (عندهم علم أو حكمة إلا أن يثبت لغير الذي منه العالم تدبير؛ وفي خروج) صح هـ.

٣ يعني ذلك أن كون الإنسان (وهو أعلى جواهر العالم) خارجًا عن الطبع الذي فيه العالَم فهو دليل كافٍ على أن ظاهرة الإيجاد والخلق قد تحققت بالله تعالى.

٤ م + [عن اعتقاد].

٥ م: فإن قالوا.

٦ ك: أثبت.

٧ ك: قال.

٨ ك: ألزم.

٩ م: الكلام.

١٠ م: لها.

١١ ك ـ (ذلك) صح هـ؛ م ـ ذلك.

١٢ أي يقبل وجود الحقائق ويرد بعضها.

١٣ م ـ يكون.

١٤ أي هناك طريق، هو أن يعتقد المناظر في الظاهر ما يعتقده السوفسطائي من أنه لا يصح علم.

١٥ م: أنكر.

مع ما أنه اعتقاد لا غير، وفي ذلك إثبات الاعتقاد؛ فيبطل قوله بنفي العلم بإثباته الاعتقاد. والله الموفق. مع ما عارض[1] بأشياء ظهر له خلافه، ولو لم يكن علم ألبتة ليبطل[2] ما به / يدفع من [٧٨ظ] ظهور الخلاف. ولا قوة إلا بالله.

وسأل محمد بن شبيب نفسَه بما يرى [المرء] الشيءَ الواحد شيئين، وآخر يرى شيئًا واحدًا، فأيهما الحق؟ فزعم أن الأول حَسِبه كذلك لنظره يُبصره من جهته، يرى بكل عين غير الجهة التي يرى بالأخرى[3]؛ دليله أنه لو أُعْوِرَ لا يَرى[4].

{قال الفقيه رحمه الله:} والأصل في هذا ونحوه أن علم الحس يختلف باختلاف أحوال الحس. يعلم ذو الحاس[5] ما به من الآفة، فيعلم أن الآفة حجاب. فبالحاسة يَعلم خلافَ الحقيقة عند الآفة، وحقيقتَه عند[6] ارتفاعها. وذلك يكون في الوقت الذي وقعت عليه الحاسة: من لطافة أو بُعد أو ستر الجو بما يغشاه؛ ومرةً يكون في البصر. وعلى ذلك شأن كل حاسة. وذلك كله معلوم بالحواس، فلا نقيض[7] عليه. مع ما أنه على هذا القول[8] يبطل القول بالخلاف، وبه يَحتج[9] أو يثبت؛ فيَبطل قوله بنفي الحقيقة إذ ثبت الاختلاف. ولا قوة إلا بالله. ويَعلم الذي يُذكَر بالقرب منه[10] أو بالزيادة من الضوء ليعلم حقيقته؛ إن ضعف بصره عن إدراكه بالآفة ففي مثل هذه الأحوال يظهر. ولا قوة إلا بالله.

وجوابنا في صاحب الصفراء الذي يجد[11] العسل مُرًّا هذا، مع ما يعلم هو من نفسه الآفة فيما يجد به الطعم. ولا قوة إلا بالله. وقال ابن شبيب: أُختلف فيه. قال قوم: في العسل مرارة، فاذا اتصل بما[12] في ذائقه فيقوى [المرارة•] فيجده [مُرًّا•]. وقال قوم: إن في ذائق صاحب الصفراء مرارةَ المُرّة الصفراء، فلما اتصلت حلاوة / العسل بالمُرّة التي في الذائق وتحركت في [٧٩و] ذائقه وجد حسها كذلك.

---

١ أي السوفسطائي.

٢ م: بطل.

٣ ك م: بالآخر.

٤ أي إن أصبح المرء أعور في عينه الواحد لما استطاع رؤية الأشياء مزدوجة.

٥ م: الحواس.

٦ ك م: ممتد؛ م هـ: هكذا في الأصل، ويصح أن تصحح بـ «يمكن».

٧ فالنون والياء والضاد غير منقطة في نسخة «ك».

٨ أي فأمام تلك الشروح والأدلة قد بطل هنا ادعاء السوفسطائي القائل بأن الأشياء والأحداث تُدرَك بإدراك متعدد.

٩ أي السوفسطائي.

١٠ أي من الشيء الذي يريد أن يبصره.

١١ ك: الذين يجدون.

١٢ ك: ما.

{قال الشيخ رحمه الله:} والأصل في هذا أن الإنسان إذ[1] اشتمل على حدود وجهات، فكل جهة منه تقابل جهة من المدرَك، لا يدرِك بتلك الجهة غير الجهة التي قابلته. فإذا اعترضت الآفة في جهته التي بها يدرك مقابلها أو غَشِي مقابلها شيء ستره[2] فيَذهب مقدارُ ذلك من الجهة ومقابلها، فيكون كالإدراك بغير الجهة التي هي لذلك النوع من الإدراك. فتكون[3] الأحوال ثلاثة: تقليب[4] الجهة لا يدرك به[5] شيئًا ألبتة، وتقريرُها مع ارتفاع السواتر كلها فيدرك به حقيقة المدرَك، أو الاختلاطُ؛ فعلى تفاوت ذلك يتفاوت الدَرك. وكل ذلك حق في[6] الحس معلوم بالحس؛ فلم يَرد في علم الحس اختلاف ألبتة في الحقيقة. **ولا قوة إلا بالله.**

ثم تكلّفُ نوع ما كلّم النَّظام السُّمَنية مما لا يُجدِي نفعًا. فزعم أن الحيتانَ كان الغلبة في طبائعها الرطوبة والبرودة، فإذا صارت إلى الجِدِّ[7]، والغالب عليه الحرارة واليبوسة، غلبتا على الرطوبة والنُّدُوَّة فأهلكتا[8] [الحيتان]. وكذلك كل متضادَّين من الطبائع إذا غلب واحد ضده أهلكه. وكذلك أمر الطائر في السماء وكلب الماء، فإنه أشد اعتدالاً من الحوت، يعيش في الماء والبر. والخفاش فإن بصره مُستَرِقَة ليست بالقوية، يُذهبه ضوء الشمس، نحو ما يغشى الرجلَ إذا نظر إلى عين الشمس، فإذا غابت الشمس ذهب ما أضعف بصره فأبصر، فإذا اشتدت الظلمة لا يبصر. وأما الأسد فهو قويّ البصر، يبصر بالنهار أكثر[9] ما يبصر غيره، وكذلك المانع له بالليل أقل مما يمنع غيره.

[٧٩ظ] {قال / أبو منصور رحمه الله:} وذلك كله[10] عبث. بل القول إنه كذلك خُلِق، وبهذا الطبع جُبِل: بعض الجواهر يطير في السماء، وآخر يسبح في الماء، والثالث يمشي على وجه الأرض. فتكلّف الاعتلالِ لمثل هذا تحكّم على رب العالمين، واعتلال بما لم يؤذَن له ولا له به دَرك. وليس ذلك من نوع ما ضمن الشرع فيه من تحقيق الأعيان. **ولا قوة إلا بالله.**

---

١ ك م: إذا.
٢ ك: سترة.
٣ ك م: فيكون.
٤ م: بقلب.
٥ ك م: منه.
٦ م - في.
٧ وردت الكلمة في «م» في صورة «الجدب»؛ فلعل محقق نسخة «م» لم يصب فيها لأن «الجِدّ» يعني شاطئ النهر وضفته، وهو هنا بمعنى ساحل البحر.
٨ ك: فأهلكاه؛ م: فأهلكا.
٩ م: وأكثر.
١٠ ك: كل.

ثم عارض نفسه بما يرى النائم فيخرج على [ضد] ما يرى، فلعل أمر اليقظان على هذا، أو ما يَعلم ذا مِن ذا[1]. فزعم أن الذي يفرّق بين الأمرين أنه يرى ما لا يصح في العقل في حال النوم، نحو أن يرى نفسه ميتًا ـ والميت لا يعلم ـ أو يرى رأسه مُلقىً في حِجْره ومثلَه لا يحتمل رؤيةُ اليقظان.

فإن قيل: كيف يتوهم النائم المحال، وهو لا يَثبت في الوهم؟

قيل: عند ما يرى نفسه في المنام لا يعتقدها حية ميتة[2]، وذلك هو المحال[3]؛ وكذلك إذا رأى رأسه ملقى لا يتوهمه في مكانين.

وزعم أن العلم بصحة ما في اليقظة وفساد ما في النوم اكتساب، دليله ما ذكرت. قال: وقد يرى في المنام ما يصحّ؛ ذلك إنما [يكون] بمَلَك يُريه أو بما ذلك في الإصحاء[4]، أو بعض ذلك.

{قال الفقيه رحمه الله: } والأصل في هذا ما في الأول؛ إن النائم ذو آفة يعرفها[5] بما يعلم به يقظته، وذلك حق الحس. إنه يَرى في النوم مضطرًا، وفي اليقظة لا. وكذلك يبقى [فيه] ألم ما يُضرَب في حال اليقظة، ويَعرف لذة ما به يغتذى[6]. وليس بيننا وبين هؤلاء في هذه الأحوال مسألة، إنما بيننا إلزام حق اليقظة وتحقيقُه بضرورة بما ذكرنا. ثم تغيّر ذلك[7] إنما ذلك للآفات التي تعترض.

[٨٠و] وجملته / أن الطبيعة أو النجوم أو الأغذية لا يُحتمل أن تولّد ذلك، ولا فيها ما يوجب ذلك، وأن لكل شيء من ذلك مضرّة ومنفعة. وما به الغلبة والاعتدال فلا يحتمل[8] وجود مثله بالطبع ولا بالنجم، من حيث خروج ذلك على ما فيه من الحكمة والإتقان؛ وما يوجبه الطبع لا يحتمل ذلك. وقد مرّ بيان ذلك. والله الموفق.

---

١ أي لا يقدر أن يميّز بين الحق والباطل.

٢ ك: حيا ميتا.

٣ ك: المخال.

٤ الإصحاء من الصحو، ويعني الصحو حال اليقظة أو ذهاب السكر، كما يعني التنبيه والتذكير عن الغفلة.

٥ ك: يعرفه.

٦ الياء والغين والذال بدون نقط في نسخة «ك».

٧ أي تغير إدراكات الحواس.

٨ ك: ويحتمل.

مسألة
فى صفة أقاويل الثنوية

[أقاويل المنانية وبيان فسادها][1]

{قال الشيخ رحمه الله:} زعمت المنانية[2] أن الأشياء [كائنة] على ما عليه من امتزاج النوروالظلمة. وكانا متباينين: النور في العلوّ لا يتناهي في أربع جهات شمال وجنوب وصبا ودَبور، والظلمة في السُّفل كذلك، ولها من جهة الالتقاء تناه. فبغت[3] الظلمة على النور فامتزجا، فكان العالم من امتزاجهما على قدر الامتزاج. ولكل واحد منهما خمسة أجناس: حمرة وبياض وصفرة وسواد وخضرة. فكل شيء مما جاء من هذا الجنس من جوهر النور فهو خير، وما كان من جوهر الظلمة فهو شر. وكذلك لكل واحد منهما حواسٌ خمس: سمع وبصر وذائق وحاسة الشمّ واللمس. فما أدرك جوهر النور بها فهو خير، وما أدرك جوهر الظلمة فهو شر. وللنور روح وللظلمة روح. وروح الظلمة يسمى هَمامة، وهي حيّة، فغلب العالَمَ ليحبس النور فيها. والنور ليس بحساس، وما كان منه يكون بالطبع ويكون خيرًا كله؛ والهمامة[4] حساسة. وسيصير كل واحد منهما إلى حيزه[5]. ثم وُجد أعلى الأشياء أصفاها، وأسفلُها أكدرَها؛ ومن طبعهما الخفّة والثِقل./ وأمرهما على التنافر، إذ الخفيف يعلو صُعُدًا [٨٠ظ] والثقيل ينحدر سِفلاً، فيمرّ الدهر. إذ كانا كذلك يتخلصان من وجه التناهي كما امتزجا.

{قال الشيخ رحمه الله:} ومن تأمل القول وجده كله متناقضًا، من غير أن يحتاج إلى تكلف الدلالة على إبطال القول سوى تفسيره.

أول شيء به أنه أزال[6] النهاية من الوجوه وأثبتها من وجه، فجعل المتناهي غير المتناهي؛ إذ النهاية حد، والحد قصرٌ عما هو أعظم منه، وذلك تدبير غيره فيه، وهو دليل حدث جانب منه؛ وذلك جزء، وبعيد كون كلية الأجزاء المتناهية غير متناهية[7]، لأن ذلك المعنى يتمكن في كل جزء منها [و] يتصل. على أن كل واحد منهما في الوجوه التي لا تتناهي إما أن يكون الآخر فيها فيبطل قوله «امتزجا من جانب»، بل كانا ممتزجين[8] إلا من جانب ثم امتزجا [فيه أيضًا]،

---

١ م: [أولاً، أقاويل المنانية وبيان فسادها]. .

٢ لقد سبق التعريف بهم ص ١٨٧ .

٣ م: قبعت.

٤ م: والهامة.

٥ ك: حيرة.

٦ م: أزاك.

٧ ك: متناه.

٨ م- ممتزجين.

وإن لم يكن زال كل واحد منهما عن الأوجه الأربعة التي هي للآخر، فصار من تلك الوجوه متناهيًا. والله الموفق.

ثم إن كان من طبع السفليّ التسفّل والعلويّ العُلوّ ـ وذلك معنى التنافر وإليه مرجع العاقبة ـ فكيف صار السفلي يذهب صُعُدًا، وذلك طبع العالي الصافي، وهو معنى الخير؛ فقد صار من السفلي الأمران جميعًا، فبطل المعنى الذي له لزم القول باثنين. ثم من [طبع] العلوي النّفار إلى العلوّ[١]، ولم يقم بوفاء ذلك ولا امتنع به عما كان بجوهر[٢] ينحدر حتى ارتفع عليه، وخُلق العالم بحبسه؛ [فـ]كيف يطمعون أن يتخلص من يدى الهامة؟ وهي مع ذلك حساسة فعّالة، بالحيل أوثقته / وقيدته وحبسته، وليست له قوة يتخلص [بها*]، وبطبعه لم يمتنع عند التخلية[٣]؛ فكيف يتخلص بعد الوثاق؟ إلا أن يقول: تُخَلّي الهامة سبيله، فيجعلها فاعلة[٤] الخير. [٨١و]

وبعد، فإن جوهر الظلمة إن كان هو رَأَى النور وهو الذي آنس[٥] النورَ ليحبسه فهو الموصوف بالعلم والرؤية لا[٦] الذي لم يره ليتحصن منه ولم يعلم ما به يتخلص من قهره. فإذًا العلم والرؤية والقدرة[٧] والغنى والشرف كله في جوهر الظلمة، والقهر والجهل والعجز والذل والهوان في جوهر النور. فإن كان ذا كله خيرًا والأول كله شرًا فما أبصركم بالخير والشر.

وكذلك عندكم إن النور فعله طباع والهامة فعلها اختيار، والعالم أنشأته[٨] الهامة، بطل القول باثنين؛ بل العالم كله فعل الواحد، لكنه مزج أجزاءه بأجزاء الآخر. ولو كان الآخرُ بما يُفعل به وفيه يصير آخرَ[٩] لتحصيل القول بالاثنين لكان كل ذي[١٠] طبع هو مَن به وفيه العالم، فيصير القول بها لا يُحصى عدده.

ثم إذ كانت الظلمة هي التي بغت على النور ثم يتخلص[١١] منها[١٢]، فأما أن يكون

---

١ ك م: العلوى.
٢ أي الظلمة.
٣ أي عندما كان خاليًا عنها.
٤ ك: فاعل.
٥ ك: آنسنا؛ م: أيس. وآنس يعني أبصر وعلم.
٦ ك: إلا.
٧ م: والمقدرة.
٨ ك م: أنشأه.
٩ يعني هذا الآخر الذي هو عبارة عن النور إن أصبح عنصرًا ثانيًا وفي وضع إله آخر في كونه سببًا ومكانًا للفعل وبالأخص لخلق العالم.
١٠ ك: أو ذي.
١١ م: تخلص.
١٢ ك: منه.

التخلص منها[1] بالجوهر فذلك[2] محال، لأنه لم يمتنع منها به. مع ما يجب[3] تخلص أجزائه من حبس الهامة، وليس فيما علاه موضع يسير إليه ما انتزع منها؛ إذ غير هذا الجانب غير متناه، وهو بالتخلص[4] يرجع إلى ما لا نهاية، فلا يجد لنفسه موضع قرار. فلا معنى للتخلص إلا أن تكون[5] الظلمة تدفعه عن نفسها[6]، فيكون دفعه[7] خيرًا، إذ كان حبسه شرًا. مع ما إذا دَفعت[8] أجزاءه، وما علا ليس إلا أجزاؤه، فهو يدخل بعضه [بعضًا]، / وذلك[9] نهاية. لكنه [٨١ظ] كانت[10] تحبسه[11] في جوهره ثم قهرت[12] كلية النور فجعلته[13] سجنًا لنفسها[14] تحبس[15] فيه عدوها[16]، فيصير عدوها[17] بجوهره[18] حبيسًا لنفسه.

وبعد، فإن الظلمة ليس لها في غير وجه الامتزاج حد، فهو إلى ما ذا يصير بالتخلص؟ فهو يبيّن أن لا معنى للتخلص. ولا قوة إلا بالله.

{قال الشيخ رحمه الله:} ثم العجب من قولهم: إن الخير كله في العالم من جوهر النور؛ فمن أين يكون منه الخير وهو المقهور المحبوس؟ والفعل كله من الآخر ليحبسه به، فليس من النور غير البقاء في سجن الآخر ووثاقه، فمن [أين] يجيئ[19] منه خير؟ إلا أن يرى ذلك من سائر الأجزاء التي لم تبغ عليه، فيلقى أجزاءه في حبسِ [أجزاء] آخرَ، وذلك هو الشر؛ وأنى لمَلَك الخير[20]، وهو كله في الخلاص، وهو غير ممنوع.

ثم التناقض أنهم جعلوا التباين بالجوهر، فمحال امتزاجها وهما بالجوهر متباينان[21] وذلك قائم بحاله؛ إذ هم لا[22] يرون الامتزاج غيرًا. على أنه يقال لهم: الامتزاج أليس كان[23]

---

١ ك م: منه.
٢ ك م: وذلك.
٣ ك م: يوجب.
٤ م: بالتخليص.
٥ ك م: يكون.
٦ ك: عن نفسه.
٧ أي دفع النور.
٨ ك م: دفع.
٩ م: ولذلك.
١٠ ك م: كان.
١١ م: يحبسه.
١٢ ك م: قهر.
١٣ ك م: فجعله.
١٤ ك م: لنفسه.
١٥ م: يحبس.
١٦ ك م: عدوه.
١٧ ك م: عدوه.
١٨ ك: بجوهر.
١٩ م: يجئ.
٢٠ أي فالنور الذي وصل في هذا الوضع إلى حالة مَلَك الخير عند المنانية، فما وضعه تجاه الظلمة؟
٢١ ك م: متباينين.
٢٢ م - لا.
٢٣ ك: كل؛ م - كل.

بعد أن لم يكن؟ لا بد من «بلى». قيل: أكان هو النور أو الظلمةَ أو غيرهما؟ فإن قال بالأولين أحال، لأنه أثبت الامتزاج والتباين لنفسه؛ ولو جاز ذلك لجاز وجودهما معًا، وهو بيّن. **ولا قوة إلا بالله.**

ثم إثباتهم الحد من حيث الالتقاء، إما أن كانا متماسين في الأزل أو [غير*] متماسين[1]؛ فإن كانا متماسين[2] قال[3]: إن تماسّا حَدَثًا؛ فحدَثُ الجزء يوجب [حدَثَ] الكل بحق الاستدلال بالشاهد على الغائب. وإن كانا [غير] متماسين فلا بد من أن يزداد أحدهما حتى يمتزج بالآخر أو يجيد من الآخر حتى يدخل في نفسه؛ وأيها كان / ففيه زيادة لم يكن، أو قطع وإدخال في [٨٢و] جوهر، فيبطل القول بأنه غير متناه؛ لأنه إذا لم يكن لأجزائه تناه لم يكن للآخر فيه تداخل ليمتزج به؛ ثبت أنه متناه إذا احتمل الامتزاج. مع البعد أن تبغى[4] الظلمة مع كثافتها على النور مع رقته فتقتطعَ[5] منه[6]؛ إذ كله[7] ممتلئ بما يلطف من الأشياء لا يتمكن فيه ما يكثُف. ولو كان ذلك من النور فقد اكتسب الشر وألقى نفسه في الحبس مع ثبات الكثيف[8] جوهرًا واحدًا. وإنما يجد[9] اللطيف[10] المنفذَ في الكثيف إذا كان من جواهر مختلفة يبقى بينها الفَرْجُ، وأما الذي سبيله ما ذكر فلا. **ولا قوة إلا بالله.**

وإن سبق ما[11] حدث من الامتزاج بعد أن لم يكن [كونٌ] فإما أن كان بأحدهما أو بهما، وفيه احتمال الحدوث، فمثله الكل؛ أو ليس بهما، ففي ذلك تثبيت ثالثٍ؛ أو لأنفسهما كان، فلزم نفي التباين؛ أو تبغى[12] الظلمة بنفسها فلم يكن ذلك الوقت بأولى مما قبله. وإذا لم يحدث في الجزئين اللذين لم يمتزجا شيء، وقد وجد[13]، لِمَ لا كان كذلك في الكل[14]؟ مع ما لا يخلو[15] من الافتراق؛ إذ[16] [طريق] الامتزاج أن يكون بالطبع، والطبائع لا تنقلب،

---

١ ك ـ (متماسين) صح هـ.
٢ ك م: متباينين.
٣ فالعبارات الواردة هنا في نص الكتاب تدل على أن الماتريدي ينقل عن كتاب مؤلف آخر. وسنراه بعد سطور قليلة يستعمل العبارات نفسها في النص.
٤ م: تبقى.
٥ م: فيقتطع.
٦ ك م: منها.
٧ ك م: كل.
٨ م: الكيف.
٩ ك م: يجد.
١٠ ك م: اللطف.
١١ ك م: وإن سبقت بها.
١٢ م: تبقى.
١٣ أي قد وقع الامتزاج.
١٤ أي وإذا لم يحدث شيء جديد في الجزئين للنور والظلمة الذين لم يمتزجا، وقد وُجد في الأجزاء التي امتزجت، فلما ذا لم تمتزج إذن أجزاء النور والظلمة كلها؟.
١٥ أي النور.
١٦ ك: اذا.

فيجب[١] أن يكون أبدًا كذلك. وأطنب في نوع الطبائع، لكنه روى أن الظلمة فعّالة باختيار؛ فالقول[٢] في الطباع على ذلك فاسد. وأخبر[٣] عنهم تحرّك الظلمة إلى أن بغت[٤] [على] [النور*]، فأدخل عليهم[٥]، إن قالوا «أبدًا»[٦]، ما مرّ في كلام الدهر[٧]، وإن قالوا بالابتداء لزم الحدث. **والله الموفق.**

ثم تمام الجهل في قولهم: يتخلصان بما كان من طبع الثقيل الانحدارُ وطبعِ الخفيف الارتفاع. ثم في الابتداء ـ مع هذا الطبع ـ قد امتزجا. فلولا أن كل واحد منهما على طبع الآخر في / الثقل والخفة ما احتمل الامتزاج، وإذا احتمل دلّ أن الطبعين كانا في كل واحد. [٨٢ظ] **ولا قوة إلا بالله.**

وإذا احتمل الواحد الأمرين احتمل الخير والشر فيبطل الثاني. **ولا قوة إلا بالله.**

على أن اللازم، إذ جعلوهما متضادين في الطبيعة، أن يجعلوا أحدَهما شأنُه الامتزاجُ والآخرَ البينونةُ، وقد غلب أحدَهما[٨] أن يكون [الأمر] على ذلك. ثم من قولهم: إنهما إذا تفرقا لا يمتزجان من بعد. فما أدراهم[٩] هذا[١٠]؟ ووجدنا باليقين لم يُؤْنَس[١١] الاجتماع، فكيف وجود تفرّق بجهد؟[١٢] وما يدريهم أنهما[١٣] أبدًا على تفرّق واجتماع؟ وكذلك في الأزل؛ فيبطل القول بالنور والظلمة.

وبعد، فإن حكمهم هذا عجيب؛ لأنهم لا يخبرون عن أحوال كانت ويكون على[١٤] ما عندهم من جوهر هذين، ولم يكن لهما علم من قبل بالامتزاج، ولا علم بكيفية الفراق. **والله الموفق.**

ثم يُطالَب على كل فصل مما قالوا من قطع النهاية[١٥] وما قالوا من ابتداء العالم، دون أن

---

١ ك: فيجيء.
٢ ك هـ: (قاصر القول) خ.
٣ ك: واخبر.
٤ ك: بغى؛ م: لقيت.
٥ م: فدخلت عليه.
٦ يلاحظ أن الماتريدي قد يستعمل أحيانًا كلمة «الأبد» بالتوسع لمعنى القدم والأزل؛ فلعل الكلمة هنا قد استعملت في المعنيين المذكورين.
٧ يعني ألزمهم إن قالوا بالقدم بما مرّ في كلام الدهر.
٨ أي حكم عليه وأجبره.
٩ ك: أدريهم.
١٠ م ـ هذا.
١١ أي لم يُعايَن.
١٢ أي فكيف يتحقق التفرّق الاضطراري لأجزاء غير ملائمة للامتزاج؟
١٣ ك م: أنهم.
١٤ م ـ على.
١٥ أي نفي نهاية العالم، وجعله غير متناه.

يكون عالَمٌ على أثر عالَم بلا نهاية، وذلك[1] يكون بالدليل، وكذلك الامتزاج والانفصال، ليعلموا تعنّتهم. ويقال: لمْ تُعاينوا[2] شيئًا غير[3] ممتزج من خير وشر، ولم يرد لكم خبر[4] يحتمل الصدق. فإن قالوا[5]: علمنا بالأدلة أن شأن الأشياء التفرق، وكل شيء يرجع إلى أصل جوهره. {قال الشيخ رحمه الله:} يقال: بل شأنهم الاجتماع، فمنتهى كل على أصل جوهره، وإذا كان وقع هذا [فـ]قد اجتمع، فاجعل ذلك أبدًا كذلك. ويقال: إذ التفرق تبدّدٌ، والاجتماع تأكد وقوة[6] لم لا كان شأنهم الاجتماع. ولا قوة إلا بالله. ولو جاز تثبيت ما لا شاهد له في الشاهد، مع كونه من جوهره[7]، لجاز القول بفعل الحواس على [ضدّ] المعروف، أو الدّركِ/ بأضداد ما به الدّرك. [٨٣و]

وعُورضوا بقولهم «لا يكون من النور غير الخير ولا من الظلمة غير الشر»: فإذا قَتل رجل ثم أقرّ، فإن كان المُقِرّ هو الذي قَتل، وهو صِدق، فقد عمل به الخير بعد الشر. وإن كان المُقِرّ هو الذي لم يَقتل، فهو كذب، وهو شر، [فـ]قد كان منه الخير، وهو تَرْك القتل. وكذلك من قولهم: إن كل حاسة لا تدرك ما تدركه[8] الأخرى. ثم فيما سمع قال: سمعت، أو فيما رأى قال: رأيت، وما قال: به رأيت وسمعت، غيرَ الذي به سمع ورأى. وذلك جواب [ادعاء الإدراك] بما لا يدرِك[9].

وسئل عن سواد الظلمة إذا زيد على سواد النور، هل[10] زاد في السواد شيئًا؟ فإن قالوا: لا، صيّروا ما كثر هو الذي لم يكثر. فإن قالوا: ازداد، قيل: أهو النور أو الظلمة أو غيرهما؟ فإن قال بالأولَين فازداد النور أو الظلمة، وذلك بعيد؛ إذ يزداد كل واحد منهما بالجوهر الآخر. وإن قال: غيرُهما، أثبت للأمرين غيرًا.

ثم ما يدريهم أن ليس في النور أو الظلمة زيادة على تلك الأجناس الخمسة، وهم لا يعلمون بجميع أجزاء الجنسين[11] بما لا نهاية لكل واحد. فإن ادّعى الاستدلال بالشاهد على الغائب أبطل قوله في التفرق[12] وارتفاع النهاية؛ لأنه لم يشهد ذلك. فإن قال: علمنا بالرسل،

---

١ ك: (كذلك) صح هـ؛ م: كذلك.
٢ ك م: لم يعاينوا.
٣ م – غير.
٤ ك: خير.
٥ ك م: قال.
٦ م: وقوعه.
٧ أي بشرط أن تكون خاصيته من جوهره وطبعه.
٨ ك: لا يدرك ما يدركه.
٩ ك م: لم يدرك.
١٠ ك م: وهل.
١١ أي النور والظلمة.
١٢ م: بالتفرق.

قيل: إذ كان الرسل من أجزاء النور، والظلمةُ مانعةٌ، فما يدريكم أن تكون[1] الظلمة منعت وسترت أخبارًا[2] فيها[3] غير الخمس فلم يُعْلم. وإن زعم في الأول[4] أنه يدرك بكل حاسة ما يدرك بغيرها فبطل قولهم «خمس حواس» وحصل على الواحد. ثم موجودٌ / العجز مع السمع[5]، وكذلك سائر ذلك، فثبت به الاختلاف. [٨٣ظ]

ثم عورض بحواس الظلمة، إنها إذ[6] أدركت ما أدرك حواس النور، وكل شيء على ما هو عليه، كيف صار أحد[7] الإدراكين خيرًا والآخر شرًا؟ ثم عارض بالعفو عن الدّم[8] إنه فعل مَن؟ فإن قال: فِعْل النور، فقد[9] نفع عدوَّه، وذلك شر؛ وإن كان[10] من الظلمة فقد عفا[11]، فهو خير. والأصل أنا نجد في الشاهد جاهلاً يعلم ومخطئًا يندم وقائلاً يرجع عن قوله. فأما إن كان الثاني هو الأولَ فيثبت الفعلان المتضادان عن واحد، و[12] [إن كان] غيرَه فيثبت[13] كذب الخبر[14] بالوجوه الثلاثة. وبالله التوفيق.

[أقاويل الديصانية وبيان فسادها][15]

{قال الشيخ رحمه الله:} وقول الديصانية[16] مثل قول المنانية في الأصل، لكنهم قالوا: النور بياض كله، والظلمة سواد كلها. والنور حيّ، هو الذي مازج الظلمة وهي ميتة، لِما[17] وجد من خشونتها[18] في الجهة التي تلقاه، فأراد الممازجة ليدبر تدبيرًا يُلَيِّن. وقد يخشُن الليّن كما

---

١ ك م: أن يكون.
٢ م: أغيارا.
٣ ك م: فيها.
٤ أي النور.
٥ أي في عالم الشهادة.
٦ ك م: إذا.
٧ ك - (أحد) صح هـ.
٨ م: الذم.
٩ م: فهو.
١٠ ك م: كانت.
١١ أي الفعل الصادر عن الظلمة.
١٢ ك م: ومن.
١٣ م: فثبت.
١٤ م: الخير.
١٥ م: [ثانيًا: أقاويل الديصانية وبيان فسادها].
١٦ هي فرقة سميت باسم صاحبها ديصان. وديصان في الأصل اسم نهر ولد عليه منشئ الفرقة. وهو قبل ماني صاحب المانوية، ومذهبها قريب بعضها من بعض. فقد ذهبت فرقة الديصانية إلى إثبات أصلين، وهما: النور والظلام. فزعمت أن النور حي عالم قادر حساس دراك، والظلام ميت جاهل عاجز جماد موات. فمن النور تكون الحركة والحياة، والشر لا فعل له ولا تمييز، فيقع منه طباعًا وخوفًا. راجع فيها بالتفصيل: **المغني** للقاضي عبدالجبار، ٥/١٦-١٧؛ و**تبصرة الأدلة** للنسفي، ١/١٠٠؛ و**الملل والنحل** للشهرستاني، ٢٧١-٢٧٣؛ و**كشاف اصطلاحات الفنون** للتهانوي، ١/١٧٩.
١٧ ك: ما.
١٨ ك: من خشونته.

يخشن الحديد عن المنشار إذا [لزم] نقل بعضه[1] عن بعض بالمبْرد[2]، فإذا ذهب الشق واستوت أجزاؤه لانَ.

وقال بعضهم: لا، بل تأذّى بها، فدفعها عن نفسه، فمازجها، كمن يُبلىَ بالوَحَل، إنه إذا تكلف الخروج يزداد فيه ولوجًا. والحركة تكون من النور، والسكون من ضده، إذ هما متضادان. فأوجبوا أصلين: نورًا وظلمة، وفرعين: حركة النور وحسّه، وسكون الظلمة وعدم الحس، من غير أن يثبتوا[3] شيئًا سوى النور والظلمة.

[٨٤و] {قال الفقيه رحمه الله:} ذكرنا أقاويلهم لتعلموا / مقت الله ممن[4] آثر عداوته، وعدل عن طاعته، ولم يتفكر في خلقه بفكر خاضع له مستغيث به ليوفقه لدينه ويفتح عليه باب الحق، لكن مال إلى الدنيا ركونًا إليها ورغبة في شهوات نفسه، فوَكَلَه[5] إلى نفسه، ولم يعصمه من عدوه؛ إذ لم يتضرع إليه، ولا رغب في غير الذي مال إليه. وبالله نستعين.

والأصل أن الله عز وجل يجعل هلاك عبده بالذي به يدّعي جحوده ويعدل عن طاعته خوفًا عن أمر يلزمه، بأن يُهلكه بلزومه فيما طمع الخلوص عنه. فهؤلاء لظنهم أن الذي يكون منه الخير لا يُحتمل كون الشر منه صاروا إلى القول باثنين وبجعلِ أصلِ كلٍ غير الذي هو أصل الآخر، ثم صيّروا الذي هو أصل الخير عندهم هو النهايةَ في الشر، والذي هو أصل الشر عندهم هو النهايةَ في الخير؛ لأن هؤلاء صيّروا النور جاهلاً بعواقب ما إليه يصير، حتى كان على أحد القولين أراد دفع أذاه فبقي فيه، لا يعلم أنه لا يقدر عليه ولا أنه يبقى في غاية ما رام دفعَه؛ ولا قدر على التخلص إذ بُلي به. والأول صار إليه[6] ليُليّن خشونته ويدفع أذاه جهلاً منه أنه لا يقدر عليه، وعجزًا أن يتخلص عنه. وكذلك على قول المانى إن الظلمة هي التي بغت على النور وألقته في حبسها وأوثقته بوثاقها[7]، حتى جهل مأتاها[8] وعجز عن النجاة. وبدء[9] كل خير، ونهاية العلم، والإحاطة بكل خير، والبلوغ إليه إنما هو بالقدرة عليه؛ فأزالوا الأمرين[10] جميعًا عن النور، وحققو[هما] للظلمة، فصاروا إلى نقض جميع ما بنوا [بقولهم]:

---

١ ك م: بعض.

٢ أي إذا لزم أن يسوّى بين شقوق الحديد بالمبرد.

٣ م: أن يبيّنوا.

٤ ك هـ: من.

٥ ك م: فوكل.

٦ أي صار النور إلى الظلمة على رأي الديصانية.

٧ ك: بوثاقه.

٨ ك م: مأتاه.

٩ ك م: وبدوء.

١٠ أي الخير والشر.

[٨٤ظ] إن الخير / كله لكل [من] ذلك، فصيّروا [النور*] خارجًا عن أعظم الخير، والآخر عن أعظم الشر، ثم حققوا الأمرين لواحد، وله قالوا بالاثنين. ليُعلَمْ هلاكُ كل فريق بالذي به ظن النجاة. **وبالله التوفيق.**

مع ما لو كان لذينك الوجهين[١] يجب القول بالاثنين ليجب القول بالأربع نحو الطبائع، إذ هي متضادة، كلٌّ يضر الكل. ولو كان بهذا القول[٢] بالأربع ليجب القول بالستّ، بما لا يخلو شيء قائم عن جهات ست؛ وذلك يوجب القول بالسابع، لِما كان حامل تلك الجهات لا يوصف بجهةٍ سابَقَها؛ أو بالخمس بما كان الذي فيه اجتماع تلك الطبائع هو الخامسَ، [وهو] لا يوصف بحرّ ولا برْد. ولو كان كما تقول الثنوية ليجب القول بالثالث، لما كانا ولم يكن العالم ولا خيرٌ ولا شرٌّ. ومحال كون متباينٍ بنفسه ممتزجًا بنفسه، [وهو] لا يوجب الاجتماع والتناقض[٣]؛ ثبت كون ذلك بغيرهما، وبه كان كل خير وشر. فيبطل قولهم من حيث راموا إثباته.

ثم القول بالواحد لا يضطرّ صاحبَه إلى القول بآخر بوجه. وأصل ذلك أن هؤلاء قوم لم تبلغ عقولهم المبلغ الذي تدرك[٤] به حكمة الربوبية في الأشياء، وظنوا أن يكون الرب على صفتهم من الحاجات والشهوات واحتمال الآفات وشوائب العاهات، فقدّروا فعله[٥] بالذي علموا الحكمة بأفعال أنفسهم. ولو تأملوا ما هم فيه من الضرورات السواتر المانعة عن الإحاطة بالأشياء، ثم بمصالح أنفسهم التي في ذلك جُلّ كدّهم، وجهدوا لعلموا أن الجهل هو الذي سدّهم عن إدراك الحكمة في ذلك[٦]. وأحق الناس بهذا هم؛ إذ زعموا أن / العالم إنما [٨٥و] هو امتزاج النور والظلمة، فما من جزء من أجزاء النور إلا هو مشوب بجزء من أجزاء الظلمة، والظلمة هي الساترة ثم هي القاهرة للنور. فما من خير يرجى بدؤه منه إلا والظلمة تقهره وتستره عن التجلي[٧] لأهل المذهب. فأنى لهم والعلم والوقوفَ على طريق الحكمة حتى يدّعون في الآخر دعوى شر[٨]؟

والعجب أن نورهم ـ مع قيامه بنفسه وصفائه عن شوائب الظلمة ـ لم يعلم [ما*]عليه في[٩] الامتزاج من الضنك والضيق ومن الجهل والعجز، ثم يُرجىَ بجزء منه عند خروجه عن

---

١ أي الخير والشر.
٢ ك: لقول؛ م: يقول.
٣ أي الافتراق.
٤ م: يدرك.
٥ م: أفعاله.
٦ م: في ذك.
٧ ك ـ (القاهرة للنور، فما من خير يرجى بدؤه منه إلا والظلمة تقهره وتستره عن) صح هـ.
٨ ك م: بشر.
٩ م ـ في.

جوهره و وقوعه في يدى عدوه أنه يطلقه على الحكمة التي لم يبلغها هو عند تمامه. وأحقّ من لايدّعى الحكمة ولا يناظر أهلَها ولا يشرع فيها الثنويُّ؛ لأنه يرجع إلى جوهرين عند نفسه: شر وخير، وكذا كل أحد عنده. وأما إن كان الشروع[1] فيها[2] بجوهر النور وكذلك من يكلمه فيها، فهما عندهم حكيمان لا يخفى عليهما شيء، لا معنى لتكليمهما[3]، وهما بأنفسهما [كـ]ذلك[4]؛ أو بجوهر[5] الظلمة، ومحال احتمالها الحكمة؛ أو [كان] أحدهما جوهرَ النور والآخر هي الظلمةَ، لا يحتمل ذا الجهل ولا الآخر العلم، فيكون التكلم عبثًا لا معنى له. **ولا قوة إلا بالله.**

{قال الشيخ رحمه الله:} ثم الأصل أن من يفعل فعلاً لا ينتفع هو به [أو يفعله] لهلاكه[6] وفنائه أنه عائب[7]. والله سبحانه لم يكن لينتفع بما ينشئه، لتعاليه عن الحاجات وغناه بنفسه عن غيره، فيبطل أن يكون فعله لينتفع به هو. ثم لو كان للهلاك لا غير لكان لا معنى لخلقه؛ فثبت أن خلق العالم وكونه[8] للعواقب. ثم خلَق خلائق لم يجعل عندها تمييزًا ولا إدراكًا لعواقب الأمر، ثبت / أنه خلقهم لا لأنفسهم. وخلق خلقًا يعرفون ذلك ويطلبون بجميع صنيعهم [٨٥ظ] نفع العواقب حتى من خرج فعله عن ذلك[9]. إذ هو محتاجُ كلٍّ غيرِ[10]، حكيمٌ في فعله، فلزمت محبتهم [إليه] لئلا يَضيع نِعَم المنشئ فيهم من العقول التي يدركون بها العواقب؛ ولأنهم لو تُركوا وتدبيرَهم لم يكونوا يرضون من أنفسهم التقلب فيما لا يؤثر[11] نفعًا ولا يعقب[12] حمدًا[13]، ومن تعاطى منهم مثله فهو سفيه جاهل. وإذا لزم ما ذكرنا لزم في الحكمة خلق الضار والنافع، وخلق الجوهر المحتمل للألم واللذة، وإنشاءُ الآلام والملاذّ؛ ليعلموا ما

---

١ ك م: الشرع.

٢ أي في الحكمة.

٣ م: لكليهما.

٤ يعني فالأشخاص الذين يحملون تلك الجواهر فهم في الوضع نفسه فيما يتعلق بتلك الميزات.

٥ ك م: جوهر.

٦ أي هلاك شيء وفنائه بعد أن فعله بمدة.

٧ أي ذو عيب.

٨ م ـ وكونه. وكونه هنا يعني تكوينه.

٩ أي بغير علم به وقصد منه.

١٠ أي كل موجود سوى الله تعالى محتاج إليه.

١١ أي لا يورث.

12 ك م: ولا يعقبه.

١٣ أي نفعًا عاجلاً وحمدًا عاجلاً.

ترغب[١] إليه الأنفس وما تهرب منه، فيحذرون ويرغبون بمثله فيما امتُحنوا به؛ وليعلموا النفع من الضرر الذي لولا ذلك لم يكن لخلقهم معنى، فخلقهم الله على ما خلق من الاختلاف لهذين[٢]. ثم بلطفه خلق كل جوهر محتملاً للنفع والضرر، يَحُلّ به لغيره[٣]، وأوصل منفعة كل جوهر بغيره من الجواهر التي فيها المضار، ليعلم الناظرون أن مدبر ذلك كله واحد، وأنه لو كان من مختلف لتدافع الخلق؛ لأن جوهر الخير إذ لا يجيىء منه غير الخير ومن جوهر الشر غير الشر، لكان صنعُ كل واحد منهما في بعض صنع الآخر، وإفساده بما[٤] يقوم مع مثله[٥]. فدلّ الاتساق وتعلّقُ منافع بعض ببعض على فساد هذا. على أنا إذا لم نقل بأن الكل لواحدٍ[٦] لم يحتمل القول منا لعدد؛ إذ لم يقدر واحد منهم[٧] على إفراد الذي منه بان[٨] [دليل] يدل عليه، ولا أعلم[٩] عليه علَمًا يدل عليه، لم يجب بمثله حق / المعرفة[١٠] به والعلم بحاله؛ فيفسد العلم جميعًا، لجهل الأصل الذي كل أنواع العلم وفروعه به. [٨٦و]

مع ما[١١] ينفع أحد الجوهرين [في جسم واحد و] يضر الآخرُ، وفي ذلك يلاقى الضار النافعَ، فيبطل به نفع ألبتة، لما معه المانع عنه. وفي وجود العالم وما فيه لكل منهم نفع هو الدليل الحق على أن مدبر ذلك كله واحد، لحبس كل ضار عن عمله من وجه ضرره باللطف ليصل[١٢] ما أراد من النفع[١٣] إلى من أراد نفعه. وهكذا هذه القصة فيمن أراد ضرره. **ولا قوة إلا بالله.**

١ ك م: يرغب.
٢ م + [السببين]. و«لهذين» يعني النفع والضرر.
٣ أي يوصل الجوهر النفع أو الضرر لغيره.
٤ ك م: ما.
٥ ك م + عالم.
٦ أي بأنّ خالق الخير والشر واحد.
٧ أي من الآلهة.
٨ م: باد؛ وفي نسخة «ك» غير منقوطة.
٩ من العلامة، أي لم يجعل له علَمًا.
١٠ ك: بالمعرفة.
١١ ك + ما.
١٢ ك: (ليقبل) صح هـ؛ م: لتقبل.
١٣ م + ليصل.
لقد رأينا أن الأستاذ / فتح الله خليف لم يكن دقيقًا حينما زاد كلمة «ليصل» بعد هذه العبارة، فقد أخذها من هامش الأصل، فقال إنها «جاءت على هامش النص»؛ فهي في الواقع تصحيح لكلمة «لتقبل» الواقعة في الجملة نفسها.

مع ما إنه معلوم أن العقول ليست تُرَكَّب للأكل والشرب، [لأن] ما لا عقل له في ذلك [أشد قوة من] ما له العقل، ولعظيم[1] محل قوم اتقوا الأكل والشرب في القلوب وهم الملائكة، فثبت أنها خلقت للعبرة[2] والنظر، لِما فيه المحامد والمكارم. وإذا كان كذلك لزم خلق مختلف الجواهر في الحكمة ليكون طريق[3] العبرة تامًا وحق النظر وافرًا. **ولا قوة إلا بالله.**

على أنه معلوم في الشاهد أن من يعلم[4] الأمرين جميعًا هو أتم، بل لا يقدر أحد على اتقاء ما يضره إذا لم يعلمه؛ فعلى ذلك خلق الأمرين في الحكمة أوجب وأتم من خلق أحدهما. مع ما في ذلك من دلالة غنى الفاعل وتمام قوته وعلمه بما يليق بكل شيء أن يكون عليه. **ولا قوة إلا بالله.**

ولو لم يكن لما عليه أهل التوحيد سوى أدلة صدق الدّعاة إليه والبراهين النيّرة معهم، وهم الرسل ـ مما لا يوجد شيء من ذلك لأحد من منكري الصانع الواحد ـ لكان ذلك كافيًا، فكيف وما من شيء إلا وهو / بجوهره يشهد بحدثه، وأنه حدثٌ لمحدِثٍ حكيم؛ لولا تعنت [٨٦ظ] الملحدين بما ادعوا من قدم الأعيان مما لا سبيل لهم في الرجوع إليه[5] إلا إلى تقليد من ليس معه دليل، أو جَعْلِ[6] سفهه ـ وهو عجزه عن الوقوف على كون شيء لا عن شيء ـ دليلاً له. ولا ريب أن كلاً منهم يعلم من نفسه جهلاً بأشياء ثم العلمَ بها، وعجزًا عن أشياء ثم قدرتَه عليها، وضرورةً إلى أشياء ثم غنى عنها. فحقُّ مَن هذا وصفه أن لا يثق برأيه ولا يتبع[7] ما يرى أنه من إشارة عقله.

مع ما لا يخلو أن من ردّ ذلك إلى الطبائع التي لا تعقل ما يولَد منها وبها، وكذلك النجوم، أو إلى عدد من الصانعين مما كان بدء أمرهم الجهل والعمى، أو إلى تقليد أقاويل في قدم الأشياء على ما [هي*] عليه مما يتناقض ويتضاد [من أن يكون[8] هو وأمثاله أغبياء متجاهلين] فأنى لهم العقل[9] مع [ثبوت] هذه الأصول المتجاهَلة الذين هم فروعها، أو الوقوفُ على حقائق الأشياء حتى يدّعون في شيء حكمة أو طريقها[10] أو سفهًا؟ **ولا قوة إلا بالله.**

---

١ م: وتعظيم.
٢ ك م: للعبر.
٣ ك م: بطريق.
٤ ك هـ: [يعمل] خ؛ م: يعمل.
٥ أي في إثبات دعواهم.
٦ ك م: جعله.
٧ م: ولا ينفع.
٨ جواب لـ «ما لا يخلو...».
٩ أي التعقل والتبصر.
١٠ م ـ أو طريقها.

على أن الذي دعا[1] الثنوية إلى إنكار شيء من لا شيء خروجه عن التصور في العقول، أو تقديرهم في تعرّف الحكمة في العقل بما[2] عاينوا بينهم. ولو علموا أن القول ببادئ العالم على ما عندهم[3] ـ في الخروج من التصور في الوهم ـ مثلُ الذي أنكروا، أو [علموا] خروج ما معهم من الروح والعقل والحواس أو خروجَ حكمهم عن التصور في الوهم لما أنكروا. ثم لو علموا أنهم شهدوا فعل الضعفاء الجهال بأنفسهم[4]، على ما علموا بالخبر أنهم [كانوا معدومين] ثم كانوا[5]، لعلموا أن [كون] الأشياء من غير شيء أحق أن ينسب[6] إلى[7] / مَن به [٨٧و] جملة العالم. ثم لو علموا غناه وقدرته وتعاليَه عن صفة الخلق لم تضق قلوبهم عند قصورها عن درك الحكمة في خلقه. وعلى الله نتوكل، وبه نستعين.

وذكر عن[8] جعفر بن حرب[9] أنه سأل ثنويًا عمن قتل آخر ظلمًا ثم اعتذر إليه[10] وأقر بالإساءة..؟ فألزمه أن [الفعل] الثاني خير[11]، ولو كان من غيره جوهر [الفعل] الأول كان كذبًا من النور[12] وهو شر. فكتب ذلك إلى رئيس لهم، فكتب [الرئيس مجيبًا*]: إن ذلك كمن تنفح[13] دابتُه ويعتذر هو. فقال جعفر: إنما ذلك توجّع منه، ولو اعتذر في الحقيقة كان جاهلاً، إلا أن يكون الاعتذار من تقريبه الدابة إليه. فأسلم الرجل، وحق له أن يسلم، وما ذكر ابن حرب لازم. **ولا قوة إلا بالله.**

ثم المسألة على قول المعتزلة خطأ؛ إذ من مذهبهم أن ليس في خلق الله شر، وإنما سمى

---

١ م: دعى.
٢ ك م: ما.
٣ أي على أساس ما عندهم من الرأي.
٤ والباء متعلق بـ «الجهال».
٥ أي وُجدوا.
٦ م: أن تنسب.
٧ ك م: إليه.
٨ م ـ عن.
٩ ك: حرث.
هو جعفر بن حرب الهمداني، أبو الفضل (ت ٢٣٦هـ/٨٥٠م)؛ من أئمة المعتزلة في بغداد. وقد أخذ الكلام عن أبي الهذيل العلاف بالبصرة. وذكره ابن المرتضى في الطبقة السابعة. وله كتب كثيرة في علم الكلام. انظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي، ١٦٢/٧؛ وطبقات المعتزلة لابن المرتضى، ٧٣-٧٦.
١٠ أي إلى وارثه.
١١ أي اعتذار القاتل خير ومخلوق لخالق الخير، وهو النور.
١٢ أي لو كان القتل من خالق الشر، وهو الظلمة، لكان فعل الاعتذار كذبًا من النور.
١٣ م: ينفح؛ نفحت الدابة الرجل: ضربته بحدّ حافرها.

شراً بالمجاز، فإنما طريق مناظرتهم الثنوية في إزالة ما ظنوه شراً أن يكون شراً. فأما أن يسلّموا الثنوية ويلزموهم[1] القول بالخالق الواحد من الوجه الذي يوجد [فيه] من غير الله تعالى الوجهان[2] جميعًا ويجعلوه[3] على الصانع بعد[4] القول بنفي ذلك، فهو محال فاسد؛ لما فيه تثبيت معرفته وتوحيده بخلق[5] الشر والخير، ثم بنفي[6] أحدهما في الحقيقة رجعت[7] إلى قول الثنوية بأن الذي منه خلق الشر في الحقيقة غير الذي منه خلق الخير، فيلزمه[8] التوحيد بالتثنية. ووجه قولهم في هذا أنهم أنكروا خلق أفعال العباد بما فيها السيئات والمعاصي والشرور، فعورضوا بخلق الشرور من الجواهر، وأنه لم يُسمَّ به شريرًا ولا مسيئًا، ولا[9] في إفساد الأشياء مفسدًا، فكذلك في خلق أفعال الشر والفساد/ لا يسمى به. فكان من جوابهم أن الجواهر[10] [٨٧ظ] سميت شراً على المجاز لا على الحقيقة، وهي في الحقيقة ليست بالشر.

وأما عندنا فنحن نقول بأن الله جل جلاله خالق جوهر الشر والخير وخالق فعل الخلق شراً وخيرًا[11]. ولا يجوز كون شيء في سلطانه لم يخلقه، فيكون له شريك في سلطانه وعديل في خلق عالمه، جل الله عن ذلك وتعالى. ونقول بأن خلق الخلق ليس هو ذلك الخلقَ، وكذلك فعله[12]؛ ولا يوصف فعله بالشر والخير، ولا يوصف بأن فعله خير وشر، لأنه موصوف بفعله. ولم نقل[13] هو خير ولا شرير؛ ومَن فِعْله ذلك في الحقيقة[14] فهو مسمى به. ولا قوة إلا بالله.

---

١ م: ويلزمهم.

٢ ك م: الوجهين. فالمراد بالوجهين هما الخير والشر.

٣ ك م: ويجعلونه.

٤ م: فيجد.

٥ م: يخلق.

٦ م: ينفي.

٧ أي المسألة.

٨ أي المعتزلي.

٩ م - في.

١٠ ك: الجوهر؛ لعل المؤلف يقصد بالجوهر الظلمةَ عند الثنوية.

١١ م: أو خيرًا.

١٢ أي فعل الله تعالى.

ومن الجدير بالذكر أن المؤلف هنا قد تعرض لموضوع خاص بالتراث الكلامي في الوسط الماتريدي، وهو موضوع «التكوين والمكوَّن». فالاعتراض الوارد من قِبل المتكلمين المنتسبين إلى مذاهب أخرى في شكل: «وإذا كان المكوَّن حادثًا فالفعل الإلهي الذي يتعلق به يجب أن يكون حادثًا». قام الإمام الماتريدي بالرد عليهم وهو يذهب فيه إلى أن «التكوين ليس عين المكوَّن». راجع حول هذا الموضوع بالتفصيل: **تبصرة الأدلة** للنسفي، ٣٠٦/١-٣٧٢.

١٣ م: ولم يقل.

١٤ أي في الشاهد.

وما يجب في الحكمة [من] خلق الجواهر المؤذية والمناظر القبيحة وخلق الآفات في الحواس [فهو بسبب] أن البشر كلهم قد اعتقدوا شيئًا غاب عن حواسهم إما نفيًا أو إثباتًا[١]؛ منهم من دانوا، ومنهم من تجاهل وحصل على الشهوات. فإذا لم يَخلق فيما يقع على الحواس ما ذكرنا لم يعرفوا القبيح[٢] من الحسن ولا المؤذى من النافع؛ وإذا لم يعقلوا ذلك لم يحتمل عقولهم درك القبيح من الحسن ولا المؤذى من الملذ. فخلق كذلك ليمثّلوا بما تقع عليه الحواس ما لا تقع عليه، ليصير كل معتقَد غاب عن البصر على ما عليه معروفًا بما يشاهَد[٣]. ولا قوة إلا بالله.

ثم الذي ينقض على الثنوية، على اختلافهم [أنهم] اتفقوا في جميع ما ينطقون به أنهم بجوهر النور ينطقون، وبه يتقلبون. فصار كلّ الاختلاف به إن صدقوا، وإن كذبوا فصار كلّ الكذب به، و [كذا] إن صدق بعضهم وكذب بعض. فثبت ممن هو من جوهر الظلمة[٤] تفضيل النور حتى اختار الانتساب إليه دون الظلمة، وتفضيل ذي الفضل خير في شهادة العقول، [فـ]يلزم بطلان القول بأصل هو شر لا يجيء منه غيره، وخير لا يجيء منه غيره. **ولا قوة إلا بالله.**

[أقاويل المرقيونية وبيان فسادها][٥]

[٨٨و] والمرقيونية[٦] قالوا بعلوّ / النور وسفول الظلمة وبمتوسط بينهما ليس بنور ولا ظلمة، وهو الإنسان الحساس الدرّاك، والانسان عندهم حياة في البدن، وأن هذه الثلاثة كانت متفرقة فامتزجت، وأن كل جنس منها يحاذى الذي يليه كمحاذاة الشمس الظل نحو أعلى؛ المتوسط يحاذى النور وأسفلَه الظلمةَ، والجوهران عند الأوّلين[٧] كذلك في التحاذى.

١ ك م: إما نفي أو إثبات؛ يعني إما بوجه عدم وجود الشيء أو بوجه وجوده.

٢ ك م: القبح.

٣ م: بما يشاهده.

٤ لعل المراد هو من كذب من الثنوية أو من كان شريرًا منهم.

٥ م: [ثالثًا: أقاويل المرقيونية وبيان فسادها].

٦ هم أصحاب مرقيون طائفة من إحدى طوائف الثنوية؛ كانوا قبل الديصانية. انظر: **الملل والنحل** للشهرستاني، ص ٢٧٣-٢٧٤.

٧ أي الثنوية.

وقول الصابئين[1] مثل قول المنانية، إلا أن بينهما ـ [كما*] زعم ابن شبيب ـ فرق قليل لا يَحُدّه. والمنانية زعمت أن النور يَلقى الظلمة من الشمال ذاهبًا في مَهبّ الجنوب، والظلمة تلقاه من[2] مَهبّ الجنوب ذاهبة في مَهبّ الشمال. وكانا متلاقيين على [جهة] دخول بعض الظلمة فيه، ولا يتناهيان من سائر الجهات. فتكلم[3] [في] هؤلاء بمثل الذي تكلم [في] الثنوية بعد السؤال من أنهم من أين قالوا[4].

ثم لا يخلو[5] الواسط من أن يكون تدبيرًا[6] كان منه[7] أمر العالم، أو على الاجتماع حدث منه[8]. فإن كان بالتدبير بطل الامتزاج. وأنى يقع وهو بين النور والظلمة. والظلمة من شأنها التّسفّل ومن شأن النور العلوّ وبينهما فاصل يمنع، إلا أن يكون بالتدبير جمعٌ بينهما وامتزاج هو به[9]، فكان أصلَ كل شر؛ إذ كان من الامتزاج، ولولا أنه مزج بينهما ما وجد أحدهما سبيلاً إلى الآخر، فيصير الأمر إلى أن مدبر الخير والشر واحد. وإن كانا هما غلبا بالطبع وقهرا الواسط حتى امتزجا، فإذًا لم ينفعه حسّه ودَرْكه؛ إذ صار تحت قهر ذي الطبع، فكونه واسطًا لا معنى له، وحصل[10] الأمر على النور والظلمة.

---

١ الصابئون جمع صابئ. قال الزجاج: قوم يزعمون أنهم على دين نوح عليه السلام. وقال ابن جرير الطبري: هم المستحدثون سوى دينهم دينًا، كالمرتد من أهل الإسلام عن دينه. وكل خارج من دين كان عليه إلى دين آخر غيره تسميه العرب صابئًا. وقال جماعة، منهم سفيان، عن السدى: هم طائفة من أهل الكتاب. انظر: تفسير الطبري، ١٤٥/١؛ والملل والنحل للشهرستاني، ٢٨١-٣٤٥؛ ولسان العرب لابن منظور، مادة «صبأ»، ١٠٧/١-١٠٨.

٢ م: في.

٢ أي محمد بن شبيب.

٣ م ـ بعد السؤال من أنهم من أين قالوا.

ترك فتح الله خليف هذه العبارة عمدًا وهو يظن أن علاوتها في النص لا يستقيم المعنى بها. انظر نسخة «م»، ص١٧١، الهامش رقم ٢.

٥ يمكن أن يكون هذا القول من كلام ابن شبيب، كما يمكن أن يكون كلام أبي منصور الماتريدي.

٦ ك م: تدبير.

٧ ك م: منهما.

٨ أي أو كان العالم من اجتماع الأصلين بسبب الواسط.

٩ ك م: بهما. أي كون الامتزاج قد حصل بالتدبير.

١٠ ك م: أو حصل.

[٨٨ظ] ثم قال[1]: جعلوا الواسط متناهيًا والآخرَيْن غير متناهيين، / والمتناهي تحت غير المتناهي؛ لأنه كالمقصَّر عن تمام ما ليس بمتناه [و] كالقصير من الطويل. والإنسان إن كان[2] الحياةَ التي في البدن فهي مُحِسّة للبدن مستعملة له، فيجب أن يكون الواسط هو الذي له تدبير العالي والسافل، وهو المستعمل لهما، فيصير الإله في الحقيقة واحدًا ويبطل[3] الامتزاج وما ذكر من الخيال.

ثم إشارته[4] إلى الامتزاج ـ وهي حياته ـ خطأ؛ إذ لا إنسان يعرف تدبير ابتدائه، ولا أصلح ما فسد منه، ولا دَفَع ما حل به؛ ثبت أن المدبر واحد، وهو غير الذي ذُكر، وأن الذي ذكر تحت تدبير الواحد.

ثم لا فرق بين أن يحدُث مزاج[5] لم يكن، لا عن أصل هو امتزاج، وبين أن يحدث بإبانة[6] لم تكن[7]، لا عن أصل البينونة. ثم لا فرق بين إمكان تغيّرٍ قد تم إلى احتمال الحوادث[8] ـ بعد أن لم يكن كذلك ـ بقدرة قادر وبين أن تكون[9] الحوادث به[10]، لا بقلب[11] القديم إلى معنى الحديث[12]، إذ هما[13] جميعًا في البعد عن البصر والوهم[14] واحد[15]. **وبالله المعونة والنجاة.**

---

١ ك م: ثم قالوا. لقد اخترنا المفرد لأن المراد بالقائل هنا هو ابن شبيب.

٢ ك م: إن كانت.

٣ م: أو يبطل.

٤ أي إشارة المرقيوني.

٥ ك م: مزاجًا.

٦ م ـ بإبانة؛ م هـ: كلمة غير مقروءة في الأصل.

٧ ك م: لم يكن.

٨ أي كون العالم أو الحوادث بحصول تغير في حال النور والظلمة عند الثنوية.

٩ ك م: أن يكون.

١٠ أي بالقادر؛ ولعل المؤلف يقصد به ذات الله تعالى.

١١ م: لا يقلب.

١٢ يعني بشرط أن لا تنقلب صفتا الخلق والتكوين القديمتين إلى وضع المخلوق أي المكوَّن.

١٣ أي صفة القدرة وذات الله تعالى.

١٤ ك م: في الوهم.

١٥ وهنا يلاحظ أن الإمام الماتريدي يتعرض إلى موضوع صفات المعنى، فهو موضوع خلاف بينه وبين محمد بن شبيب خاصة والمعتزلة عامة. فذهب الماتريدي إلى أن علماء المعتزلة هم الذين أنكروا الخلق خارج الذات الإلهية (ويعني به الموجود الذهني)، لذلك لم يقبلوا بصفات مثل الخلق والقدرة؛ فعلى ذلك ليس عليهم أن يناقشوا الثنوية في مسألة الخلق، لأن ما ذهب إليه المعتزلة والثنوية من آراء في موضوع الخلق متساوية في البطلان.

[أقاويل المجوس وبيان فسادها*]

{قال الشيخ رحمه الله:} قالت المجوس: أعجب اللهَ حسنُ خَلْقه فتخوف ما يضاده فيه، فتفكر في ذلك فكرة، فحدث منها إبليس. وقال بعضهم: أصابه[1] بعينه[2] فالتفت وراءه فرأى إبليس، فصالحه[3] على أن يمهله إلى مدة ووادعه على ذلك، حتى إذا مضت المدة أهلكه الله. فكان من إبليس كل شر، ومن الله كل خير.

وهذا الذي حكوا[4] إن كان هو قولَهم في الحقيقة فهم شر من جميع الثنوية؛ لأن الثنوية قالت باثنين لِما رأوا خلق الشيء لا عن شيء غيرَ متصور في الوهم [و]عظم عليهم القول بحدث العالم لا عن شيء. ثم رأوا العالم مشتملاً على خير وشر، / موصوفًا كلٌّ مَن فِعْلُه الخير [٨٩و] والعدل بالصفات المحمودة، ومَن فعلُه الشر والجور بالصفات المذمومة، فاستعظموا[5] نسبتها إلى الواحد، فيكون واحدًا محمودًا مذمومًا بما عليه العرف، فقالوا باثنين قديمين.

والمجوس قد استجازوا حدث العالم لا عن شيء وأصل، وإنما[6] عظم عندهم وصف مَن منه الخيرات بفعل[7] الشر. [ثم إنهم] لم يلزموه[8] فعل إلهٍ[9] شرٍّ[10] [ولكن] صيّروه أمه؛ إذ الفكرة الرديئة[11] شر، وما حدث [منها] وهو إبليس شر وكان منه، فقد [ثبت] منه[12] الأمران جميعًا، وهو السبب الذي دعاهم إلى القول باثنين فتناقض قولهم. مع ما لا يؤمَن منه حدوث الفكر وقتًا بعد وقت، فيكون جميع الشر بذلك. وإن أريد إحالة ذا دلّ وجوده مرة على دفع الإحالة، إلا أن يقول بالخير، فلعل بَدْأه عن الفكرة التي هي خير[13]. على أنه إذا وادعه على الترك إلى تلك المدة فإما أنْ لم يعلم أنه يعمل ما يعمل من الشر، والجهل شر، فهو شر آخر،

---

١ م: أصابته.

٢ م: بعينة. أي أصاب إبليس رب العالمين بعينه فرآه.

٣ أي صالح الله إبليسَ.

٤ لعل المراد بهم هم المجوس أو علماء تاريخ الأديان.

٥ ك م: استعظموا.

٦ ك: وانثا.

٧ ك: يفعل.

٨ ك م: لم ألزموه.

٩ م ـ إله.

١٠ م + الشر.

١١ ك م: الردية.

١٢ م ـ فقد [ثبت] منه.

١٣ ك م: شر. والمعنى لا يستقيم إلا بتبديل كلمة «شر» بكلمة «خير».

أو علم فتركه على ما علم من الفساد به، فذلك منه شر. ومثله إما أن يكون علم من قبلُ ما يعمل فكره، ففكّر على العلم بما يكون منه، وهو شر، [وإما*] لم يعلم، والجهل شر. ثم لا يخلو من أن يكون[1] [قادرًا*] على منع إبليس وقهره أو لا. فإن قدَر ثم أمهله ليفسد الخلق فهو شر عندهم، وإن لم يقدر فلا يكون العاجز رب العالمين.

مع ما يقال: ثم علم أن إبليس عند المدة يفى له بالذي وعد[2]. ووفاء[3] الوعد خير وحق، فإذًا يكون من الشر[4] ذلك. مع ما كان هذا لازمًا له[5]، لأنه[6] إذا كان ممن هو أصل الخير يجيء الشر[7]، فنعكس عليهم ونجعل كل خير من إبليس، وكل شر من غيره.

[٨٩ظ] وبعد، فكيف يأمن بالقدرة / عليه في الوقت الذي لم يكن لإبليس غير نفسه عون وللذي به كان كل الأشياء أعوان؟[8] ثم اختلط خلقه الذين هم أعوانه بالذين هم أعوان الله في منعهم عن المعونة عليه. جل الله عما وصفه الملحدون. وإن قالوا: الموادعة كانت لبعض المصالح، فمثله الهَوامّ الضارة والأشياء المؤذية.

وبعد، فإن تخوفه من يضاده يوجب الجهل بأنه رب كل شيء؛ وكذلك إصابة العين[9]، فإذًا ضرّ به العين؛ ومن تقهره العين، وتزيل[10] قدرته، وتدفع[11] علمه فهو رب بغيره لا بنفسه، خالق بغيره، فيلزم القول في معبودهم: إنه عبد لا معبود.

ثم لا شيء من تلك الجواهر المؤذية إلا وهو[12] ينفع[13] خلقًا، فلم تصر[14] لأنفسها

---

١ م + منه وهو شر، [وإما] لم يعلم، والجهل شر. ثم لا يخلو من أن يكون.

٢ أي علم الله أن إبليس سيفعل الشر في المدة التي وادعه عليها وأمهله فيها.

٣ م: وفاء.

٤ م + [خير].

٥ أي للمجوسي.

٦ ك م: انه.

٧ ك + الخير.

٨ أي كيف كان الله واثقًا في بداية خلقه لإبليس أنه تعالى سيكون قادرًا عليه فيما بعدُ؟ غير أن الله ـ الذي منه يمتد كل شيء وجوده ـ كان له أعوان غير قليلة، وفي حينه إبليس لم يكن له أعوان غير نفسه.

٩ أي رؤية إبليس له.

١٠ ك م: ويزيل.

١١ ك م: ويدفع.

١٢ ك م: وهي.

١٣ م: تنفع.

١٤ م: فلا تضر ولا تؤذي. أي فلم تصر الجواهر.

مؤذية [1]، ولكن بمدبر حكيم عليم جعلـ[ـها] بحيث تؤذى أحدًا وتنفع [2] آخر. ثبت أن القول بانفراد منشئ الشر بعيد.

ثم إن لم يكن في خلق الشيء من غير شيء إلا خروجه من وسع الخلق وارتفاعه عن التصور، فلا أحدَ امتنع عن القول بتحقيق مثله [3]؛ لأن نشوء [4] الجسم وكونه في الأرحام بالطبائع، وحدوثه بحركات النجوم، أو خروج العالم عن هذا الطبع، وامتزاج النور والظلمة ثم التباين، [فهذا كله] خارج عن الوجه الذي [ذكر*] [5]. على أن حقيقة كل شيء من تأمّله كذلك يجده [6]؛ لأنه ليس في النطفة ولا في جميع الأغذية ولا في الأرحام شيء من معاني البشر، ثم مما له من العقل والسمع والنظر [7]؛ فإنما ذلك خارج عن ذلك بتقدير عليم حكيم. وكذلك جميع الطبائع المختلفة أو جواهر الخير والشر لو خُلّي بينها وبين عملها ما ظهر بها جوهر ولا يمكن بها خلق، فالقول بالكون بمثله أبعد عن التصور في العقل. **ولا قوة إلا بالله**.

وقد بيّنا/ وجه الحكمة في خلق الجواهر المختلفة، وأن فعل الله لا يوصف بذلك، وأن [٩٠و] إنشاءها [8] على ما عليه من قبح القبيح وحسن الحسن هو معنى الحكمة ووضع كل شيء موضعه، وأن الله تعالى إذ لم يخلق لحاجات نفسه وإنما خلق بذاته. إنه خالق [9] ليكون الخلق الذي رَكّب فيهم العقول وجعلهم أهل المعرفة بالنعم [10] والبلايا يُمتحنون [11] بوضع كل شيء موضعه والقيامِ بالشكر لما أنعم عليهم؛ بأن جعل لهم جميع [12] الخلائق على اختلاف جواهرهم أدلةً وعِبرًا ومحنةً وابتلاءً بمعاداة [13] جواهر [14] وموالاةِ أخرى؛ وليعرفوا كيفية الاتقاء ووجهَ الحذر وما فيه الرُّعْبُ ووجوهَ المبادرة في ذلك للعواقب المحمودة في العقول، واتقاءَ [15] الآخرين [16] لمكروهة فيها؛ بما عاينوا من مختلف الجواهر والأحوال في حق الترغيب

---

١ م ـ مؤذية.
٢ ك: ويرفع.
٣ أي من الله تعالى.
٤ ك م: إنشاء.
٥ أي عن وسع الخلق وتصوره.
٦ م: نجده.
٧ أي البصر.
٨ م: وإن أنشأها.
٩ أي خالق الجواهر النافعة والمؤذية.
١٠ ك: بالنغم.
١١ لعل جملة «يُمتحنون» وما بعدها خبر «يكون».
١٢ ك: جمع.
١٣ ك: بمعادات.
١٤ ك: جواهه.
١٥ ك م: وإبقاء.
١٦ ك: الآخراخر؛ م ـ الآخرين.

والترهيب[1]؛ ليكون الوعد والوعيد مقدَّرًا عن الحس والعيان، إذ ذلك طريق المعارف، وبه يوصل إلى درك النهايات. **ولا قوة إلا بالله.**

ولو جاز إنكار الشيء لا من شيء[2] بما لا يتصور في الوهم لجاز لكل مؤف[3] الحاسة إنكار ما يدرَك بها إذ هو غير مدرِك، إنكارَ كل غائب لم يبلغه الحاسة. وفي ذلك نقض المجوسية وغيرهم، إذ هم جميعًا اتبعوا أوائلهم. ثم التصور في الوهم تقديره مما تقع عليه الحاسة إذا ارتفعت، فيتَصور[4] حالَ وقوع الحاسة في وهمه أو يقدّر مثله في الوهم. ثم الله سبحانه لم يُعرف من طريق الحواس ولا له مثال في المعروف، بطل التقدير به.

ثم الأصل أن التصور في الوهم هو علم الحس، أو في علم الحس دليل لزوم العلم بما لم يُحِسّ، لأنه[5] يعرفه[6]. إذ/ كل ذي حس جاهل بمائية الحس وكيفيته، فلزم ذلك في كل [٩٠ظ] من[7] هو كذلك، فيجب كون الحواس بمن يعرف حقائقها[8] وينشئها، على ما يرى[9] أهل الحواس أن الذي أنشأها لا يُحتمل إدراكه بالحواس؛ إذ كل ذي حاسة جاهل بما عليه أحواله وعاجز عن احتمال وسعه ما فسد منه، فأوجب ذا أن وراء هذا عليم حكيم، لا يحتمل ما احتمل المحسوس؛ إذ لو جاز واحتمل لم يحتمل كون المحسوس به، كما لم يحتمل بأمثالنا. **وبالله العصمة والنجاة.**

---

١ م: والترحيب.

٢ أي إنكار خلق العالم عن العدم.

٣ م: مؤوف.

٤ ك م: فتصور.

٥ ك: ولأنه؛ م: ولأن.

٦ ك م: يعرف.

٧ م: حس.

٨ ك: وحقائقها.

٩ ك: ارى.

[الباب الثاني]

[مسائل النبوات]

مسألة
[إثبات الرسالة وبيان الحاجة إليها*]

{قال الفقيه رحمه الله: } تكلم الناس في الرسالة؛ فأثبتها أئمة الهدى وقادة الخير وحكماء البشر[1]. وأنكرها: أ) من جهل صانعه، بـ) ومن أقرّ [به] ممن جهل أمره ونهيه، جـ) ومن أقرّ بذلك ممن زعم أن في العقل الغنى عن الرسالة؛ د) مع ما أمكن مقابلة آيات من ادّعى الرسالة بصنيع الكهنة والسحرة والمشعبِذة. هـ) وبعد، فإنه يحتمل ظهور عجز من حضرهم[2] بما لم يكن [لهم] في ذلك النوع تكلف واجتهاد، ولم يكونوا[3] امتَحَنوا قُوى الجميع[4].

{قال الشيخ: } أ) فنناظر من أنكر الصانع في إثباته، إذ التنازع في إرساله لا يتمكن إلا بعد لزوم القول بهستيته وثباته. مع ما أمكن الأمران جميعًا بآيات الرسل؛ إذ هم قوم نشأوا بين قوم عرفوا أحوالَهم، وقد كانوا أدركوا منتهى وسعهم. فلما جاءوا بالآيات التي قهرت عقولَهم ـ مع علمهم بأن وسعهم لا يحتمل إنشاء مثلها ـ لزمهم[5] العلم بصدقه فيما أخبر من مرسِله، وأن تلك الآيات مما أنشأها مَن أرسله[6] لتكون[7] رسالته[8] من عليم حكيم قادر على إنشاء الأدلة على إثباته، ليعلموه بها وإن/ لم يشهدوه. **ولا قوة إلا بالله.** [٩١و]

---

١ قارن هذه العبارة بما وردت في تبصرة الأدلة للنسفي (٤٤٣/١) كالآتي: «... اختلفوا في جوازه وكونه حكمة، فقال أئمة الهدى وقادة الخير وحكماء البشر: إنه حكمة وصواب...».

٢ أي حضر مدعى الرسالة فيهم وخاطبهم وتحداهم.

٣ أي مدّعوا الرسالة.

٤ يقول أبو المعين النسفي في ذلك: «وزعم بعضهم أن نوع ما أتى به النبي من الدليل مما يمكن تحصيله لمن له في نوعه تكلّف واجتهاد، وفي بابه تدرّب واعتياد. وهؤلاء الذين ادّعى مدّعى الرسالة رسالته فيهم لعلهم لم يكن لهم في ذلك اعتياد، ولم يمتحن مدّعى الرسالة قوى جميع البشر، ولعله لو امتحن لوجد من يقدر على مثله ويعارضه في صنيعه. (**تبصرة الأدلة**، ٤٤٦/١)

٥ م: لزم.

٦ م ـ أرسله.

٧ ك: ليكون؛ م: يكون.

٨ ك: لرسالته.

بـ) ثم من أنكر الأمر والنهي والوعد والوعيد لم يحصل [عنده] للإنشاء[1] حكمةٌ، وإنما حصل منه على الإنشاء ثم الإفناءِ. ثم معلوم أن كل مَن ذلك عاقبة فعله ليس بحكيم. فدلت حكمة صانع العالم ـ بما جعل فيه من الأدلة على وحدانيته وعظيم سلطانه ـ على أنه حكيم. **والله الموفق**. مع ما كان الله سبحانه ـ إذ هو غنيّ بذاته حكيم في فعله ـ خلق الخلق للبقاء إلى [نهاية] قدرة جعلها لهم؛ ثم لم يجعل البقاء إلا بالأغذية، وقد حبّب إليهم البقاء ودوام الحياة. فلو لم يَجعل عليهم الأمر والنهي لبادر كلٌّ إلى ما يطمع فيه[2] البقاء ودوام الحياة، مع ما له من اللذة والشهوة؛ ثم يفعل أقرانه بذلك الشيء نحو فعله، فيحدث بينهم التنازع والتجاذب، ويحملهم ذلك على التدافع؛ وفي ذلك خوف الفناء بما به جُعل البقاء. فلزم جَعل الحُرُمات والحِلّ والأمر والنهي بما فيه من الوعد والوعيد؛ ليعلم كلٌّ ما له مما ليس له؛ فيسلم [من] كل عداوة وتبقى له روحه.

ومن أنكر الأمر والنهي والمحنة ذهب إلى معنى المحنة في الشاهد؛ إنما هو لظهور ما خفي وتجلّي ما استتر، والأمر والنهي لمنفعة ينالها[3] الآمر والناهي أو مكروه يدفعه[4]، فإذْ[5] كان الله غنيًا بذاته عليمًا بالسرائر والخفيات ذهب معنى المحنة والأمر والنهي.

{قال الفقيه رحمه الله:} نقول، وبالله التوفيق: إن[6] أمره ونهيه ومحنته على ما يذكر، فإن [كان] فعله لذلك[7] لكان[8] لمكروه يدفع أو محبوب يجلب أو عيب عنه يتخلى. والله سبحانه أنشأ العالم لا للذي يذكر، فمثله الأمر والنهي والمحنة. مع ما كان/ ذلك التقدير إنما هو [٩١ظ] فعل المحتاجين مما تعلو[9] درجاتهم وتجِلّ أقدارهم، ولو فعلوا غير ذلك كان عليهم في فعل ذلك ضرر عاجل وشر آجل. فأما من هو حكيم بذاته، غنى، فهو لا يفعل لنفع ولا لدفع ضرر[10]، فمثله الأمر والنهي. مع ما بيّنا من اختلاف الممتحَنين[11] في الغنى[12] والحكمة لم يجز تقدير أحدهما بالآخر. ولا يحتمل لحكيم[13] [فعل][14] الشر [الذى يخالف] حكمة[15] الربوبية،

---

١ ك م: لإنشاء.
٢ م + من.
٣ ك: ينال.
٤ ك: يدفع.
٥ م: فإذا.
٦ م + [كان].
٧ أي على ما يتحقق بين الناس.
٨ ك م: يكون.
٩ ك م: يعلو.
١٠ م: الضرر.
١١ أي الفرق بين الممتحِن والممتحَنين.
١٢ ك: العنا؛ م: الغنا.
١٣ ك م: حكيم.
١٤ م: [يفعل].
١٥ م: لحكمة؛ م هـ: في الأصل «الحكمة». أي لأنه يخالف حكمة الربوبية.

فتكلفه الذي ذكر خطأ[1].

وبعد، فإنه إذ جعل الخلق قسمين ضارًا ونافعًا، وجعل كل جوهر محتملاً للألم واللذة، لم يحتمل أن يجعلهم كذلك إلا لعواقب، يُحذّرهم بها ويُرغّبهم فيها من الوعيد بالشدائد والوعد بالملاذ، وبذلك تتم الرغبة والرهبة. **والله الموفق**.

وبعد، فإذ خلق الخلق، وجعل لبعض[2] منافع[3] ببعض[4]، وإن لم يكن له في ذلك نفع لغناه، وكذلك المضار، فمثله يأمر وينهى بمنافع بعض ببعض واتقاء المضار؛ مع ما يأمر بها ينفعهم، كما خلقهم وجعل لهم ذلك، وينهى عما يضرهم. **والله الموفق**.

وأيضًا إن في الحكمة الأمر والنهيَ؛ لأن[5] الله خلق البشر في أحسن تقويم، وسخر لهم جميع ما على وجه الأرض وبركاتها وبركات السماء، من غير أن سبق منهم ما خرج [به] ذلك مخرج المكافأة أو مخرج حق قضاه. فلا يجوز في العقل إسداء مثل هذه النعم إلى من[6] لا يعرفها، لما فيه تضييع وظلم النعم، فلزمهم به معرفة المنعم ليعلموا مَن يستحق المحبة ويستوجب[7] الشكر، وفي ذلك لزوم المحنة؛ ووَصَل بذلك الوعد والوعيد لتتم[8] الرغبة والرهبة. **وبالله التوفيق**.

[٩٢و] وبعد، فإنه قد حسَّن في العقول / الصدق والعدل وقبّح فيها الجور والكذب، فجعل الفريق الأول عظيمًا في القلوب كريمًا، والثاني حقيرًا مهينًا[9]، فتصير[10] العقول آمرة بكسب ما يُعلى شرف من رُزق منها، وناهية عما فيه هَوانُ صاحبها؛ فيجب الأمرُ والنهي بضرورة العقل ثم الثوابُ، لتتم[11] الكرامة لمن اختار سبلها والقيام بوفائها، والعقابُ لمن آثر هواه على إشارة العقل.

وفيما ذكرنا لزوم القول بالرسل ليدلوهم[12] على معالم العدل والصدق ومنار[13] ضدهما، على[14] الإشارة إلى كل شيء أشكلت مائيته؛ ليكون أمر الأحوال للحمد موافقًا. **والله الموفق**.

وبعد، فإنه لا عاقل في الشاهد يرضى إهمال نفسه عن التعاهد [أن] تنهمك[15] في

---

١ أي ليس من المفهوم قول من ينكر الأمر والنهي الإلهي في ادعائه بتلك الآراء الباطلة.

٢ م: البعض.

٣ ك م: منافعا.

٤ م: لبعض.

٥ ك م: إن.

٦ ك م: ما.

٧ ك: ويستوجبوا.

٨ م: ليتم.

٩ ك: مهيبًا.

١٠ ك م: فيصير.

١١ م: ليتم.

١٢ ك: ليدلهم.

١٣ م: ومضار.

١٤ م: وعلى.

١٥ ك م: ينهمك.

الشهوات، بل كل يجتهد على تسويتها على ما لا يضرها، وعلى ما يُحمد عواقبه[1]. على ما فيها من الجهل الذي يُعطبه بها به يرجو نجاته ويضره فيما به يطمع نفعه. فذلك يُحوجه إلى من يعلم عواقب الأمور، حتى يروض نفسه على إشارته، دون أن يهملها لشهواتها. **ولا قوة إلا بالله.**

جـ) ثم نرجع إلى مناظرة من أنكر الرسالة للوجوه التي ذُكرت[2]، بعد إقراره بالتوحيد وإيمانه بالأمر والنهي، مع ما فيما ذُكرتْ من أدلة الأمر والنهي مقرونةً بالحاجة إلى الرسالة كفايةٌ لمن تصح نفسه. ثم نقول: يجب القول بالرسالة بضرورة العقل في إيجاب الحاجة إليها دينًا ودنيا، ثم في إثبات الإفضال من الله إن كان في العقل منه غنىً. فأمر الدنيا [جارٍ] فيما به أيضًا قوام الدين، نحو[3] أن خلق البشر وجعلهم أهل المحنة، وأنبت لهم من الأرض بما أنزل من ماء السماء أغذية[4] لهم وأدوية، ثم أنبت/ منها الأدواء والسموم القاتلة، وقبّح[5] في عقولهم الامتحان بأنفسهم ليعرفوا المؤذى من المغذّى، لما لعل [فيه*] عطب الممتحَن، وليس في العقول سبيل تعرّف[6] ذلك. لزم القول بمن يُطْلِعه الله على كل جوهر منها لتَحيى[7] بما يأكلون أبدانُهم ويقيموا به دينهم. [٩٢ظ]

ثم في الابتداء ليس في العقول [سبيل*] تعرّف[8] الوجوه التي تُنبت من الزراعة وما فيها مَن التدبير. ثم بعد التمام والعلم بجوهر[ه] لا بد ممن يعلم كيف يستعمله حتى يصلح للاغتذاء، على اختلاف ما جُعل لصلاح ذلك. ثم جُعل في الطعام أنواع الأذى مما يُدفَع إليه المنتفع إذا لم يحفظ حدّه، لأنه[9] [إنما يُتعلم] ممن يعلم حدًّ ذلك ثم دواءه[10] إن ضرّه بالقدر الذي به يدفع ضرره، ثم علومَ الطب، مع تفاوت الطبائع واستعمال السموم القاتلة؛ ليعرفوا قدر النافع مما يقوم معه البدن.

ثم في أنواع الحِرف التي بها قوام سترهم وكنّهم، والوقايةُ لهم من الحر والبرد. ثم[11] فيما خُلقت لهم من الدواب الصعبة مما ليس يعلم المتأمل[12] فيها أنها لأي منفعة خلقت، ولا أنها لمنافعه خلقت أو لا، ولا كيف يروّضها؛ إذ طبع كل منها النفار عما هي له، حتى تنقاد

---

١ ك م: عواقبها.
٢ ك: ذكر؛ م: ذكر[ها].
٣ ك م: ونحو.
٤ ك: في أغذية.
٥ م: ومنح.
٦ م: يعرف.
٧ ك م: ليحيى.
٨ م: يعرف.
٩ أي حفظ الحد.
١٠ ك م: دواه.
١١ يعني إيجاب الحاجة إلى الرسالة.
١٢ م: المتأهل.

وتخضع[١]. ثم في أنواع التجارات التي لا يقوم لهم دين ولا دنيا إلا بها. ثم [في] ما فرّق حوائجهم في البلدان، الذي ليس في طبعهم ولا في عقولهم ما يدلهم أو يبيّن لهم في كل حاجة أنها أين تطلب؛ ثم في معرفة طرقها، إذ ليس في العقل ما يدل على مكانها ولا على طرقها؛ ثم في تعرّف الألسن التي بها قامت[٢] النفس للمعاش وفهم المعاد. ثم [في] تعرّف[٣] الأسماء التي لولا هي ما فُهمت حاجة ولا أمكن أحدًا / معرفة موضعها. ثم في وجوه أسباب التناسل، [٩٣و] وفي معرفة تربية الصغار؛ ثم في العلم بتدبير أغذية ما ليس يتطرق[٤]، ثم بظهور تعلم[٥] الخلق بعضهم من بعض جميعَ ما ذكرتُ من الألسن والأسماء والحِرف والطب والصناعات كلِّها وطرق البلدان ورياضة الدواب وكيفية استعمالها؛ وجميع ما ذكرتُ هو الدليل البين [على] أن أصولها تعليم وإشارة لا استخراج العقول. والله الموفق.

فهذا مع الأمر المعروف الموجود من فزع بعض إلى بعض عند النوائب وما يجرّبهم[٦] من الأمور[٧] المهمة للاستعانة برأيهم والصدور عن مشورتهم بما عندهم لهم[٨] فضل في العلم[٩]. ثم تعليم فنون الآداب، ثم قيام كل بها يستفيد أنواع العلم من درس الكتب والاستماع إلى الحكماء[١٠]. فدل ذلك أنهم لم يروا بعقولهم كفاية عن الاستعانة وأداء[١١] حاجاتهم جميعًا. [فـ] لزم في العقل الفزع إلى ناصح صدوق، وذلك ظن الخلق بأولئك أنه وصل إليهم العلومُ[١٢] على ألسن هؤلاء. فعلى ذلك أمر الدين والدنيا، وعلى ذلك علم السحر. وتعتبر[١٣] جواهر الأشياء بأنواع المعالجات[١٤]، وعلوم محاربة أعداء الدين والأموال، كلها مستفادة في الأمر الظاهر من الألسن[١٥]، وما عنها يوجد[١٦]. فأول ذلك تعليم يكون من العليم الحكيم.

---

١ م: ويخضع.

٢ ك م: قام.

٣ م: تتعرف.

٤ أي لا يتصور في ذهن الإنسان ولا يحصل فيه بنفسه.

٥ م: يعلم.

٦ م: يحزنهم.

٧ ك ـ (من الأمور) صح هـ.

٨ م ـ لهم.

٩ م: العالم.

١٠ أي تعليم الناس بعضهم البعض فنون الآداب وأنواع العلوم بالكتب والاستماع إلى الحكماء.

١١ م: وآداء.

١٢ أي علوم الأنبياء.

١٣ م: يعتبر.

١٤ لعله يعني بها السحر وعلم الطب.

١٥ ك ـ (من الألسن) صح هـ.

١٦ أي النصوص المكتوبة الحاصلة من النقل.

ثم مما يُلزم القول بالرسالة بضرورة العقل هو أنه قد ثبت حسن معرفة المنعم والشكرِ له في العقل، وقبحُ الجحود له والكفرانِ بنعمته[1]. ثم ما من شيء تقع عليه حاسة من حواسه إلا ولله عليه في سلامة حاسته وما أدرك نِعَمٌ يَعجِز / عن الإحاطة بها. [٩٣ظ]

ثم بعد هذا له[2] عبارتان؛ إحداهما تفاوت استحقاق المنعِمين الشكر، وتفاضل أقدار النعم مما لا يبلغ علم أحد نهايتها إلا علمُ من أنشأها. فعلى هذا لا يبلغ عقل بها به تمام شكرها إلا هو، فيَلزم العقلَ مَن يخبر عمن منه تلك النعم. والأخرى أن تلك النعم إذ هي تفرقت على الحواس وأصابت كل جارحة منها، فلزم استعمال كل جارحة في شكر ما لله[3] عليها من النعم. مع ما إذا أردت أن تعرف قدرها اعتبرْ بالمبتلَى بالآفة بها[4]؛ لعلّه[5] يخفّ عليه بذل الدنيا. ثم كان كل[6] ما بكل جارحة تؤدَّى من الشكر لا يُعرف بالعقل، فيلزم القول بمخبر يخبر عن الله.

وأيضًا، إن الله إذ خلق البشر خلقًا أمكنه استعمال كل جارحة منه بما جعل من اللِّين بالمفاصل؛ يقبض بها ويبسط، ويعطى ويأخذ، ويتقلّب على مختلف الأحوال، وينتشر في مفترق الأفعال: مما لو لم يكن خلَقَه لاستعمال جميع ذلك في العبادة لجعل فيه وسع العمل والنفع خاصة[7] كالدواب والطيور، فثبت أنه خُلق للعبادة، فلا بد من مبيّن مائيتها في كل جارحة.

ثم الأصل في ذلك ـ مما توجب[8] ضرورة العقل الحاجة إلى الرسل ـ وجوه. أحدها وجود التنازع الظاهر بين الخلق، على ادعاء كل منهم أنه[9] أحق بالحق وأولى بالإصابة، واتفاقِ أن ليس فيهم من يُفزَع إليه ليحكم بينهم، ويُرِيَهم بما به تتألف[10] قلوبهم وتجتمع كلمتهم. ومعلوم أن التنازع هو أصل كل فساد ومقدمة كل فناء، وذلك كله قبيح في العقول. فقد انتهت عاقبة العقول إلى من يعينها ويردها[11] إلى ما جُعلت هي / له من الصلاح والمعرفة. [٩٤و] ومعلوم أن لا أحد أعلمَ بذلك ممن خلقها وأنشأها. وفي ذلك لزوم القول برسول يُعلم[12] أنه من عنده جاء. **وبالله التوفيق.**

ودليل آخر، إنه معلوم أن العلماء يتفاضلون في إدراك ما به مصالحهم في أمر الدين والدنيا،

---

١ ك: بنعمة.
٢ أي لموضوع لزوم الرسالة.
٣ م: له.
٤ أي بالجوارح.
٥ ك م: لعلة.
٦ م ـ كل.
٧ أي محدودة ومضيقة.
٨ ك م: يوجب.
٩ م ـ أنه.
١٠ ك م: يتألف.
١١ ك: ويرد.
١٢ م: نعلم.

يكون عند واحد من ذلك ما ليس عند غيره. وإذا ثبت ذلك فلا ندفع أن يكون عند الله ما[1] به صلاح عباده مما ليس عند خلقه، فيوصله[2] إليهم برسله. والله المعين.

ودليل آخر، إنه لا يخلو الأمر من أن يرجع إلى ما يدعوه إليه عقله[3]، أو يلزمَ على بعض الصدور[4] عما أراه غيره ممن هو أرجح منه عقلاً. فإن كان الحق هو الأول ليجب الجمعُ بين العقول والقولُ لكل بالإصابة إذا قال بها أراه عقله، وفي ذلك شهادة بإصابة كل ذي دين اعتمد على عقله، وذلك محال لتناقض الآراء والأقوال[5]. وإن كان الوجه الثاني فيصير عقله كرسول يأتيهم من عند الله، فيحتاج ذلك إلى دليل يُعلمنا شخصه. ثم لا فصل بين دليل يقوم بصدقه فيما يخبر عن الله أو بإصابة الحق[6] في كل ما ينطق به عن عقله. والله الموفق.

فهذا، مع ما يُعلَم أن الأشغال وازدحامها على العقول تلبّسها[7]، وكذلك[8] الهموم وأنواع ما جُبل عليه البشر، وكذلك أنواع الألم وأسباب لا تحصى مما يشغل العقول ويمنعها عن الإحاطة بالحق في كل لطيف وجليل، وكذلك غلبة الشهوات وكثرة الأماني واللذات. فلذلك لا بد من رسول الله ليبيّنهم ويدلهم عند الاشتباه على الحق. ولا قوة إلا بالله.

وقد / بينا بحمد الله حاجة العقول للرسل[9] والقولَ بهم، وعجزَ العقول عن الإحاطة [٩٤ظ] بالكل. والأصل في ذلك وجهان؛ أحدهما أن الله تعالى جعل لكل مدرِك آلة بها يدرك، ثم [كل من] هؤلاء[10] يحيط[11] لذاته[12] دون أسباب تتصل به. ثم مع ذلك تعترضه آفات يلزمه إنفادها[13] بالموادّ[14] له من الأعوان والحفظُ له من الأضداد التي هي أعداء تمنع، ليشهد بذلك[15] بحق الإدراك؛ على العلم بمنع[16] البعد ذلك[17] واللطافةِ[18] عن العمل حقَّ العمل[19].

---

١ ك م: مما.

٢ ك م: فيوصلها.

٣ م: غفلة.

٤ يعني العمل بما أراه غيره.

٥ ك م: والقول.

٦ ك + الحق. أي وبين إصابة الحق.

٧ م: يلبسها.

٨ م: فكذلك.

٩ ك: الرسل.

١٠ أي آلات الإدراك.

١١ م: تحيط.

١٢ م: ذاته.

١٣ ك: نفادها؛ م: تفاديها. وإنفادها يعني «إفناؤها».

١٤ م: بالمؤاذرة.

١٥ ك: لذلك؛ م ـ بذلك. أي بهذه الحالة فقط تشهد الحاسة بحق الإدراك.

١٦ م: يمنع.

١٧ أي الإدراك والإحاطة.

١٨ أي كون المرئي شفّافًا أو صغيرًا جدًا.

١٩ أي ومن المعلوم أيضًا أن البُعد أو الشفّافية أو الصغر قد يمنع العين عن الإدراك بمعناه الحقيقي.

فعلى ذلك العقلُ، إذ هو سبب مخلوق، له حد كغيره من أسباب الإدراك، يعترضه ما يعترض غيره، مع غموض الأشياء واستغلاقها. ومن مادته[1] النظر في الأسباب؛ أعلى[2] ذلك مما يُسمَع من كلام الحكماء، وأحقهم من له على حكمته برهان[3]. **ولا قوة إلا بالله.**

وجه آخر، إن الله جل ثناؤه جعل السبب الذي به دَرْك كل خارج عن الحس[4] وجهين. أحدهما الاستدلال بالذي عاين[5] إذا اتصل الغائب بالذي عاين، كاتصال الدخان[6] بالنار، وضياء الشمس بها، وكاتصال أثر الفعل بالفاعل نحو الكتابة والبنيان ونحو ذلك. والثاني الخبر ينبئ عن حال ذلك[7]، نحو البلدان النائية والأحوال المتغيرة والأمور النازلة، معروف[8] ذلك عند جميع العقلاء. وبذلك معرفة الانسان الأجناس والفصول والأنواع، وأنواع الطب واللسان وعلوم الصناعات والحروب وغير ذلك. ثم تعرّف[9] الأمر والنهي، والوعد والوعيد، [٩٥و] فيما ليس بمحسوس دليله، لا وجه لإدراكه إلا بالخبر، وذلك نحو المباح / والمحظور، وما فيه عادةُ[10] كل شيء من مختلف الأحوال، فيلزم في نحو هذا القول بالخبر. وفيه إيجاب القول بالرسالة.

ثم الأصول ثلاثة: ممتنع وواجب وواسط وهو الممكن، وعلى ذلك جميع أمر العالم. فالواجب في العقل على جهة لا يجوز مجيء الخبر بغيره، وكذلك الممتنع؛ ويجيء في الممكن، إذ هو المنقلب من حال إلى حال، ويد إلى يد، وملك إلى ملك. وفي ذلك ليس في العقل إيجاب جهة ولا امتناعٌ من جهة، فتجيء[11] الرسل ببيان الأوْلى من ذلك في كل حال. **والله الموفق.**

د) وما ذُكر في الآيات[12]، فإن لكل من ذلك علامةً تُعلِم، وآية تُظهِر [ماهيته][13]. مع ما كانت المعارضة فاسدة، لأنه[14] لا يخلو من أن يكون يصدق أحدًا[15] في الخبر، فيكون ذلك السؤالَ عليه[16]، أو لا يقر بشيء ألبتة، وفي ذلك سقوط خبره هذا[17] عن نفسه. مع ما كانت

---

١ أي من عمل العقل وأسباب وصوله إلى الحق.
٢ ك: أعلا.
٣ يعني الرسول ومعجزاته.
٤ م: الحسن.
٥ ك + عليه.
٦ ك م: دخان.
٧ أي عن الذي عوين.
٨ ك: معرف.
٩ م: يعرف.
١٠ م - عادةً.
١١ ك: مجيء.
١٢ أي ما ذُكر من قِبل منكر الرسالة.
١٣ لذلك يستحيل تشبيه كل من ذلك وعدم التفريق.
١٤ أي منكر الرسالة.
١٥ ك: أحد.
١٦ أي يكون تصديقه الخبرَ سؤالاً عليه.
١٧ أي عدم تصديقه.

المقابلات بالخروج على غير الحقائق من طريق العيان أظهرَ مما قال، ثم لم يجب به نفي علم العيان، [فـ]كيف وجب ما ذكر؟[1] وما ذَكر من غير عصر الرسل فذلك كلام في قبول الأخبار يلزمه[2] من وجه يُضطَرّ إليه، فيُبطِل سعيه.

ويُناظَر[3] فيما قال: «إنه[4] مما يحرّمه العقل من المديح»[5]. [فهذه] حقٌّ لمن ذلك علْمه مما يوجب[ـه] العقل أو الطبيعة: أن يجعل الكل[6] ما هوته[7] نفسه وما نفرت عنه طبيعته بضده. فيقلّب الأحكام عن حقائقها، ويبيّن أنه عن جهل بالعقل خرجت قضاياه. فحق مثله أن يعلم حقيقة العقل، فيُبطِل بحكمه[8] ويَمقُت نفسه بجهله العقل من الهوى. والله الموفق.

ثم لو كان في العقل الغنى عنه لجاز[9] إرسال الرسل من طريق الإفضال، إذ الله موصوف معروف بالاحسان[10]، فيه تتقلب عباده، / وما من نعمة لله تعالى إلا ولله تعالى على عباده [٩٥ظ] فضل زَيْنهم وجمالهم، نحو الأذنين والعينين، وكل ذي عدد في الجسد، ثم في كثرة النعم، ثم[11] في كثرة ما أنشأ من دلائل التوحيد والرسالة، وإن كان بدون ذلك كفاية، ثم بكثرة الفواكه والملاذّ، وإن كان القليل من ذلك كافيًا.

وبعد، لو كان بالعقل كفاية فهو يسده الحد في ذلك؛ والتعاون بأنواع استشارة[12] أهل النظر[13] فيما خصّ الله لهم وأزاح عنهم الإشكال، ثم الاجتهادُ الوافر له[14] يبذل فيه كلّ مجهود. فكان في إرسال الرسل تيسير عليهم وتخفيف، وذلك من عظيم المنن، فكفران مثله يدل على حمق الرجل وجهله بالمنن حتى عدها بلاء. مع ما للعقول أشغال وللأنفس أهواء تستر[15]

---

١ أي لدى المقابلة بين أعمال الكهنة والسحرَة وبين المعجزات النبوية وتعارض تلك الأعمال في الواقع مع المشاهدة يجب أن تعتبر المعجزة حقيقة أبرز من الادعاءآت الصادرة من منكر النبوة. فإذا كانت المعرفة النابعة من المشاهدة لا تُرد أمام هذه الواقعة، فكيف يجوز أو يجب ادعاء منكر النبوة؟

٢ ك: تلزمه.

٣ ك: وناظر.

٤ أي ادعاء النبوة.

٥ يُفهم من النص أن أبا منصور الماتريدي قد فحص كتابًا (لم يذكر اسمه) لمنكر النبوة ثم ينقده بأسلوبه. وهو قد ذكر في بداية فصل النبوة ولخّص فيها بعض الآراء للمنكرين ولم يتعرض إلى الباقي من الآراء؛ وهو هنا يقدم جوابًا لبعض تلك الآراء التي لم يذكرها في البداية.

٦ أي كل الحقائق.

٧ ك م: حوته.

٨ أي يبطل بحكم العقل ما قاله أولاً.

٩ م: لجائز.

١٠ ك م: الاحسان.

١١ م – ثم.

١٢ ك م: واستشارة.

١٣ ك: النصر.

١٤ ك: اله.

١٥ ك م: يستر.

العقول، فإرسال الرسل معونة[١] لهم وإرشاد، وذلك هو الذي جبُلت العقول على حبّه. مع ما فيه تذكير وتنبيه وتحذير لوجه التقصير، فيكون ذلك مما يَحثّ على النظر ويدعو إلى الفكر واستعمال[٢] العقول، وذلك معروف في جميع أمور الدنيا وسياسات الملك. مع ما جُعل الهوى[٣] منازعًا[٤] له، وقد جعل للهوى أعوان من الأماني والشهوات وشياطين مُزيِّنة لها، فكيف ينكر جعل أعوان للعقول؟ أحقهم بذلك الرسل.

وبعد، فإن جميع نوازع الهوى شاهدة[٥] حسية، وجميع أسباب عمل الحق غائبة؛ إذ [فعل] المذكّر هو ذكر الثواب والعقاب والأمرُ بترك الشهوات والملاذ. وذلك أمر عسير على الطبع والهوى، فيحتاج في ذلك إلى الاستعانة برؤية من تُذكّر رؤيتُهم المعاد، ويخبرون[٦] / عن المنقلَب [٩٦و] بما فيه من اليسر والعسر، ليصير ذلك بحق العيان، فيَسهُل على الطبع سهولةَ ما يوافق الطبع. والله الموفق.

ونوع آخر من الأصل في ذلك وجود الرسل بما معهم من الأدلة والبرهان مما يَعلم جميع منكري الرسل أن ليس مع أحد منهم دليل يحقق تكذيبه أو يزيل عن نفسه صفة المتعنتين، مع كثرة حيلهم في مقابلات أدلتهم، وطعنهم[٧] مرة بالسحر وبوجوه [أخرى*]. ثم مع بذلهم مجهودهم من دنياهم ومُهَجهم[٨] في إطفاء نورهم فلم يروا غير الظهور والغلبة؛ حتى أحوج الله جميع الأنام إلى الذين يؤمنون بالرسل، على تعرّفهم بما علموا في الجملة أن لهم[٩] في أمورهم غنىً، رجاءَ أن يَصلح أمرهم[١٠] وتتفق[١١] كلمتهم[١٢]. وعلى ذلك سياسات ملوك الدنيا.

ثم لا يقوم رعية لا تُجعل فيهم شريعةٌ يُلزَمون القيام بها وأساس[١٣] يَبنون عليه. ولا بد لأمثال ذلك من تدبير ممن يعلم أنه إذ[١٤] خلقهم جعل لهم وجهًا يَصلحون عليه. ولا قوة إلا بالله.

---

١ م: معونه.
٢ ك: وفي استعمال.
٣ ك: للهوى.
٤ ك: ومنارعا.
٥ م: مشاهدة. شاهدة: أي حاضرة.
٦ غير منقوطة في نسخة «ك».
٧ ك م: وطعنها.
٨ م - ومهجهم.
٩ أي للذين يؤمنون بالرسل.
١٠ أي أمر الأنام.
١١ ك: ويتفق؛ م: فيتفق.
١٢ ك - (كلمتهم) صح هـ.
١٣ ك: وأسا؛ م: وأساسا.
١٤ ك م: إذا.

[آراء الوراق في الرسالة والرد عليها]

هـ) ثم نذكر طرفًا مما ذكره الورّاق[1]، فقال فيما جاء به الرسل من الآيات المعجزات التي بمثلها يثبت القول بالتوحيد: إنهم[2] لم يمتحنوا قوى الخلق، ولا وقفوا على طبائع العالم التي يستعان بها[3] في الأفعال، بل لم تبلغ علمَ أكثرهم. فكيف يعرفون بذلك مبالغ الحيل؟ وهل الذي رأوا إلا كلَعِب[4] أتى العجب؟ وهل حدث السحر إلا لجذب حجر المغناطيس الحديدَ؟

فيقال له: أبلغت انت الذي ذكرت[5] لتعلم أنت: الذي قلته[6] طعن[7] أو تمويه؟ فمهما قال[8] من شيء فهو له جوابٌ في الأول. وجواب آخر أنه لو كان في جوهر العالم الذي ذَكر لم/ يحتمل ظهور ما ذكر من الحجر؛ لأن الخاص إنما يُحفظ باسمه[9]، لما يخرج من الاحتمال [٩٦ظ] [و] لبُعد من[10] الآيات[11]، وتخصيص ذلك من جوهره في الأعجوبة[12]؛ فأوجب ذلك أمر[13] مَا جاء به الرسل خصوصًا لهم، ليكون له[14] [دليلاً على]، أنه[15] في الخروج عن جوهره بالذي

---

١ هو محمد بن هارون بن محمد الورّاق، أبو عيسى (ت ٢٤٧هـ/٨٦١م)؛ عالم معتزلي من أهل بغداد، ووفاته فيها. وله مؤلفات عديدة نقل البعض منها. انظر: **لسان الميزان** لابن حجر، ٤١٢/٥؛ وعباس زرياب، «أبو عيسى ورّاق»، **دائرة المعارف بزرگ إسلامي**، ٨٢/٦-٨٨؛ و

Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 341: F. Sezgin, GAS, I, 620.

٢ أي الذين خاطبهم الرسل.

لقد ورد في **تبصرة الأدلة** للنسفي (٤٤٦/١) الذي يعتبر بكتابه هذا شارحًا لأبي منصور الماتريدي عبارة الإمام حول فعل «لم يمتحنوا»، وجعل الأنبياء فاعل الفعل المذكور وقدّم بعض الإيضاحات حول العبارة؛ ولدى الاطلاع على إيضاح النسفي يتأكد المرء أنه غير مصيب فيه.

٣ ك: به.

٤ أي كلاعب.

٥ أي هل وقفت أنت على قوى الخلق وطبائع العالَم كلها.

٦ ك م: قلت.

٧ أي في الأنبياء.

٨ ك ـ (قال) صح هـ؛ م: قالوا.

٩ إذ السحر أو المعجزة ليست ميزة عمومية، بل لكل واحدة منها ميزة خصوصية تذكر وتُحفظ باسمه الخاص.

١٠ ك م: في.

١١ أي لأنه حالة تتميز عن الحالة العادية، وكذلك تتميز عن الحالات الإعجازية.

١٢ أي هذه الخصوصية في إخراجها عن تركيبها العام وإبعادها عن الفاعلية تعتبر شيئًا فوق العادة

١٣ ك م: أمرًا.

١٤ ك هـ: (لهم) خ؛ م: لهم. وله: أي لكل رسول.

١٥ أي الأمر.

يدّعي[1]. مع ما قد بيّنا فيما تقدم أنه نشأ بين قوم على طبع علموا أن مثله لا يحتمل[2] بجوهر بشره[3] بالذي جاء به[4].

وبعد، فقد[5] كثر عنهم الآيات من أنواع ما لا يحتمل ذلك بالاطّلاع على جوهر الأرض، إلا أن يُطلعه مَن علم جواهرها، وفي ذلك الذي ذكر. على أنه ما من نبيّ صحت نبوته إلا وقد شهد قومه منه من أعلام الصدق ما يجب [به] قبول قوله لولا الآيات.

ثم يقال: أنت ممن يقبل[6] خبرًا في الدنيا؟[7] فإن قال: نعم، كُلّف دليلاً على صدقه أوضح من أدلة الرسل؛ وفي ذلك وجوب القول بالذي [ذُكر][8]؛ وإن قال: لا، يشهد عليه العقل وكل شيء جعله حجة، بالكذب.

وعارضه ابن الروندي[9] [بـ]أن أحدًا لو ادّعى طبيعة يُحَدّث بها الكواكب، أو [ادّعى شيئًا] لو نصبه مقابل الشمس يذهب ضوؤها، أو أنه[10] إذا مسّ البحر لَفَظ البحر جميع ما فيه،

---

١ إن السحر أو المعجزة التي تعتبر خاصية مميزة تُذكَر باسمها الخصوصي لا العمومي؛ إذ هي بعيدة عن الاحتمالات الأخرى، كما أن الحالات الإعجازية موجودة خارج الاحتمال. فهذه الخصوصية في إخراجها عن تركيبها العام وإبعادها عن الفاعلية تعتبر شيئًا فوق العادة. وهذا يستدعي ميزة يأتي بها الأنبياء كشيء خاص لهم دون غيرهم، إلى أن يصبح الشيء المذكور بعيدًا عن طبيعته الأصلية ويعطى في الواقع حالة فوق العادة، فتكون تلك الحالة مرتبطة بادعاء الرسول بالنبوة، فتكون دليل صدقه.

٢ ك + ذلك؛ م هـ: جاءت في الأصل على هامش النص مع الإشارة إلى أنها من الصلب.

٣ ك م: بشر.

٤ لعل الماتريدي هنا يشير إلى قوله تعالى: ﴿قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا أدراكم به فقد لبثت فيكم عمرًا من قبله أفلا تعقلون﴾ [يونس، ١٠/١٦].

٥ ك: قد.

٦ م: تقبل.

٧ أي من الذين يقبلون.

٨ م: [ذكرت]

٩ هو أحمد بن يحيى بن إسحاق، أبو الحسين الراوندي، أو ابن الروندي (ت ٢٩٨هـ/٩١٠م)؛ كان في البداية متكلمًا معتزليًا، ثم اتّهمه أبو الحسين الخياط وأمثاله من المعتزلة المحافظين بالزندقة؛ غير أن أبا منصور الماتريدي قد ذكره من بين المقرّين بالنبوة ونقل عنه في ذلك في كتاب التوحيد. ومن فرق المعتزلة «الراوندية» نسبة إليه. ونسبته إلى «راوند» قرية من قرى أصبهان. وقد مات برحبة مالك بن طوق، وقيل: صلبه أحد السلاطين ببغداد. انظر: مروج الذهب للمسعودي، ٧/٢٣٧؛ والملل والنحل للشهرستاني، ١/٨١، ٩٦؛ ووفيات الأعيان لابن خلكان، ١/٢٧؛ ولسان الميزان لابن حجر، ١/٣٢٣؛

İlhan Kutluer, “İbnü’r-Râvendî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXI, 179-184.

١٠ أي هذا الشيء.

وإذا مسح به قدمَه طار[1] في الهواء وارتفع إلى السماء ويصير سحابًا يمطر، فإذ لزم تكذيبه[2] بما ادّعى الخروج عن طبائع معروفة فمثله الأول. مع ما كان المكذِّب ليس معه شيء، ومع الآخر شيء بالظنون يُردّ وبالاحتمال، وما به قد يمكن غيبًا[3]، والحجة ظاهرة، فلزم القول به. واحتج على الورّاق بما أجمع [الناس] على موت البشر كلِّهم ـ وإن لم يشهدوا الكلَّ ـ بالرسل[4]، فقال[5]: فيه الإجماع.

[٩٧و] {قال / أبو منصور رحمه الله:} وقد علم أنه لم يشهد[6]، بل لم يبلغ علمَه شيء. والثاني أنه علق دليله في ذلك بالمحنة، وقد زال[7]. والثالث أن ذلك[8] إذ لا يبلغ بالتدبير[9] ثبت أنه قيل بالرسل.

وقال في قول الفلسفة[10]: إن تركيب الحيوان تركيب يموت. تأملوا حماقته، بعد قول قوم: لو أدركوه لأدركوه بالرسل، ثم ينكر قول الرسل مع البرهان. والثاني أنه لم يمتحن عقول جميع الفلاسفة، ولا هم امتحنوا طبائع الجميع. والثالث أنه لو كان بالتركيب لما اختلف قدر الحياة.

وقال: بالطباع إن النفس لا تطمع في دفعه[11] ولا ترجو الظفر به. فجوابه أنه لم يمتحن طبائع الكل. والثاني أنها سكنت إلى هذا[12] بالتوارث من قول الرسل. والثالث كذلك[13] آيات الرسل لم تُطمَع[14] إلا بعسر إتيان مثلها[15]، وهي بحيث تحتمل الطمع، مع ما كانت فيها ما لا يُطْمع مع التقريع والتحدي[16]، وفيها ما لا يحتمل الطمع ألبتة نحو انشقاق القمر.

---

١ م: لصار.
٢ ك م: تكذيب.
٣ ك م: عيب. وغيبًا: أي في الغائب.
٤ أي بإخبار الرسل.
٥ أي قال ابن الروندي.
٦ أي لم يشهد الورّاق الأطوار التي مر بها المجتمع البشري ولا جميع الجماعات البشرية.
٧ أي إن الوراق قد بنى دليله المعارض للنبوة على مبدأ تجربة قدرات البشر؛ غير أن هذا الاستدلال أمام التجارب البشرية عامة قد نقص من أهميته.
٨ م ـ أن ذلك. ويعني المؤلف بالإشارة اتفاق الناس على موت البشر.
٩ ك م: التدبر. أي لا يحصل علم كون البشر ذائقًا للموت بالتجربة.
١٠ أي متفلسفًا.
١١ أي في دفع الموت.
١٢ أي استأنست الطباع بالموت وهدأت.
١٣ ك ـ (كذلك) صح هـ.
١٤ ك م: لم يطمع.
١٥ أي إن السبب في الطمع لتكرارها هو صعوبة إتيان أمثالها.
١٦ ك م: والتحذير؛ ك هـ: (والتحدي) خ.

ثم يقال له: تعتقد شيئًا ألبتة؟ فإن قال: لا، أقر أنه لم يعتقد تكذيب من ذكر[1]، ولا أنه هو، ولا هو حيّ أو ميت، فتكلّفه الأجوبة والمعارضات خطأ. وإن قال: نعم، قيل: لعلك تعتقده بما لم تبلغ[2] قوة دَرْكك وعلمك بالأشياء مبلغ الإحالة؛ إذ قد رأيت كثيرًا من المعتقدين بطل اعتقادهم، فلعل طبيعتك أرتْكَ[3] ذلك الفساد؛ ويجوز أن تكون[4] في الطبائع طبيعة نقيةٌ تُدرِك[5] كذلك[6] فيما اعتقدتَ؛ ويَظهر جهلك [بعد]. فمهما قال من شيء فهو له ـ في جميع ما أنكر ـ جواب. وأصله أن كل من استحار[7] الخروج من المعارف والتفوه بغير الموجود في الطبائع بلا شيء[8] سوى / أنه لم يكن أو لعله يكون، أبطل سبيل تثبيت شيء ألبتة أو نفيه، ويكون في حد الشّاكين في البيان كله. **ولا قوة إلا بالله.** [٩٧ظ]

ثم الأصل عندنا في أعلام الرسل وجهان. أحدهما ظهور أحوالهم على جهة تدفع[9] العقولُ عنه[10] الرِّيبة وتأبى فيه[11] توهّم الظِّنة[12]، بما صحبوه[13] في الصغر والكبر فوجدوه طاهرًا[14] صفيًا تقيًا[15] بين أظهر قوم، ما احتمل التسوية بينهم[16] على ذلك، ولا تربيتهم تبلغ ذلك، على ظهور أحواله[17] لهم وكونه[18] بينهم في القرار والانتشار. فيُعلَم باحاطةٍ أن ذلك حِفْظ مَن يعلم أنه يقيمه[19] مُقامًا شريفًا، ويجعله[20] أمينًا[21] على الغيوب[22] والأسرار. وهذا مما تميل[23] إلى قبوله الطبيعة، ويستحسن جميع أموره[24] العقل. فيكون الرّاد عليه يردّ بعد المعرفة ردّ تعنّت له، إما لإلف وعادة على خلاف ذلك، أو لشرف ونباهة في العاجل، أو لمطامع ومنال، وإلا فما

---

١ أي تكذيبه الرسل.
٢ ك م: لم يبلغ.
٣ لعله يقصد: ستريك.
٤ ك م: أن يكون.
٥ ك م: يدرك.
٦ ك م: لذلك. أي تدرك صحيحًا غير فاسد، كاعتقادنا.
٧ م: استخار. أي تحير.
8 أي بلا دليل.
٩ ك م: يدفع.
١٠ م: عنهم. أي عن رسول أيًا كان منهم.
١١ ك م: فيهم.
١٢ أي التهمة.
١٣ م: صحبوهم.
١٤ ك: ظاهرًا.
١٥ م: فوجدوهم ظاهرين أصفياء أتقياء.
١٦ م + بينهم.
١٧ م: أحوالهم.
١٨ م: وكونهم.
١٩ م: يقيمهم.
٢٠ م: ويجعلهم.
٢٢ م: أمناء.
٢٣ ك م: على العيوب.
٢٤ ك م: يميل.
٢٥ م: أمورهم.

من قلب إلا ويميل إلى مَن دون هذا رتبته ومحله. **ولا قوة إلا بالله**.

والثاني مجيء الآيات الخارجة عن طبائع أهل البصر في ذلك النوع، الممتنعةِ عن أن يُطمَع في مثلها أو يَبلغ بكنهها التعلم. مع ما لو احتُمل أن يبلغ أحد ذلك بالتعلم والاجتهاد فإن الرسل بها نشأوا لا في ذلك، وربُّوا لا به، يَظهر أنهم استفادوه بالله، أكرمهم بذلك؛ لما يجعلهم أمناء[1] على وحيه[2]. ولهم أيضًا معان[3] فاقوا[4] بها السحرة. على أن علم السحر أصله من السماء، لكن الناس نسوا أصله وتوارثوه بالتعلم، وكذلك المكاسب والحرف والصناعات كلها. فمن أُكرِم لا بالوجه الذي هو طريقه في المعارف عَلِم أن ذلك تخصيص / لأمر عظيم. [٩٨و]

مع ما كان معهم معان يُعلم [بها*] أنهم مبعوثون؛ أحدها أنها تَخرج حقيقة [و]تبقى ببقاء الخلقة[5]، والسحر هو شيء يأخذ البصر ثم يضمحلّ. والثاني أن آية الرسل تمنع أن يدّعيها من ليس برسول فتبقى[6] معه بأن[7] كانت في جهة سحرًا، وما كان[8]. والثالث أن أولئك الذين تكلفوا استخراج العجائب بالتعلم فهم[9] قد مالوا إلى [شيء] لو كان حقًا لكان به غنىً من[10] عرض الدنيا، فكان معهم دليل الكذب. والرابع أن الرسل حملوا ما في الأنفس إنكاره، ذلك من كفّها عن الملاذّ والشهوات وحفظِها عن الذين بهم عزّ الدنيا وشرفها ودعاءِ أمثالهم[11] إلى ترك ذلك لله. والخامس مخاطرتهم بالأنفس وبذلها في وقت ضعفهم وقلة أنصارهم من الخلق، والتعرضُ للجبارين بتنغيص[12] ما هم[13] فيه عليهم، وإظهار القوة لهم من عند العزيز. على ما علموا من سوء صنيعهم بالمخالفين لهم وبخاصة من يخافون منهم تفريق جمعهم وتشتيت أمورهم.

وأيضًا إنهم [دعوا] إلى ما في العقول بيانه، وفي سياسات المُلك حُسنه، وبها في توقيف الخلق عليه صلاحهم دينًا ودنيا. **ولا قوة إلا بالله**.

---

١ ك: آمنا. ٢ ك: على وجه.
٣ ك م: معاني. ٤ ك: باتوا
٥ لعله يقصد أنه يبقى خبر المعجزات واعتقاد كون النبي صادقًا.
٦ ك: فيبقى؛ م: فيتبقى. ٧ ك م: أن.
٨ يعني تبقى مع مدّعيها بأن تصير نوعًا من السحر وتدوم بين الناس؛ غير أن الواقع ليس بشاهد على وقوع شيء مثل هذا.
٩ ك: فهو. ١٠ م: عن.
١١ م: أمثالها.
١٢ نغّص عليه العيش: أي كدّره. ١٣ أي الجبارون.

وأيضًا إنهم لم يقصّروا في شيء دعوا إليه اجتهادًا[1]، ولا رُوى في شيء من أمورهم هوادة[2]، ولا عُرف في شيء من أخلاقهم نكير، ولا في شيء من الأسباب التي بكل واحد[3] ـ مما فيها بُعْدُ الناس بذلك[4] ـ ما يوصف بالتمام: من السخاء والشجاعة ومكارم الأخلاق والرحمة بالخلق والإشفاق عليهم، ومن[5] الزهادة في الدنيا وتحمل مُؤَن الخلق، وغير ذلك مما يحقّ الميل إلى كل مَن فيه خصلة منها والتعظيمُ له لمكان ذلك؛ فكيف لمن جمع / الخصال المعروفة في المكارم، معْ حسن الأداء عن الله جل ثناؤه، والصبرِ له فيما يصيبه[6] من المكروه مما لا يُحتمل أن يكون شيء من[7] ذلك[8] يَحتمل على تمكين الخلاص [منه] ببعض المداهنة. [٩٨ظ]

وفيهم أيضًا وعد العواقب ورجوع الأمر إليهم، فخرج الأمر على ذلك. وفيهم أنه لم يُذكر عن أحد نظر إليهم بعين التبجيل واستمع إليهم بالنصح لأنفسهم إلا أبصر[9] الحق في مقالتهم، ولا اتبعهم أحد فخالفهم إلا بعد العلم منه بإيثاره الدنيا على الآخرة والباطلَ على الحق.

[نظرة إلى مسألة إثبات رسالة محمد ﷺ][10]

وكل الذي ذكرت كان لمحمد صلى الله عليه، مع غير ذلك من الآيات التي دامت له مما فيه إظهار نبوته، وأنه خاتم الأنبياء. منها هذا القرآن الذي تحدى به جميع الكفرة أن يأتوا بمثله وأن يعينهم على ذلك الجن والإنس[11]، فما طمع في ذلك إلا سفيه أخرق هجره قومه لسخفه. وفيه[12] أيضًا بيان الحكم لجميع النوازل [التي*] تحدث إلى يوم القيامة، ليُعلَم أنه جاء من عند مَن يعلم الغيب وما يكون أبدًا؛ و[بيان] ما[13] جاء له من البشارات في فتح

---

١ أي اعتمادًا على اجتهادهم ورأيهم.
٢ أي لين وضعف.
٣ أي الأسباب التي توجد في كل واحد من البشر.
٤ أي يختلف الناس بهذه الأسباب والخصال، فتكون ناقصة في البعض وكاملة في البعض الآخر.
٥ ك: (وفي) صح هـ؛ م: وفي.
٦ ك م: يصيبهم.
٧ ك: مما.
٨ أي من المكاره.
٩ ك م: إلا أبصروا.
١٠ سيأتي في الصفحات التالية للكتاب مبحث إثبات رسالة محمد ﷺ بشكل مفصل؛ وفي بداية المبحث المذكور إرجاعات لما ورد هنا من بيانات.
١١ لعل المؤلف يشير إلى قوله تعالى: ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرًا﴾ [الإسراء، ١٧/٨٨]، وقوله تعالى: ﴿فليأتوا بحديث مثله إن كانوا صادقين﴾ [الطور، ٥٢/٣٤].
١٢ أي في القرآن الكريم.
١٣ ك م: بما.

البلدان، وإظهاره دينه بين أهل الأديان[1]، وما فيه من الأنباء عما كان؛ مما يعلم الخلق أنه لم يكن اختلف إلى أحد ممن يعلم ذلك، ولا نظر في كتاب قط لتبقى[2] له تلك الآيات. مع ما ذُكر شأنه في الكتب السماوية [و]حاجّ أهل الكتاب فلم يمكنهم إنكاره إشفاقًا على أنفسهم[3].

بل قد باهلهم مباهلته اليهودَ بقوله: ﴿فتمنوا الموت﴾ [البقرة، ٩٤/٢]، والنصارى بقوله: ﴿تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم﴾ [آل عمران، ٦١/٣] الآية[4]، والجميعَ بقوله: ﴿فكيدوني جميعًا ثم لا تنظرون﴾[5]، وإظهاره[6] الأمن عنهم والثقة بالله بقوله: ﴿والله يعصمك من / الناس﴾ [٩٩و] [المائدة، ٦٧/٥].

مع ما له آيات في الخلق، وهو النور الذي انتقل من ظهر إلى ظهر حتى خرج هو[7]؛ وما كان من الخاتم بين كتفيه[8]؛ وما وصف بالرَّبعة، ثم كان لا يزاحم طويلين[9] إلا فاقهما[10]؛ ثم كان من السحاب الذي يظله قبل أن يوحي إليه[11]، ثم كان من شق بطنه وغسل ما فيه - معلوم ذلك - وردّه إلى موضعه[12]؛ ثم كان من هجر عبادة الأوثان في صغره، مع حرص قومه

---

١ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وكفى بالله شهيدًا﴾ [الفتح، ٢٨/٤٨].

٢ أي لتَحصل وتُحفَظ.

٣ ويعني ذلك أن علماء أهل الكتاب كانوا يعرفون أن محمدًا ﷺ نبيّ مرسل؛ لذلك كانوا يتجنبون المعارضة له صراحةً خوفًا من أن تسبب لهم تلك المعارضة عقابًا إلهيًا. فهذا هو المشاهَد في آية المباهلة.

٤ م - الآية.

٥ هذه الآية القرآنية [هود، ٥٥/١١] من الآيات التي تتعلق بالنبيّ هود عليه السلام وتنقل العبارة منه. وهناك آيات أخرى متعلقة بمحمد ﷺ، منها الآية الواردة في سورة الأعراف، ١٩٥/٧-١٩٦، وهي قوله تعالى: ﴿قل ادعوا شركاءكم ثم كيدون فلا تنظرون. إن وليى الله الذي نزّل الكتاب وهو يتولى الصالحين﴾.

٦ ك م + إشفاقًا وإظهاره.

٧ انظر: المواهب اللدنية للقسطلاني، ٢١٧/٢-٢١٨، ٦٢٦-٦٢٨.

٨ انظر: سنن الترمذي، المناقب ٨؛ والشمائل النبوية له أيضًا، ٤٥-٤٦، ٥٨-٦٣؛ والمواهب اللدنية للقسطلاني، ١٦٠/١-١٦٨، ١٨٧-١٨٩، ٦٤٥/٢.

٩ م: طولين.

١٠ انظر: سنن الترمذي، المناقب ٨؛ والشمائل النبوية له أيضًا، ٤١-٤٥، ٤٩؛ والمواهب اللدنية للقسطلاني، ٢٩٤/٢-٢٩٥.

١١ انظر: سنن الترمذي، المناقب ٥؛ ودلائل النبوة لأبي نعيم الأصبهاني، ١٦٨/١-١٧٢.

١٢ انظر: دلائل النبوة لأبي نعيم الأصبهاني، ٢٩٠/١-٢٩٢؛ وأعلام النبوة للماوردي، ٢٧٤-٢٧٥؛ والمواهب اللدنية للقسطلاني، ٢٠٤/١، ٢٦/٣-٣٥.

على ذلك، وما استسقى[1] به العبّاس فسُقوا[2]. ثم ما وصف من معاملته الكفرة أنه لم يكن يدارى ولا يهارى؛ ولم يكن فحّاشًا ولا صخّابًا. ثم ما لم يأخذوا عليه كذبًا قط، وبذلك وصفه أعداؤه. ثم ما جاء من الآيات التي [صارت سببًا] لما اختلفوا فيه، فعرّفوه بالسحر والكهانة والشعر ونحو ذلك، فما كان إلا لكثرة آياته. ولا قوة إلا بالله.

[تابع آراء الورّاق]

ثم طعن الورّاق المحتجَّ بالقرآن[3] بأوجه؛ أحدها تفاوتهم في البلاغة، ولعله[4] تأليف[5] أبلغِهم. والثاني أن الحروب معه شغلتهم[6] [عن إتيان مثله][7]. والثالث أنهم لم يكونوا أهل نظر ومعرفة، ألا ترى أنهم صدّوا عن الإقرار مع توفر أسبابه عند أصحاب الضرورة، وعن النظر والمعرفة مع أسباب ذلك عند أصحاب الاكتساب. والرابع خصوص واحدٍ بقوة من بين الجميع من غير أن يوجب ذلك له شيئًا، فمثله النبوة، أو أن يكون قدرتهم كانت بالفكر والتخيير، فلم يتكلفوا ذلك.

فأما الأول فإنه لو كان ما قا ليمتنعون[8] عن ذلك بعد الجهد[9]، فدل تركهم دونه أنهم تركوه طباعًا. وأيضًا إنه لو كان كذلك لم يحتمل مثله ممن يقول: ﴿لئن اجتمعت الإنس والجن﴾ [الإسراء، ١٧/٨٨] الآية[10]، أن يكون أحد من البشر يبلغ علمُه باللسان ذلك. والثالث / أنه إذ [٩٩ظ] نشأ بينهم، ومن عندهم عرف اللسان، فلولا أنّ له في ذلك من الله خصوصًا لم يكن لغيره لا يحتمل أن يصير بهذا المحل. والرابع قد تكلفوا ا لمجاوبات لأقوام معروفين في فن حتى اجتهدوا في قصيدة حَوْلاً، فلو كان يحتمل وسعهم أو يرجون البلوغ بطرق ما احتمل تركهم، وفي ذلك تشنيع[11] على القوم، وقد بذلوا مهجهم ودنياهم في إطفاء هذا النور.

والفصل الثاني، لا يحتمل الذي ذكر[12]، لما بذلك غنى لهم عن بذل المهج، ولما أُمهلوا

---

١ م: استقى.

٢ انظر: دلائل النبوة لأبي نعيم الأصبهاني، ١/١٨٥-١٩٠.

٣ أي الذي يحتج بصدق محمد ﷺ بالقرآن الكريم.

٤ ك: ولعل. ٥ م: تآليف.

٦ ك: شغلهم. ٧ م: [عن مثله]. ٨ م: يمتنعون.

٩ أي إن الحالة لو كانت كما ادعى الورّاق، لكان يجب على مَن خاطبهم القرآن أن يعملوا كل ما وسعهم في الإتيان بمثل هذا القرآن، والامتناع عنه في حالة عجزهم عن ذلك فعلاً.

١٠ م ـ الآية. ١١ ك م: تشبيه.

١٢ أي كون الحروب شغلتهم عن إتيان مثله.

قريبًا من عشرين سنة قبل الحروب[١]، ولما فيه تقريع الجن والإنس، وإنما حارب قوم. وبعد، فإن المحاربة لم تمنعهم [من*] مجاوبات[٢] [بها] سمعوا من رسول الله، فكذلك[٣] [الإتيان بمثل] القرآن، لو احتمل وسعهم.

والثالث، لو كان كذلك لاستقبلوه[٤] بالأذكار[٥] والرفع[٦]، كفعل بالعرف[٧]، لا بالخضوع والامتناع[٨]. على أن العرب أذكى الناس عقلاً وأشدهم حمية، وقد قابلوا[٩] الشعراء بالأشعار أيضًا. وبعد، فإن التقريع كان به جميع البشر والجن، وقد انتشر أمره وظهر في الآفاق. وأيضًا، فإن الذي حمله على ذلك[١٠] بما[١١] جاء به نشوءه[١٢] بينهم؛ وإن كان له معرفة ونظر مع نشوئه[١٣] بينهم، فذلك أيضًا آية[١٤] له. **ولا قوة إلا بالله.**

وجواب الرابع أن الله تعالى إذا خصّ أحدًا بقوة لا يشاركه فيها أحد يمنعه عن دعوى النبوة باللفظ، كما منع من يظفر بحجر المغناطيس، ولو علم أنه يدّعي لا يعطيه. والثاني أن لا أحد، في شيء له فضلُ قوة إلا طمع غيره استتمامَ ذلك أو عَمَلَ ذلك النوعِ بقدر قوته، والدليل ما يَخرج عن[١٥] الطباع[١٦]. وبعد، فإنه لو كان له في ذلك فضل قوة/ بها عمل لكان لا يتمكن [١٠٠و] نيلها بهم، وليست لهم، إذ لا يوجد مثل ذا في شيء من الأمور؛ دل أن الله جعل [ـه] فيه ليكون آية لقوله. وسنذكر جمل هذه التأويلات بعد الفراغ من فصوله.

---

١ فمن المعلوم أن الحرب قد جرت بين الرسول ﷺ وبين مشركي مكة في السنة الثانية بعد الهجرة (أي الخامسة عشرة للنبوة)؛ فلعل المؤلف هنا يقصد فترة فتح مكة التي تعتبر فترة الحكم التام للمسلمين.

٢ ك م: محاربات.

٣ ك: فلذلك؛ م: كذلك.

٤ ك م: لاستقبلوا.

٥ ك م: بالإنكار. والأذكار: جمع الذكر، وهو الصيت والثناء والشرف.

٦ ك م: والدفع.

٧ م: العرف.

٨ أي لا بالاستسلام الظاهري للمنافقين ولا بامتناع الكفار.

٩ م: قاتلوا.

١٠ أي على التحدي.

١١ ك م: وما.

١٢ ك: نشؤ؛ م: نشأ.

١٣ ك: نسوه.

١٤ م: أنه.

١٥ ك م: من.

١٦ أي الفعل الذي يعتبر دليلاً، لا بد أن يكون شيئًا يفوق الحدود الطبيعية.

وقوله على البديهة[١]، فقد أُمهِلوا[٢]؛ مع ما لم يحتمل أن يكون من البشر [أحد] يعلم بفضل القوة ما تُسأل عنه. وقد تكلفوا الأشعار، ثم نصب الحروب وجمع الأعوان وبذْل الأعيان ثم *اقتتالَ الأقران والمبادرات الفظيعة*، فلو كان وسعهم[٣] يحتمل القيام بذلك [لكان] أيسرَ عليهم. ثم قد دُعوا إلى إتيان السورة نحو ثلاث آيات، لو احتملها وسع البشر لكان ساعة من النهار[٤] كافية لذلك.

[احتجاج ابن الرونديّ في إثبات الرسالة ورده على الورّاق][٥]

{قال الشيخ رحمه الله:} احتج [ابن*] الروندي[٦] بما تقدم من الأغذية والسموم في إثبات الرسالة. ثم قال: لا يخلو الأمر في الخبر[٧] إما أن لا يثبت ألبتة، فيجب الجهل بالأيام الماضية والأماكن النائية والوقائع السالفة، أو نقبل التواتر وما[٨] يُضطر إليه[٩] فيجب[١٠] به أخبار الرسل. **ولا قوة إلا بالله.**

ثم نذكر جمل ما يبين فساد طعنه[١١] من وجوه الحجج بالقرآن، إذ هي من وجوه. أحدها بنظمه من غير أن كان فيه غريب مبتدَع يخرج ذلك عن عرف العرب، بل هو بأعذب لفظ وأملح نظم، وقد احتملت العرب المؤن التي هلكوا فيها. ولا يحتمل ترك الأمر اليسير مع التحدى والتقريع، مع سلامة أحب الأشياء إليهم وهي الحياة، وتبذل[١٢] المهج مع ضنّهم بها إلا عن عجز ظهر لهم من أنفسهم طباعًا أو امتحانًا[١٣].

---

١ أي على الفور.

٢ فالمفهوم من ذلك أن الورّاق قد ادّعى في اعتراضاته بأن المشركين لو وجدوا وقتًا كافيًا كانوا قد استطاعوا بإتيان مثل القرآن. فنجد أبا منصور الماتريدي في هذه العبارات يردّ على تلك الاعتراضات.

٣ ك م: وهمهم.

٤ ك ـ (من النهار) صح هـ.

٥ لقد وضع الأستاذ فتح الله خليف، المحقق الأول لهذا الكتاب، في هذا الموضع عنوان [أقاويل ابن الروندي في الرسالة وبيان فسادها]؛ غير أن الاطلاع الدقيق للنص الوارد بعد العنوان يثبت خطأ هذا العنوان، إذ المفهوم من نص الماتريدي أن ابن الروندي قد حاول إثبات الرسالة عن طريق تقديمه اعتراضات إلى الورّاق وسرد أجوبة على شبهه. لذلك لجأنا إلى وضع عنوان غير عنوان نسخة [م].

٦ م: ابن الراوندي.

٧ ك: في الخير.

٨ ك: أو ما.

٩ ك م: إليها.

١٠ م: فجب.

١١ يعني فساد طعن الورّاق.

١٢ م: وتبدل.

١٣ لعله يشير بكلمة «امتحانًا» إلى نظرية الصرفة.

والثاني بيان جميع الأمور التي بها علْم علماء[1] أهل الكتاب /. مع العلم بمن شهد [١٠٠ظ] رسول الله أنه لم يكن اختلف إليهم، ولا كان يخطّ كتابًا بيمينه[2] فيحتمل استعادته، ثبت أن ذلك كان بتعليم الله تعالى[3] إياه.

والثالث الإخبار بما يكون له من الفتوح، ودخول الخلق في دينه أفواجًا[4]، وإظهار دينه على الأديان[5] في وقت ضعفه وقلة أعوانه وكثرة أعدائه، فكان على ما أخبره القرآن. **وبالله التوفيق.**

والرابع أن الله تعالى جمع في القرآن أصول جميع النوازل التي تكون إلى يوم القيامة، دل أنه [عن] عالم الغيب جاء[6] حتى أعلمه أصول ذلك.

وأيضًا ما أظهر من موافقة القرآن سائر كتب الله، وبيان نعت محمد ﷺ وأمته كقوله: ﴿الذي يجدونه مكتوبًا عندهم﴾ [الأعراف، ١٥٧/٧] الآية[7]، وقوله: ﴿محمد رسول الله﴾ [الفتح، ٢٩/٤٨] إلى آخره[8]، وقوله: ﴿يعرفونه كما يعرفون أبناءهم﴾ [البقرة، ١٤٦/٢] الآية[9]، من غير اجتراء أحد منهم على إنكار ذلك ودفعه. ثبت أن الذي أنزل هذه الكتب هو الله سبحانه فجعلها كلها متفقة، على اختلاف الأزمنة وتباعد الأوقات؛ ليعلموا أن القرآن من عند مَن جاء منه الكتب، وأن الذي جاء منه الكتب قديم، لم يزل ولا يزال[10] حجته في الأولين والآخرين واحدًا.

وأيضًا ما سبق من ذكر المباهلة، وما كان من الأخبار أنه يُسأل عن كذا ويُستفتى عن كذا، فكان على ما ذكر. على ما [في*] القرآن من قصة الجن وتصديقهم وشهادتهم له بموافقة الكتب[11]. **وبالله العصمة.**

---

١ ك م: العلماء.

٢ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطّه بيمينك إذًا لارتاب المبطلون﴾ [العنكبوت، ٤٨/٢٩].

٣ م - تعالى.

٤ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿إذا جاء نصر الله والفتح ورأيت الناس يدخلون في دين الله أفواجًا﴾ [النصر، ١١٠/١-٢].

٥ انظر قوله تعالى: ﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله وكفى بالله شهيدًا﴾ [الفتح، ٢٨/٤٨].

٦ ك: حا؛ م - جاء؛ م هـ: في الأصل «حاحتي».

٧ م - الآية.

٨ م - إلى آخره.

٩ م - الآية.

١٠ م - ولا يزال.

١١ انظر: سورة الأحقاف، ٢٩/٤٦-٣٢؛ وسورة الجن، ١٩/١/٧٢.

[١٠١و] والأصل في هذا[1] أن رسول الله ﷺ بُعث في عصر لم يُعرف فيه التوحيد، بل / كان عُبّاد الأوثان والأصنام والنيران. فجميع[2] ما أنزل عليه من القرآن هو مِن[3] أنجح ما لو اجتمع موحدو العالم، مَن مضى منهم ومَن يكون أبدًا، على إظهار أدلته ما احتملت بلوغ عُشرها، فضلاً عن الإحاطة في ذلك الزمان الذي لا يُقدر على موحِّد[4] واحد[5]. **ولا قوة إلا بالله.**

وأيضًا إن القرآن أنزل في عشرين سنة فصاعدًا بالتفاريق؛ ما خرج كله على وزن واحد من النظم، على[6] موافقة بعضه بعضًا، مما لو احتمل كون مثله عن الخلق لم يمتنع من الخلق من الاختلاف في شيء من ذلك، دل أنه نزل[7] مِن عند علام الغيوب. **ولا قوة إلا بالله.**

واحتجّ[8] في إثبات رسالة محمد ﷺ ـ مع ما بيّنا[9] ـ بقوله لليهود: ﴿فتمنوا الموت﴾ [البقرة، ٩٤/٢] الآية[10] بوجهين. أحدهما الوعد بأنهم لو تمنوا الموت لماتوا. والثاني أنهم لا يتمنون أبدًا، ولا شيء أيسر عليهم من تمنى ذلك؛ وبمباهلة النصارى والإخبار بوقوع اللعن[11]؛ ثبت أنه معلوم النعت في كتبهم.

فأدخل الوراق [عليه] أنهم لو تمنوا باللسان لقيل: إنما أريد به القلب. والثاني أنهم قد آمنوا بموسى وعيسى، وقد أخبراهم بذلك[12] كما يخبر المنجمة[13].

---

١ فالعبارة إلى هذا النص قد يمكن أن تدل على أسلوب المؤلف في عرضه آراء ابن الراوندي فيما يتعلق بالموضوع. ولا بد من الإشارة إلى أن جميع ما ذُكر هنا قد سبق ذكره في المبحث السابق.

٢ ك م: فجمع.

٣ ك ـ من؛ ك هـ: (من) خ.

٤ م: موجد.

٥ أي لا يمكن وجود موحّد واحد في ذلك الزمان.

٦ ك م: وعلى.

٧ م: أنزل.

٨ أي احتجّ ابن الراوندي.

٩ أي في ابتداء هذا البحث.

١٠ م ـ الآية.

١١ يشير المؤلف هنا إلى آية المباهلة، وهي قوله تعالى: ﴿فمن حاجّك فيه من بعد ما جاءك من العلم فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة الله على الكاذبين﴾ [آل عمران، ٦١/٣].

١٢ يعني بخروج محمد مدعيًا النبوة.

١٣ أي ليس كخبر الصادق، لأن النبوة دعوى باطلة في نظره.

فجواب الأول أن المباهلة لا تحتمل ذلك[1]، وأيضًا إنهم[2] أهل بصر، إذ[3] لو رُدّوا لقابلوا بأنهم فعلوا ذلك أيضًا بقلوبهم.

والحرف[4] الثاني لو كان كذلك[5] ما امتنعوا عن مقابلته عند قوله: ﴿لتدخلنّ المسجد الحرام﴾[الفتح، ٢٧/٤٨]، وقوله: ﴿ليظهره على الدين كله﴾[الفتح، ٢٨/٤٨]؛ ولو كان بذلك كان التصديق[6] لما احتمل المقابلة بأعز الأشياء، وهي النفس والأموال.

{قال الفقيه رحمه الله:} وأيضًا إنه لو كان بالذي/ ذَكر، لم يكن خبر رسول الله «لن [١٠١ظ] يتمنوه» بذلك[7]، بل كان بالذي يعلم أنهم لا يفعلون. **ولا قوة إلا بالله.**

وطعن[8]؛ ولو كان على حكم قول المنجمة لما تقرر عندهم حتى يتحرجوا الإجابة. ولم[9] يكن الذي جاء به رسول الله بدون ذلك[10]، [لِم] لم يتحرجوا عما خوّفهم فيُسلموا؟ **ولا قوة إلا بالله.**

وطعن في قوله: ﴿وما كنت تتلو من قبله من كتاب﴾ [العنكبوت، ٤٨/٢٩] الآية[11]: إن الحفظ يقوم مقام الكتاب. وأحال، لأن الحفظ يكون عن تلاوة، وما بالإلقاء عليه فهو عن كتاب يُقرأ[12]. وبعد، فإنما ذلك إنما يكون بمن يظهر اختلافه[13] عند من يعرف به، ومعلوم أنه نشأ بين أظهرهم، [و] لم يُعرَف في شيء من ذلك. ولولا ذلك لكان هذا القدر من المقابلة[14] سهلاً لا يعجزون عنه.

---

١ لعله قد وقع هنا خطأ في رأي ابن الراوندي أو ما نقل عنه الماتريدي، لأن الاعتراض الأول للورّاق يتعلق بتمنى اليهود للموت ولا يتعلق بالمباهلة؛ والعبارات القادمة خير شاهد لذلك.

٢ أي اليهود.

٣ ك م: إذا.

٤ أي والجواب الثاني.

٥ أي لو كان النصارى آمنوا بظهور محمد كمنجم.

٦ أي لو حصل التصديق بإيمان ظاهري لا يوافق الباطن، كما قد يقع للمنجم.

٧ أي لو كان الواقع شيئًا من الكهانة كما ادعى الورّاق لم يكن خبر الرسول الذي يفيد القطع بقوله «لن يتمنوه» بهذا الشكل.

٨ أي طعن الورّاق بأن موسى وعيسى عليهما السلام قد أخبرا كإخبار المنجم بخروج محمد ﷺ وهو يدعى النبوة.

٩ م: لم.

١٠ أي بدون ما جاء به موسى وعيسى.

١١ م - الآية.

١٢ أي إن الذي أُلقى على الرسول لا يكون إلا بالتلاوة عن كتاب والحفظ منه.

١٣ يعني ذهابه وإيابه.

١٤ أي المعارضة للقرآن مقدار سورة قصيرة.

وطعن في إخبار[1] القرآن: إنه خبر الآحاد. وذلك كذب، بل رواه كافة عن كافة، مع ما في هذا إقرار أنه حجة.

وطعن التواترَ بما لا تخلو الجماعة من[2] البعد من السمع، فيحتمل الحيلةَ، أو القربِ فلا يحتمل مباشرةَ مثله[3] إلا اليسير[4].

قال ابن الروندي: هذه[5] [هي] الجهلة بالمحافل[6]، وإلا الأمر في ذلك ينتشر ما كان من قيد أو[7] قيلٍ[8]، حتى لا يكاد شيء منه يخفى على الأبعدِين فضلاً عن الأقربين.

وطعن أيضًا بإجماعات اليهود والنصارى[9]. قال ابن الروندي: إما أن ينكر الخبر ألبتة فيبطل مذهبه في تقليد المانى وقوله هذا، أو يجيزَ خبرًا، لا بد إذ ذاك من الرجوع إلى إجماع أهل الحق في الأصول العقلية فيقبل أخبارهم وإجماعاتهم؛ إذ هم المتمسكون به، ونحن أولئك بحمد الله.

[١٠٢ر] {قال الشيخ رحمه الله:} والأصل / في هذا أن الأخبار التي لزم في العقول قبولها لما في ردّ[10] ذلك بطلان حكمة السمع واللسان، وفيه زوال المعاش والمعاد وانقطاع الوصول[11] إلى الأغذية والأدوية التي بها حياة الأبدان. ثم كانت الأخبار تتفاقم[12] في الانتشار على قدر الأمور التي عنها الإخبار في العظم، نحو ملك لو قتل لانتشر أمره بالضرورة حتى لو أحب الناس كتمان مثله لما قدروا عليه، وكذلك الخارجة من المعارف المعتادة؛ وفيما يقلّ خطره أو يجري على المعتاد لا يظهر ظهورَه، بل لعله لا يذكر. معروفٌ ذلك في الخلقة، وعلى ذلك انتشرت أخبار الفتوح وقهر الملوك[13]. فعلى مثل هذا أمر الرسل؛ لأنهم جاءوا بالأمور العظام

---

١ أي نقل القرآن وروايته.

٢ م: عن.

٣ أي سمعه وروايته.

٤ أي إن إن الجماعة ـ التي بها يحصل التواتر ـ إما أن تكون بعيدة عن منبع السمع فيحتمل وقوع الخطأ فيه، وإما أن تكون قريبة فلا يحتمل أخذ مثله إلا برواية القليل من الناس.

٥ أي الورّاق وأمثاله.

٦ أي بمجالس العلماء والرواة. ويبدو أن أبا منصور الماتريدي ينقل هنا نصوصًا من كتاب لابن الراوندي دون إشارة إليها؛ فلعله من أجل ذلك نرى أنه يختلف أسلوبه أحيانًا من أسلوب تعوّدنا عليه في كتاب التوحيد.

٧ م ـ قيد أو؛ م هـ: كلمة غير مقروءة في الأصل.

٨ والقيل يعني القول.

٩ أي لقد طعن الوراق بظاهرة إجماعات اليهود والنصارى في مسائل دينية لهم، ظنوا أنهم على حق فأجمعوا فيها.

١٠ م ـ ردّ.

١١ ك م: الأصول.

١٢ أي تعظم وتشتد.

١٣ أي غلبة الملوك.

الخارجة عن الأمر المعتاد عندهم[١]، فيظهر أخبارهم فتنتشر[٢] حتى تبلغ أقاصي الدنيا وأدانيها؛ إذ هي على وجه لا يملك السامعون كتمانها، على ما ذكرت من تقاضي[٣] الخلقة في نشر مثله. مع ما قد ينتشر مثل ما ذكرت مما لا منفعة فيه، فالذى يعمّ الخلق جميعًا معناه أحق في ذلك. وفي كل أمر منتشر عن أحد يعود الخبر إن كان على حق أو جور، فيُعلَم ما افتُعل منه فيغيَّر، وما صُدِّق فيه فيُقرّ. وفي ذلك لزوم انتشار أخبار الرسل في حياتهم وظهور المفتعَل من ذلك فيمحى أثره بالنهي والتغيير، ويبقى[٤] الحق الصدق منه. دليل ذلك أمر[٥] رسول الله، حتى لا تأتي ناحيةً نائيةً ولا مكانًا بعيدًا إلا وجدتَ أثره فيه ظاهرًا، وبخاصة في عصره، إذ كان ينتاب[٦] إليه من الآفاق ويَظهر شأنه في البلاد؛ فإذا كان كذلك لا وجه[٧] لقوله[٨]: «أخباره أخبار الآحاد»، ولا لما ذَكر من الوجوه، بل الخبر / الواحد في الأمر المهم أو الخارج عن الأمر [١٠٢ظ] المعتاد ينتشر انتشارًا أظهر[٩]، فكيف فيما فيه دعاء أهل الأديان، وإرسال الكتب إلى الأفق، ومجيء الوفود من كل النواحي، وامتحان الرسل بأنواع الحِجاج، وقصد الملوك نحوهم في إطفاء نورهم إشفاقًا[١٠] منهم على ملكهم أن يذهب ويضمحلّ؛ على ما عرفوا من ضعفهم في أبدانهم وقلة أعوانهم من جوهرهم، فما ذلك الخوف[١١] إلا لعلمهم أنهم أتوا من عند القادر العليم. وعلى ذلك ما[١٢] يخرج مخرج الآيات من الأمور الخطرة لن يذهب أثر ذلك ما بقى لهم تَبَعٌ[١٣]، وبمثله احتجاج[١٤]. ولا قوة إلا بالله.

وما ذَكر[١٥] من إجماعات اليهود والنصارى إنما ذلك في[١٦] أمور اختلفوا فيها على قدر ما احتمل[١٧] آراؤهم[١٨] فانتشرت[١٩] في أتباع كل منهم، ليس ذلك في الآيات ولا في الأمور الخطرة.

---

١ أي عند أقوام الرسل.
٢ ك: فينتشر.
٣ م: تغاضي. وتقاضاه بمعنى طالبه.
٤ م: فيبقى.
٥ يعني حاله.
٦ م: ينساب.
٧ م: لأوجه.
٨ أي لقول الوراق.
٩ ك: ظهر.
١٠ ك م: وإشفاقا.
١١ أي خوف الملوك.
١٢ ك م: مما.
١٣ م: تُبَّعُ؛ م هـ: غير منقوطة ولا مشكولة في الأصل.
١٤ أي بمثل هذه الأمور يقع الاستدلال.
١٥ أي الوراق.
١٦ م - في.
١٧ ك - (ما احتمل) صح هـ.
١٨ ك م: آرائهم.
١٩ ك: فانتشر.

وبعد، فإنه متى بلغ ذلك[1] تبديلَ الشرع حتى كاد أن يَمحو[2] أثرَه ويندرس خبرُه يفضّل[3] الله بمنّه[4] في إرسال من يُحيي ذلك ويُظهر ما عليه الرسلُ بالآيات القاهرة العقولَ، ليعلموا بهم[5] التغيير والتبديل، وعلى ذلك الانتشار.

ثم من حُكم الله أن يختم بمحمد عليه السلام النبوة، وأن لا يرسل إلى أمته بعده رسولاً، جعل أمته بحيث لا يحتمل تغيّر الأمور الجسيمة، ومَنّ عليهم بكتابٍ حَفِظَه[6]، يُعلَم به التغيير والتبديل، فتبقى شريعته إلى فناء العالم. **وبالله التوفيق**.

قال أبو الحسين الروندي: طعن الورّاق أخبار براهين الرسل من حيث وردت من طريق أو طريقين. وهذا بهت شديد، بل أجمعت عليها أمتنا. ثم أمْر نبي الله مما توارثت به الملحدون لتكلف الطعن، والموحّدون/ لرعاية الحق. مع تطابق الكفرة على أن يجدوا في خُلقه ضعفًا أو في شجاعته، أو له في شيء من المطامع رغبة، أو إلى شيء من فنون منافع الدنيا ميل[7]، فما وجدوا ذلك. فهذا، لو كان شرط صحة الأخبار كثرةَ العدد، فكيف وشرطُه الاستيلاء على القلوب وسكونها إليه، وطمأنينة النفس بالمَخْرج والفَحْوى ورَفْع ما يعترض من الظنون. وهكذا الأمر عند أخبار المحققين وإن قل عددهم. [١٠٣و]

وطعن الورّاق في قوله: ﴿فاسألوا أهل الذكر﴾ [النحل، ١٦/٤٣؛ الأنبياء، ٢١/٧] الآية[8]، أن كيف أمر بذلك مع الشهادة عليهم بكتمان الحق؟[9] فأجيب بها إذ أيّد الله نبوة محمد بالحجج القاهرة مالوا إلى الكتاب؛ فقيل لهم ذلك على أن الله يُسخّرهم في ذلك ويضطرهم إلى الموافقة؛ فيكون ذلك من جليل آياته، إذ جمع عليه الأعداء والأولياء، وهو كقوله[10]: ﴿أوَ لم يكن لهم آية أن يعلمه علماء بني إسرائيل﴾ [الشعراء، ٢٦/١٩٧]. وأيضًا إن ذا على ما يعرف من لجاج الرجل بعد إقامة البرهان عليه، أن يقال: فاسأل ذلك فلانًا ممن يطمع سكون قلبه إليه فيترك اللجاج. والثالث أن يكون المراد يرجع إلى من أسلم منهم. **وبالله التوفيق**.

---

١ أي الاختلاف.

٢ ك: أن يمحوا.

٣ م: بفضل.

٤ م: ومنّه.

٥ أي ليعلم الناس بتبليغ الرسل.

٦ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿إنا نحن نزّلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ [الحجر، ١٥/٩].

٧ ك م: ميلا.

٨ م ـ الآية.

٩ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿يا أهل الكتاب لِمَ تلبسون الحق بالباطل وتكتمون الحق وأنتم تعلمون﴾ [آل عمران، ٣/٧١].

١٠ م: قوله.

وجائز أن يكون في قوم يقرّون بذلك سرًا كقوله: ﴿أتأمرون الناس بالبرّ﴾ [البقرة، ٢/٤٤] الآية[١].

وجائز أن يكون المراد بأهل الذكر هم أهل الشرف الذين يمنعهم شرفهم عند التحكيم إليهم عن الكذب. والله أعلم.

وطعن الورّاق إخبار رسول الله بحضور الملائكة يوم بدر[٢]، قال: أين كانوا يوم أُحُد؟

جواب الأول ظهور رؤوس ببدر بلا قاتل[٣] رأوه، وبيان المذكور من الأعداء[٤] أنهم رأوا صورًا لم يعرفوهم. وجواب الثاني أن ذلك أول حرب، فأراد الله تعالى أن ينصرهم ليُظهر الحق ويبطل الباطل.

قال [ابن*] الروندي: / العجب من الورّاق حيث جحد أخبار الرسل مع البراهين [١٠٣ظ] ودعا[٥] إلى قبول قول المنانية، وألزم القوم[٦] حماقاتهم من بسط السموات من جلود الشياطين، واضطراب الأرض باضطراب الحيّات والعقارب فيها، وقبولِ أخبارهم بعمل النور والظلمة، ودفع ما هو في عقولهم حسنة[٧]. وبالله التوفيق.

{قال الشيخ رحمه الله:} وفي أمر بَدْرٍ وجوه من المعتبر. أحدها عمل كَفّ من تراب أن أصاب كلاً منهم؛ وفيه ما ذكر[٨]؛ وفيه ما يشبه المباهلة من قول إبي جهل: «اللهم انصر[٩] أبرّنا[١٠] وأَوْصَلَنا للرَّحِم»، وجمعُ الأئمة من الكفرة وغير ذلك. والله الموفق.

وزعم من أنكر الرسل بها لا يأمر الحكيم بها يقبح في العقل؛ إذ لو جاز مجيء الخبر بمثله لجاز ذلك في إباحة الجور والكذب.

فأُجيب بأن ما حسّنه العقل وقبّحه نوعان[١١]؛ أحدهما لا يتغير، نحو شكر المنعم وقبح [الكذب][١٢]. والثاني هو الذي يُحسّنه العقل للعاقبة أو للمقدمة أو للحال[١٣]، نحو ما يَحسُن

---

١ م ـ وجائز أن يكون في قوم يقرّون بذلك سرًا كقوله: ﴿أتأمرون الناس بالبرّ﴾ الآية.

٢ انظر: سورة آل عمران، ٣/١٢٣-١٢٧؛ وسورة الأنفال، ٨/٩-١٠.

٣ يعني بلا شخص إنسان يحارب.

٤ م: الأعداد.

٥ ك م: ودعاء.

٦ أي الناس.

٧ أي ودعا إلى دفع ما هو في عقول الناس حسنة.

٨ أي ما ذكر ابن الراوندي.

٩ ك م: ابصر.

١٠ م: أمرنا.

١١ ك م: النوعان.

١٢ م: [السفيه].

١٣ ك م: الحال.

في العقل تأديب[١] المنهمك في الفساد الباغي على وجه الانتقام، فجائز ورود الشرع بمثله. وعلى ذلك أمر الذبائح، ولو قُدّر الإباحة فيه، بها[٢] كان كل حي يموت، والذبح أرْوح إليه وأيسر عليه، فيكون بمعنى الأشياء المباحة. والثاني أن العدل في الجملة حسَن والجور في الجملة قبيح[٣]، لكن من الأشياء ما[٤] يظهر قبحه بالنهي وحسنه بالأمر، وذلك نحو تقلّب أحوال المرء وانتقاله، وعلى ذلك ذبح الحيوان، إذ جاءت به الرسل، وهم لا يأتون إلا بالعدل. وعلى [ذلك أمر] الثنوية بها[٥] أجاز[وا] للنور[٦] ضررَ الظلمة لما رأى من المصلحة.

وفي مثله ذكر الورّاق أن الرسل لو جاءوا إلى التمسك بحجج العقول فهُمْ منا، وإن جاءوا إلى خلافها فقد / جعلها الله حججًا، لم يجز الغير إلا بالتغيير، وفي ذلك زوال الخطاب. [١٠٤ظ]

عارضه [ابن*] الروندي بها يرى [المرء] الرأس أسود[٧] ثم يراه أبيض، أتغيَّر بصره أو تغير الشيء على البصر، إذ ليس هو بأسود لما يراه البصر؛ فمثله أمر ما يراه العقل عدلاً للأمر، وكذلك هذا في القيام والقعود وكل الأحوال. ومثله الحجامة والأكل والشرب، قد تحسن هذه الأحوال على اختلافها، ولم يجب به تغير العقل حتى يَحْسُن فيه الذي كان يَحسن بخلافه، فمثله أمر الرسل. ثم قد يجوز تحمل المؤن العظام لعواقب محمودة واختيار المضار لسلامة محمودة نحو التجارات والإجارات والزراعات والأدوية وأنواع الجراحات، وكذلك اختيار ترك النفع لنفع أرجح منه، وعلى ذلك أمر الشرائع. ولا قوة إلا بالله.

وأيّد الورّاق الذي بيّنا بأن[٨] في العقل ذم الإساءة إلى من لم يؤذِ وأن لم يُحبّ لغيره ما يحب المرء لنفسه. والذبائح خارجة من ذلك؛ فهذا لأنه تَوهّمه مفردًا من العلل، فإذا تأمل حسن العواقب والسلامة مع عقيب المنافع وكذلك فضل راحة [يتغير حكمه]، وفي الذبائح ذلك.

ونحن نقول وبالله التوفيق: إن الأشياء نوعان؛ أحدهما مما يَحْسُن لنفسه ويقبح ضده وكل خلافاته. والثاني ما يحسن الشيء وخلافاته على حسب الحاجة وقيام الدلالة من حمد العواقب وذمها. فلزم القول في هذا بمن يعرف أحوال الحمد والذم فيخرج الأمر عليه. على أنه لا بد لمن يكون يعتمد على عقله من[٩] الاختلاف المتناقض [الذي] ذلك سببه، أو

---

١ م - تأديب؛ م هـ: كلمة غير مقروءة في الأصل.
٢ م - بها.
٣ م: قبح.
٤ ك م: مما.
٥ ك م: ما.
٦ ك م: النور.
٧ ك م: أسود الرأس.
٨ ك م: أن.
٩ ك م: و.

يرجع إلى مخصوص من العقل، وفي ذلك القول بالرسول. ثم أمر الذبائح لا يحتمل أن يكون قبحها / لنفسها لما يحل في موضع الانتقام، ويحسن في العقول إذا تفكر في ذلك دفع الأذى [١٠٤ظ] والمكروه، أو نَفْع[١] العواقب، فبطل قبح ذلك لنفسه، فلزم جواز المحنة فيه بالترك والإذن، وفي ذلك إباحة.

وأيضًا إن كل شيء حسّنه العقل فهو لا يقبح بحال، وكذلك القبيح من العقل[٢]. وكل شيء قَبُح لنفار الطبع[٣] [فإنما هو كذلك] بما يتوهم حلوله في جوهر المتوهم فَيَنْفِر طبْعُه لألمه. ثم[٤] قد يجوز أن يَذهب ذلك بالاعتياد نحو القصابين والذين اعتادوا القتال. فثبت أن النهي عنه طبيعي لا عقلي، فتغيُّر ذلك من العادة[٥]. وذلك نحو جواهر من الحيوان طبعه التوحش، وعلى ذلك طبع الجميع عن الأحمال الثقيلة، ثم تصير بالرياضة وتعويد غيره كأنها على ذلك طُبعت، فعلى ذلك أمر الحيوان. وأيضًا إن كل حي إذ هو يموت، ثم لم يلحق أحدًا[٦] به لائمةٌ[٧]، فمثله إذا جاء الإذن ممن هو له.

وأحقُّ[٨] من يقول [في] الثنوية لأوجه. أحدها استجازتهم تباين النور والظلمة ثم الامتزاج ثم التباينَ، وفي ذلك تفرقٌ بين كل مقترنَين وتميزٌ بين كل ممتزجين، وذلك معنى الذبح. والثاني أن الألم إما أن يحل بجوهر النور فيصير محتملاً للأذى، وهو شر، ولولا ذلك لم ينْه عن الذبح، إذ هو ذلك. ثم هو[٩] لا يخلو من أن يحل بجوهر النور، فقد عمل الشر، أو بجوهر الظلمة، فالنهي والإنكار مما لا معنى [له*]؛ لأنه ينكر على من لا يحتمل طبعه القبول في ذلك، كمن يأمر من ليس له ما يطير [به*] بالطيران؛ أو أن يكون الألم يحل بجوهر الظلمة، وذلك هو الحق عندهم. ثم إما أن دخل عليه ذلك بجوهر النور / فهو يصنع ما يُذَمّ عليه، أو [١٠٥و] بجوهر الظلمة فقد أحْسن حيث آلَمَ[١٠]، إذ ذلك عدل. والله الموفق. وأيضًا إن في الذبح إخراج الروح الصافي من الظلمة الكدرة، وذلك الحق، وهو عاقبة كل شيء.

---

١ م: تقع.
٢ ك م: من الحسن.
٣ ك: الطبح.
٤ ك م + هذا.
٥ ك م + يزول.
٦ ك م: أحد.
٧ م: لائمه.
٨ أي قال الحق وأثبته من يطعن الثنوية.
٩ أي الذبح.
١٠ ك م + الظلمة.

[إثبات رسالة محمد ﷺ][1]

ثم القول في نبوة الأنبياء وبخاصة في رسالة محمد ﷺ [أنها] تثبت[2] بالجوهر[3]، ثم بآيات حسية وعقلية، ثم بموافقة ظهور الأحوال التي هي أحوال الحاجة إليه[4].

أ) فأما أمر الجوهر فقد بينا ابتداءه. مع ما ذكر فيه أنه نظر إلى وجهه وإلى البدر فكان هو أحسن منه[5]، وأنه كان أطيب ريحًا من المسك وألين من الحرير[6]، وكان يؤخذ بعَرَقِه فيُنقع به في الطيب[7]. وقد وصفت خلقته بما لا يُعرف أحد يوصف بمثله حسنًا وجمالاً[8]؛ وجُلّ العين تراها تهيج في الحيرة بذي آفات في الخلقة. فدل براءته عن كل الآفات وزَيْنه بكل زَين على استيجابه[9] أعلى الدرجات في الخلق وأفضلَ الأقدار. ويدل على ذلك أنه لم يؤخذ عليه كذب قط، ولا عرفت منه هفوة، ولا منه عن أعدائه فرار، ولا في أخلاقه سوء. بل كان على ما وصف لا يُدارى ولا يمارى، ولا يعرف [منه] فُحش، ولا ينتصر لنفسه. وكان في الإشفاق بالمحل الذي عوتب عليه بقوله: ﴿فلا تذهب نفسك عليهم حسرات﴾ [فاطر، ٨/٣٥]، وقوله: ﴿لعلك باخع نفسك﴾[10]، الآية؛ وفي التحزن بما فيه هلاك الخلق كما وصفه الله وعصمه بقوله:

---

١ م: [إثبات نبوة الأنبياء وبخاصة رسالة محمد ﷺ].

٢ م: ثبت.

٣ أي بذات النبي وشخصه.

٤ أي الزمان والمكان الذي بعث فيهما النبي وحاجة الناس الملحة في هذا الزمان والمكان إلى النبوة. فموضوع «الحاجة الملحة» هنا قد تعرض له المؤلف فيما قبل بتفصيل، لذلك نراه يتعرض للموضوع نفسه هنا بإجمال عن طريق غير مباشر.

٥ عن جابر بن سمرة قال: رأيت رسول الله ﷺ في ليلة إضْحِيان وعليه حلة حمراء، فجعلت أنظر إليه وإلى القمر، قال: فلهو كان أحسن في عيني من القمر. انظر: سنن الدارمي، المقدمة ١٠؛ وسنن الترمذي، الأدب ٤٧؛ والمستدرك للحاكم، ١٨٦/٤.

٦ انظر: صحيح البخاري، الصوم ٥٣، والمناقب ٢٣؛ وصحيح مسلم، الفضائل ٨١.

٧ انظر: مسند ابن حنبل، ٣٧٦/٦-٣٧٧؛ وصحيح مسلم، الفضائل ٨٥.

٨ انظر: صحيح البخاري، المناقب ٢٣؛ وصحيح مسلم، الفضائل ٩٢-٩٣؛ وسنن أبي داود، اللباس ١٨؛ وسنن الترمذي، اللباس ٤.

٩ م: استجابة؛ والاستيجاب يعني الاستحقاق.

١٠ يقول الله تعالى: ﴿لعلك باخع نفسك ألا يكونوا مؤمنين﴾ [الشعراء، ٣/٢٦].

﴿ولا تحزن عليهم﴾[1]، وقال: ﴿عزيز عليه ما عنتم﴾[2]، الآية. وكان بالكرم بحيث عوتب به، فقال: ﴿ولا تبسطها كل البسط﴾[3]. وقيل: لم يكن يدّخر شيئًا لغد[4]. وقد عُرض عليه أعلى[5] ما يرغب فيه من متاع الدنيا والرياسة بان يُداهن / قليلاً فما أجاب فيه، بل عادى لله الأقوياء[6] [١٠٥ظ] والملوك والسادات حتى أكرمه الله بالرُّعب في قلوب الخلق، فلم يكن يقصد إليهم في الحرب إلا خافوه[7]. وقيل [له]: ﴿والله يعصمك من الناس﴾[8]، فلم يَخَفْهم بعد ذلك، ولا ذُكر[9] أنه ولاّهم دبره[10]، على ما أصاب أتباعه النَّكَبات والشدائد. ووعد أن يبلغ مُلْك أمته ما زُوى[11] له من الأرض من المشارق والمغارب[12]، وما روى عما[13] ذكر من أنواع الفزع في قلوب أعدائه

---

١ يقول الله تعالى: ﴿واصبر وما صبرك إلا بالله ولا تحزن عليهم ولا تك في ضيق مما يمكرون﴾ [النحل، ١٢٧/١٦].

٢ يقول الله تعالى: ﴿لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤف رحيم﴾ [التوبة، ١٢٨/٩].

٣ يقول الله تعالى: ﴿ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملومًا محسورًا﴾ [الإسراء، ٢٩/١٧]. فالظاهر من هذه الآية أن المؤلف، أي الإمام الماتريدي، لم يصب في استدلاله بها، لأن الجزء الأول من الآية يمنع البخل، وأما الجزء الثاني فيحرّم الإسراف. وكذلك الآيات التي تسبقها وتليها تشمل أوامر ونواهي متعددة، فهي في الوقت نفسه تخاطب النبي بأنه يأتي بأخبار من عند ربه ووسيط فيما بينه وبين العباد.

٤ انظر: سنن الترمذي، الزهد ٣٨.

٥ ك م: أعلا.

٦ ك: للأقوياء.

٧ لعله يشير إلى الحديث النبوى الذي روى عن جابر بن عبد الله الأنصاري أن رسول الله ﷺ قال: «أُعطيتُ خمسًا لم يُعطَهن أحدٌ قبلي. كان كل نبيّ يُبعَث إلى قومه خاصةً وبُعِثتُ إلى كل أحمر وأسود، وأُحِلَّتْ لي الغنائمُ ولَم تُحَلَّ لأحدٍ قبلي، وجُعلتْ لي الأرض طيبةً طهورًا ومسجدًا فأيّما رجل أدركتْه الصلاة صلى حيث كان، ونُصرتُ بالرعب بين يدى مسيرة شهر، وأُعطِيتُ الشفاعة». انظر: صحيح البخاري، الجهاد ١٢٢؛ وصحيح مسلم، المساجد ٤-٨.

٨ يقول الله تعالى: ﴿يا أيها الرسول بلّغ ما أنزل إليك من ربك وإن لم تفعل فما بلّغت رسالته والله يعصمك من الناس إن الله لا يهدى القوم الكافرين﴾ [المائدة، ٦٧/٥].

٩ ك م: ولا أذكر.

١٠ ك ـ (دبره) صح هـ؛ م: ذلك؛ م هـ: جاءت على هامش النص مع الإشارة بأنها من صلب النص.

١١ م: دوى. وزوى أي طوى وجمع.

١٢ انظر: مسند ابن حنبل، ١٢٣/٤، ٢٧٨/٥، ٢٨٤؛ وصحيح مسلم، الفتن ١٩؛ وسنن ابن ماجة، الفتن ٩.

١٣ ك م: ما.

والحفظ عنه عما راموا به، على موالاة[1] أقربائه الأبعدين في ذلك[2]، وما اجتمعت آراؤهم[3] على إطفاء نوره وطمس أثره، فما ازداد إلا ظهوراً. ولا قوة إلا بالله.

بـ) ثم الآيات الحسية [مثل] انشقاق القمر[4] واجتذاب الشجر[5] وتسليم الحجر عليه[6]، ظاهر ذلك كله، عرفوه. ثم شُربهم من الماء القليل الكثيرِ[7] من البشر، ثم ابتلاءُ أعدائه بدعائه بالجدب والقحط ثم استغاثوا به فأُغيثوا[8]، ثم الإشباع باليسير من الطعام الكثيرَ من الخلق[9]، ثم أمر بيت المقدس[10]، ثم أمر مرور من طلبوه بالغار فأعمى الله بصرهم[11]، وحنين الخشب[12]، وشكاية الناقة[13]، وشهادة الشاة المصلية[14]؛ ثم ما ساخ[15] بفرس

---

١ ك: مولاه.

٢ يعني ذلك أن أقارب النبي ﷺ لم يقفوا بجانبه، بل وقفوا بجانب الناس الأبعدين منه، وهم المشركون والأجانب.

٣ ك: آراهم؛ م: آرائهم.

٤ انظر: صحيح البخاري، المناقب ٢٧، والتفسير ١/٥٤، ومناقب الأنصار ٣٦؛ وصحيح مسلم، صفات المنافقين ٤٣-٤٤.

٥ انظر: سنن ابن ماجة، الفتن ٢٣.

٦ انظر: مسند ابن حنبل، ٨٩/٥، ٩٥، ١٠٥؛ وصحيح مسلم، الفضائل ٢.

٧ تابع للضمير المجرور المتصل لـ «شرب». انظر: صحيح البخاري، الرقاق ١٧، والأشربة ٣١.

٨ انظر: صحيح البخاري، الاستسقاء ١٣.

٩ انظر: صحيح البخاري، الأطعمة ٦، ٤٨، والأيمان ٢٢، والمناقب ٢٥؛ وصحيح مسلم، الايمان ٤٥، والأشربة ١٤٢-١٤٣.

١٠ لعله يشير إلى وصف النبي ﷺ بيت المقدس عقِب عودته من الإسراء والمعراج. انظر: السيرة النبوية لابن هشام، ٣٩٦/٢-٤٠٨؛ وتفسير ابن كثير، ٤/٥-٤٢؛ والمواهب اللدنية للقسطلاني، ٢٠٤/١، ٢٦/٣-٣٥.

١١ انظر: السيرة النبوية لابن هشام، ٤٨٥/٢-٤٨٦؛ ودلائل النبوة لأبي نعيم الأصبهاني، ٣٢٧/٢-٣٢٨؛ والمواهب اللدنية للقسطلاني، ٢٩١/١-٢٩٩.

١٢ انظر: صحيح البخاري، البيوع ٣٢، والمناقب ٢٥؛ ودلائل النبوة لأبي نعيم الأصبهاني، ٣٩٩/٢-٤٠٤؛ وأعلام النبوة للماوردي، ١٩٤.

١٣ انظر: السيرة النبوية لابن هشام، ٣٩٦/٢-٤٠٨؛ وتفسير ابن كثير، ٣/٥-٤٢؛ والمواهب اللدنية للقسطلاني، ٢٠٤/١، ٢٦/٢-٣٥، ٣٥/٣-٤٥، ٧٤.

١٤ انظر: سنن أبي داود، الديات ٦؛ وسنن الدارمي، المقدمة ١١؛ وأعلام النبوة للماوردي، ١٩٥؛ والمواهب اللدنية للقسطلاني، ٣٠٣/١-٣٠٤، ٥٤٢/٢-٥٤٨.

١٥ م: ساح. وساخت قوائم الفرس أي غاصت في الأرض.

من اتّبعه الأرضَ[1]. ثم ما أَخبر من قوله: ﴿ولا يتمنونه﴾[2] وكان كذلك، ثم بما قال: ﴿ادعوا شركاءكم ثم كيدونِ فلا تنظرونِ﴾ [الأعراف، ٧/١٩٥] ما قـدروا عليه، ثم بكثرة ما يمكرونه حتى خلصـ[ـه] الله من ذلك، وبعظيم[3] ما يضمر أهل النفاق في أنفسهم، فأطلعه الله حتى كانوا مع شدة تعنتهم يحذرون نزول سورة تنبّئهم بما كان منهم[4]، وأظهره[5] على ما قالوا فيه وفي متبعيه. وما قال في أبي بكر وأصحابه من قوله: ﴿أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم﴾[6]، الآية، وكذلك في قوله: ﴿من يرتدّ[7] / منكم عن دينه﴾[8] الآية[9]، وما أعلم عليًا أنه يقتل الناكثين[10] المارقين[11]، وكان كذلك، وما قال لعمّار: «تقتلك الفئة [١٠٦و]

---

١ انظر: السيرة النبوية لابن هشام، ٢/٤٨٩-٤٩٠؛ ودلائل النبوة لأبي نعيم الأصبهاني، ٢/٣٣٢-٣٣٤؛ والمواهب اللدنية للقسطلاني، ١/٣٠٤.

٢ يريد المؤلف به قول الله تعالى: ﴿قل يا أيها الذين هادوا إن زعمتم أنكم أولياء لله من دون الناس فتمنوا الموت إن كنتم صادقين. ولا يتمنونه أبدًا بما قدّمت أيديهم والله عليم بالظالمين﴾ [الجمعة، ٦٢/٦-٧].

٣ ك م: ولعظيم.

٤ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿يحذر المنافقون أن تُنَزّل عليهم سورة تنبّئهم بما في قلوبهم، قل استهزؤا، إن الله مخرج ما تحذرون﴾ [التوبة، ٩/٦٤].

٥ م: وأظهرهم.

٦ يقول الله تعالى: ﴿وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل. أفائن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم﴾ [آل عمران، ٣/١٤٤].

٧ ك: ومن يرتد؛ م: ومن يرتدد.
لقد ظن الأستاذ فتح الله خليف في «م» أن الآية هي من سورة البقرة (٢/٢١٧)؛ غير أن الآية المذكورة لا تكون دليلاً لما يقصده المؤلف.

٨ يقول الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا من يرتدّ منكم عن دينه فسوف يأتي الله بقوم يحبهم ويحبونه أذلة على المؤمنين أعزة على الكافرين يجاهدون في سبيل الله ولا يخافون لومة لائم ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله واسع عليم﴾ [المائدة، ٥/٥٤].

٩ م - الآية.

١٠ م: الناكبين؛ م هـ: غير منقوطة في الأصل، ومعناها المنحرفون، انظر مادة «نكب» في القاموس.

١١ ك: المارقين؛ (غير منقوطة)؛ م: المشارفين؛ م هـ: غير منقوطة في الأصل، ومعناها أصحاب الفتن، وفي الحديث «أتتكم الشُّرُف الجون» أي الفتن المظلمة. انظر القاموس لفيروزآبادى، مادة «الشرف».
وقال ابن الأثير: في حديث عليّ «أُمِرتُ بقتال الناكثين والقاسطين والمارقين»؛ النَّكْث: نقْض العهد، والإسم: النُّكْثُ، بالكسر. وقد نَكثَ يَنكُث. وأراد بهم [أي بالناكثين] أهلَ وقْعة الجمل لأنهم كانوا بايعوه ثم نقضوا بيعتَه وقاتلوه، وأراد بالقاسطين أهلَ الشام، وبالمارقين الخوارج. انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير، ٥/١١٤ (مادة «نكث»).

الباغية»[1]، وما وعد من الفتوح وسعة الدنيا على المؤمنين[2]، وغير ذلك مما يكثر ذكره لو استُقصي فيه، رواه[3] نجباء أمته. ثم عامة ذلك مما كان ظاهرا عند أعدائه. مع ما كان في الكتب المنزلة بعثه، وعلى ألسن الرسل جرت البشارة وأُخذ العهد عليه[4]. ولا قوة إلا بالله.

جـ) وأما العقلية فما بيّن الله من شأن القرآن[5] الذي إنما يَعرف خروجه عن احتمال وسع الخلق مَن بالغ في فنون الآداب وعرف جواهر الكلام وأصنافه؛ ثم ما فيه من المحاجّة في توحيد الرب وأدلة البعث مما لم يكن يومئذ على وجه الأرض من يدّعى ذلك؛ ثم ما فيه[6] من الأنباء وما يكون أبدًا، ومن بيان النوازل التي تكون، مما [ليس] في استعمال العقول تَطلّع عليه.

وذكر أبو زيد[7] أن الحسية من الآيات[8] فما جاءت من الآثار الكافية[9]. وأما العقلية فهي على وجوه. أحدها أن أمره لم يكن مستغربًا، بل كان مستمرا على العادة بوجود مثله في الأمم، فلذلك يبطل وجه الرد عليه في أول وهلة[10]. قال الله تعالى: ﴿وإن من أمة إلا خلا فيها نذير﴾ [فاطر، ٢٤/٣٥]، وقال: ﴿ولكل قوم هاد﴾[11]، وقال: ﴿ثم أرسلنا رسلنا

---

١ انظر: صحيح البخاري، الصلاة ٦٣؛ وصحيح مسلم، الفتن، ٧٠، ٧٢، ٧٣.

٢ انظر: مسند ابن حنبل، ١٢٨/٤، ٣٣٥؛ وصحيح البخاري، فضائل المدينة ٥؛ وصحيح مسلم، الحج ٩٠، والعمارة ١٦٨، والفتن ٣٨، ٧٨؛ وسنن ابن ماجة، الجهاد ١١، والأطعمة ٤٦، والفتن ٩.

٣ م: دواة.

٤ م: عليهم؛ م هـ: في الأصل عليه. وأخذ العهد عليه، أي أخذ الله ميثاق النبيين على نبوة محمد، إذ قال الله تعالى: ﴿وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه قال أأقررتم وأخذتم على ذلكم إصري قالوا أقررنا قال فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين﴾ [آل عمران، ٨١/٣].

٥ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرًا﴾ [الإسراء، ٨٨/١٧].

٦ ك + العقول.

٧ لعل المراد به هو سعيد بن أوس بن ثابت الأنصاري، أبو زيد (ت ٢١٥هـ/٨٣٠م)؛ أحد أئمة الأدب واللغة، وهو من أهل البصرة ووفاته بها. كان يرى رأي القدرية. انظر: طبقات النحويين واللغويين للزبيدي، ١٦٥-١٦٦؛ وتاريخ بغداد للخطيب البغدادي، ٧٧/٩؛ ومعجم الأدباء لياقوت الحموي، ٢١٢/١١؛ وإنباه الرواة للقفطي، ٣٠/٢-٣٥.

٨ م: الآلات.

٩ م: كافية؛ م هـ: في الأصل الكافية.

١٠ م: وهله.

١١ م - وقال: ﴿ولكل قوم هاد﴾ [الرعد، ٧/١٣].

تترى﴾ [المؤمنون، ٢٣/٤٤]. والثاني موافقة مجيئه وقت الحاجة إليه، إذ كان زمان فترة ودرس[1] العلم، مع جَرْي عادة الله بمعاقبة أسباب الهداية عند زوال أهله عن نهج الهدى. قال الله تعالى: ﴿قد جاءكم رسولنا يبين لكم﴾[2]، الآية[3]. والثالث كون المبعوث فيهم بموضع الحاجة إليه لخلاء جنسه عن أسباب العلم،/ بقوله: ﴿هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم﴾[4]، [١٠٦ظ] وغيره. والرابع كونه في أظهر الأماكن للخلق، إذ هو معالم أهل الآفاق في الدنيا، وقال الله تعالى: ﴿وكذلك أوحينا إليك﴾[5]، الآية[6]. والخامس تمنى[7] القوم ذلك وإظهار الرغبة في ذلك، وإذا اقترح مقترح على ربه إزالة علته لم يكن تُعجَب قطع معذرته، قال الله تعالى: ﴿ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله﴾[8]، الآية[9]، قال: ﴿وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءهم نذير﴾[10]، الآية[11]. فهذه الخمسة مما حاجّهم به في أحوالهم[12].

ثم ما حاجّهم[13] بما في أحوال النبي؛ منها أنه نشأ في قوم لم يكن لهم كتب ولا دراسة مع ما لم يفارق قومه، ولا[14] كان لهم كتب قد سبق له الارتياض في دراستها. ثم كان في ضمن

١ م: ودروس.

٢ يقول الله: ﴿يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم على فترة من الرسل أن تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير فقد جاءكم بشير ونذير والله على كل شيء قدير﴾ [المائدة، ٥/١٩].

٣ م ـ الآية.

٤ يقول الله تعالى: ﴿هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين﴾ [الجمعة، ٦٢/٢].

٥ يقول الله تعالى: ﴿وكذلك أوحينا إليك قرآنًا عربيًا لتنذر أم القرى ومن حولها وتنذر يوم الجمع لا ريب فيه﴾ [الشورى، ٤٢/٧].

٦ م ـ الآية. 7 م يمني.

٨ يقول الله تعالى: ﴿ولو أنا أهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولاً فنتّبع آياتك من قبل أن نذلّ ونخزى﴾ [طه، ٢٠/١٣٤].

٩ م ـ الآية.

١٠ يقول الله تعالى: ﴿وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءهم نذير ليكونن أهدى من إحدى الأمم﴾ [فاطر، ٣٥/٤٢].

١١ م ـ الآية.

١٢ والجدير بالذكر أن العبارة التي تليها في نص الكتاب ليست بواضحة تمامًا هل هي لأبي زيد أم هي لأبي منصور الماتريدي. غير أن تكرار عبارة «ما حاجّهم» يشير إلى أن الكلام راجع لأبي زيد.

١٣ أي حاجّ أبو زيد منكرى الرسالة.

١٤ م: وما.

تلك: لو طرأ عليهم طارئ[1] لا يجهل مكانه؛ وذلك قوله: ﴿أم لم يعرفوا رسولهم﴾[2]، الآية[3]، وقوله: ﴿تلك من أنباء الغيب نوحيها﴾[4]، الآية[5]. وقد نشأ أميًا، والأمى لا يأخذ عن الكتب ولا يستطيع التحفظ من الأفواه غاية الحفظ، إنما يكون ضبطه بصور معقولة روحانية يرتفع به[6] عن الوهم. دليله ما لا يوجد عن مثله رواية الأشعار مخافة الغلط وغيرها، ولذلك اشتد تعجبهم من حفظ[ـه] القرآن، وقال الله تعالى: ﴿سنقرؤك فلا تنسى﴾[7]، الآية[8]، وقال: ﴿لا تحرك به لسانك﴾[9]، الآية[10]؛ ولذلك قيل[11] للموصوف[12] بالحفظ: إنه لأشد تعصبًا من قلوب الرجال من النَّعَم من عُقُلها. قال الله تعالى: ﴿وما كنت تتلو من قبله من كتاب﴾، الآية[13]. وأيضًا إنه لم يذكر عنه[14] في سالف عمره التشاغل بنظم الكلام والتعاطى من ضروبه[15]. ثم ممتنع[16] عن مثله أن يتهيأ له ما يعجز عنه المعروفون[17] بارتياضه. دليله أنه لم يُطْعن بشيء من ذلك، / ، بل لما قيل بقوله[18] قال لهم: ﴿فأتوا بسورة من مثله﴾ [البقرة، ٢/٢٣]، [فـ]سكتوا ولم [١٠٧و]

---

١ ويعني ذلك أنه لو كان قد جاء عالم أو فيلسوف من الخارج إلى المحيط الذي نشأ فيه الرسول لَما بقى التأثر بهما مجهولاً، فكان على الأقل مذكورًا في تاريخه.

٢ يقول الله تعالى: ﴿أم لم يعرفوا رسولهم فهم له منكرون﴾ [المؤمنون، ٢٣/٦٩].

٣ م ـ الآية.

٤ يقول الله تعالى: ﴿تلك من أنباء الغيب نوحيها إليك ما كنت تعلمها أنت ولا قومك من قبل هذا فاصبر إن العاقبة للمتقين﴾ [هود، ١١/٤٩].

٥ م ـ الآية.

٦ م: بها. ويرتفع به أي يرتفع بضبطه بتلك الصور المعقولة الروحانية.

٧ يقول الله تعالى: ﴿سنقرؤك فلا تنسى إلا ما شاء الله﴾ [الأعلى، ٨٧/٦-٧].

٨ م ـ الآية.

٩ يقول الله تعالى: ﴿لا تحرك به لسانك لتعجل به إن علينا جمعه وقرآنه﴾ [القيامة، ٧٥/١٦-١٧].

١٠ م ـ الآية.

١١ م: قال؛ وفي نسخة «ك» خلاء في العبارة، فرجّحنا عبارة «قيل».

١٢ م: الموصوف.

١٣ يقول الله تعالى: ﴿وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطّه بيمينك إذًا لارتاب المبطلون﴾ [العنكبوت، ٢٩/٤٨]. م ـ الآية.

١٤ ك: منه.

١٥ م: وتعاطى ضروبه.

١٦ م: يمتنع.

١٧ ك م: المعروفين.

١٨ أي لما ادّعى بأن القرآن قوله لا وحي من الله تعالى.

يدّعوا عليه إظهاره فيه[1]. قال الله تعالى: ﴿قل لو شاء الله ما تلوته عليكم﴾[2]، الآية[3].

وأيضًا إن الله تعالى أمرهم بتأمل أحواله: هل يجدون ما يعذرهم في ترك الاكتراث إليه، فلم يجدوا؛ قال الله تعالى: ﴿قل إنما أعظكم بواحدة﴾[4]. وأيضًا مما دعاهم إلى النظر في أموره أن هل يجدون فيه ما وجدوا في المتّسمين بصنعة الكلام من التصدى للملوك لنيل الدنيا؟ بل عُرِضت عليه المطامع من الثروة والرياسة ليرجع عن دينه مما لديه يَعِزّ البشر، فلم يُجِب إلى ذلك، ليُعْلِم ـ بالطبيعة المستمرة، على ما فيه مخالفة الهوى وكفّ النفس عن الملاذّ ـ أنه على ما راضَه الله وأكرمه لدار كرامته، دون الميل إلى شيء من حطام الدنيا؛ وقال: ﴿قل ما أسألكم عليه من أجر وما أنا من المتكلفين﴾ [ص، ٨٦/٣٨].

وأيضًا ما حاجّهم[5] بالدعاء إلى النظر في الأديان ليعلموا تمسكه بأحسن ما في العقول مما فيه لزوم اختيار مثله، فقال: ﴿قال أو لو جئتكم بأهدى مما وجدتم عليه آباءكم﴾[6] [الزخرف، ٢٤/٤٣]، الآية[7]. وقال: ﴿تعالوا إلى كلمة سواء﴾[8]، الآية[9]. وأيضًا إنه تحداهم بالعجز عما أتى به من القرآن، ليكون حجة له عند امتناعه عن وسع البشر.

---

١ أي إظهار النبي عليه السلام قوله بشكل القرآن.

٢ يقول الله تعالى: ﴿قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا أدراكم به فقد لبثت فيكم عمرًا من قبله أفلا تعقلون﴾ [يونس، ١٦/١٠].

٣ م ـ الآية.

٤ يقول الله تعالى: ﴿قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا ما بصاحبكم من جنة إن هو إلا نذير لكم بين يدى عذاب شديد﴾ [سبأ، ٤٦/٣٤].

٥ أي حاجّ أبو زيد منكرى الرسالة.

٦ ولدى النظر في مفهوم الآية المذكورة في النص نجد أنها تتعلق بالأنبياء فيما قبل النبي ﷺ؛ فرغم ذلك نجد آيتين في سورتي المائدة والقصص متعلقتين بالمراد من قِبل نبينا عليه السلام، وهما كالآتي: ﴿وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا أولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئًا ولا يهتدون﴾ [المائدة، ١٠٤/٥]، و﴿فلما جاءهم الحق من عندنا قالوا لولا أوتى مثل ما أوتى موسى أولم يكفروا بما أوتى موسى من قبل قالوا سحران تظاهرا وقالوا إنا بكل كافرون. قل فأتوا بكتاب من عند الله هو أهدى منهما أتّبعه إن كنتم صادقين﴾ [القصص، ٢٨/٤٨-٤٩].

٧ م ـ الآية.

٨ يقول الله تعالى: ﴿قل يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا وبينكم ألا نعبد إلا الله ولا نشرك به شيئًا ولا يتخذ بعضنا بعضًا أربابًا من دون الله﴾ [آل عمران، ٦٤/٣].

٩ م ـ الآية.

مع ما وجدت الصناعة التي بها نباهة ورفعة من الكلام نوعان. أحدهما صناعة الشعر بالنظم الرائع والتأليف المؤنق. والثاني صناعة الكهانة بإفادة المعاني العربية من تقدم[1] القول على الأشياء الكائنة. ثم وجد القرآن بنظمه مستعليًا على ما جاء به[2] الشعراء، وبمعانيه على ما جاء به الكهنة، فوجب/ أنه ليس من كلام البشر. وفي مثله احتجاج الله تعالى: ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن﴾[3]، وقوله: ﴿وما هو بقول شاعر﴾[4]، الآية[5]، وقوله: ﴿أو لم تأتهم بينة﴾[6]، الآية[7]، [وقوله*]: ﴿كتاب[8] أنزلناه إليك مبارك﴾[9]، وقوله: ﴿قل فأتوا بكتاب من عند الله﴾[10]، الآية[11].

[١٠٧ظ]

وأيضًا ما أشار من التأييد الذي يظهر دعوته[12] و [به] تفلح[13] حجته[14] بما ينصره[15] على من شاقّه وحادّه؛ إذ الله تعالى بعثه في أوان طموس من أعلام الهدى ودروس من آثار الدين إلى العباد[16] لينقذهم من الردى. ثم لما أقامه هذا المقام الجليل والخطب الجسيم لم يُخْله عن نصره

---

١ ك م: من تقدمه.

٢ ك: إجابة. م هـ: في الأصل إجابة. غير أن الهمزة في نسخة «ك» قد ألغيت فيها بعد من قِبل مصحح للنسخة.

٣ يقول الله تعالى: ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرًا﴾ [الإسراء، ٨٨/١٧].

٤ يقول الله تعالى: ﴿وما هو بقول شاعر قليلاً ما تؤمنون﴾ [الحاقة، ٤١/٦٩].

٥ م - الآية.

٦ يقول الله تعالى: ﴿وقالوا لولا يأتينا بآية من ربه أولم تأتهم بيّنة ما في الصحف الأولى﴾ [طه، ١٣٣/٢٠].

٧ م - الآية.

٨ ك: وهذا كتاب.

٩ يقول الله تعالى: ﴿كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدّبّروا آياته وليتذكر أولوا الألباب﴾ [ص، ٢٩/٣٨].

١٠ يقول الله تعالى: ﴿قل فأتوا بكتاب من عند الله هو أهدى منهما أتبعه إن كنتم صادقين﴾ [القصص، ٤٩/٢٨].

١١ م - الآية.

١٢ ك: دعوتهم.

١٣ م: يفلح.

١٤ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿يريدون أن يطفئوا نور الله بأفواههم ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون. هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون﴾ [التوبة، ٣٢/٩-٣٣]. وانظر أيضًا: سورة الفتح، ٢٨/٤٨؛ وسورة الصف، ٨/٦١-٩).

١٥ م: يبصّره.

١٦ ك: إلى العباه.

والتمكين [له*] ليقوى منته[1] عليه بما أكرمه من المقام، بقوله: ﴿إنا لننصر رسلنا﴾، الآية[2]، وقوله: ﴿كتب الله لأغلبن أنا ورسلي﴾، الآية[3]، وبمثله سبقت كلمته لعباده المرسلين[4].

ثم كان له أيضًا من خصوص حال أن بُعث إلى الناس كافة، ووُعد له الغلبة والنصر، ليُعلَم أنه لم يرجع قوته إلى معونة بشرية يتوصل بها طلاب دول الدنيا إلى بغياتهم من إرث ملك في حسبه أو قنية مال[5] ليستمتع[6] بها، بل[7] كان كما قال الله: ﴿ووجدك عائلاً فأغنى﴾ [الضحى، ٩٣/٨]، الآية[8]؛ ولا عشيرةٍ، بل كانوا أشد الناس عليه وأجهدهم في إطفاء نوره حتى قد أخرجوه من بين أظهرهم طريدًا وحيدًا؛ ثم مع ذلك لم يَدَعوا شيئًا مما تَشْرَه[9] إليه النفس إلا أتوه. فلم يَمل إليهم، بل صبر على كل أذى واحتمل كل أمر صعب، فما رضي منهم إلا بالإجابة له في الحق. قال الله تعالى: ﴿لقد جاءكم رسول من أنفسكم﴾[10]، الآية[11]، وقال: ﴿إلا تنصروه فقد نصره الله﴾ [التوبة، ٩/٤٠]، الآية[12]، وقال: ﴿ويوم حنين إذ أعجبتكم كثرتكم﴾[13]، الآية[14]، / وقال: ﴿وما أفاء الله﴾[15]، الآية[16]، وغير ذلك من الآيات والأدلة[17] [١٠٨و] الصادقة [الناطقة] أنه بالله قام وبه انتصر.

---

١ م: منّه.

٢ يقول الله تعالى: ﴿إنا لننصر رسلنا والذين آمنوا في الحياة الدنيا ويوم يقوم الأشهاد﴾ [غافر، ٤٠/٥١]. م ـ الآية.

٣ سورة المجادلة، ٥٨/٢١. م ـ الآية.

٤ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين إنهم لهم المنصورون وإن جندنا لهم الغالبون﴾ [الصافات، ٣٧/١٧١-١٧٣].

٥ أي جمعه.

٦ م: يستمتع.

٧ م ـ بل.

٨ م ـ الآية.

٩ م: تسره.

١٠ يقول الله تعالى: ﴿لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتّم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم﴾ [التوبة، ٩/١٢٨].

١١ م ـ الآية.

١٢ م ـ الآية.

١٣ يقول الله تعالى: ﴿لقد نصركم الله في مواطن كثيرة ويوم حنين إذ أعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئًا وضاقت عليكم الأرض بما رحبت ثم ولّيتم مدبرين﴾ [التوبة، ٩/٢٥].

١٤ م ـ الآية.

١٥ يقول الله تعالى: ﴿وما أفاء الله على رسوله منهم فما أوجفتم عليه من خيل ولا ركاب ولكن الله يسلط رسله على من يشاء والله على كل شيء قدير﴾ [الحشر، ٥٩/٦].

١٦ م ـ الآية.

١٧ ك ـ (والأدلة) صح هـ.

وأيضًا مما حاجّهم[1] به ما ظهر من إنجاز الموعود في كل ما نطق به مما هو علم الغيب الذي لا يعلمه إلا الله. ومن رام التوصل إليه ببعض الحيل[2] الإنسانية يضل حقٌّ ما جاء به في باطله وصدقُه في كذبه، ويحصل أمره على تمويه ومخادعة. قال الله تعالى: ﴿هل[3] أنبئكم على من تنزّل الشياطين﴾[4]، الآية[5]، فأخبر أن الكهنة يلقون ذلك من إفك الشياطين مما يختطفون[6]، فيحملون[7] على اللُّمعة[8] من لمع[9] الحق أكاذيب القول وأباطيل الدعوى.

والأصل أن الكهانة محمول أكثرها على الكذب والمخادعة، والسحرَ على الشبه والتخييل. وما اختار الأنبياء يأخذونها على ألسن الملائكة البررة مما لا يوجد فيها غير الصدق والحق، على التجربة والامتحان. وفعلهم حق ثابت على ممرّ[10] الأيام والزمان، ولما أن كان كذلك.

ثم وجد كتاب الله ناطقًا بإظهار دينه [على*] كل الأديان، مع ما أخبر من الحوادث والأكوان، مثل قوله: ﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى﴾[11]، الآية[12]، وقوله: ﴿يريدون أن يطفؤوا نور الله بأفواههم﴾[13]، الآية[14]، وقوله: ﴿أم يقولون نحن جميع منتصر﴾[15]، الآية[16]، وقوله: ﴿إنا كفيناك المستهزئين﴾ [الحجر، ١٥/٩٥]، وقوله: ﴿قاتلوهم يعذبهم الله

---

١ أي حاجّ أبو زيد منكرى الرسالة.

٢ ك م: حيل.

٣ ك: قل هل.

٤ يقول الله تعالى: ﴿هل أنبئكم على من تنزّل الشياطين تنزّل على كل أفّاك أثيم يلقون السمع وأكثرهم كاذبون﴾ [الشعراء، ٢٦/٢٢١-٢٢٣].

٥ م - الآية.

٦ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿إنا زيّنا السماء الدنيا بزينة الكواكب وحفظًا من كل شيطان مارد لا يسّمّعون إلى الملإ الأعلى ويقذفون من كل جانب دحورًا ولهم عذاب واصب إلا من خطف الخطفة فأتبعه شهاب ثاقب﴾ [الصافات، ٣٧/٦-١٠].

٧ ك م: فيحلون.

٨ ك م: على اللمحة.

٩ ك م: من لمح.

١٠ م: مر.

١١ يقول الله تعالى: ﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون﴾ [التوبة، ٩/٣٣].

١٢ م - الآية.

١٣ يقول الله تعالى: ﴿يريدون أن يطفؤوا نور الله بأفواههم ويأبى الله إلا أن يتم نوره ولو كره الكافرون﴾ [التوبة، ٩/٣٢].

١٤ م - الآية.

١٥ يقول الله تعالى: ﴿أم يقولون نحن جميع منتصر سيهزم الجمع ويولّون الدبر﴾ [القمر، ٥٤/٤٤-٤٥].

١٦ م - الآية.

بأيديكم﴾[1]، الآية[2]، وقوله: ﴿أو لم يروا أنا نأتي الأرض ننقصها من أطرافها﴾[الرعد، ٤١/١٣]، الآية[3]، وقوله: ﴿ولا يزال الذين كفروا تصيبهم﴾[4]، الآية[5]، وقوله: ﴿وإذ يعدكم الله﴾[6]، وقوله: ﴿ولقد صدقكم الله وعده﴾[7]؛ وما جاء من التخصيص في أقوام أنهم لا يؤمنون وأنهم أصحاب الجحيم، ثم ماتوا على الكفر[8]، وغير ذلك مما في كل من الأنباء/ الغائبة[9] الذي عند [١٠٨ظ] التدبر[10] فيها يعلم أنه بالله علمها لتكون آيات له.

فمن تأمل ما عددنا من أحوال النبي عليه السلام علم [أنه*] قد انتظمت [عنده] جميع وجوه[11] البراهين العقلية الدالة على نبوته، وصلى الله على خير البريّة.

* * *

ثم القول فيما [بيننا و] بين المقرّين بالرسل جملة والمنكرين لبعضهم على الإشارة[12] أن نسألهم عن المعنى الذي له أقروا به[13] أو أقر به سلفهم. فإن أشاروا إلى معنى على تحقيق ذلك

---

١ يقول الله تعالى: ﴿قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم ويخزهم وينصركم عليهم ويشف صدور قوم مؤمنين﴾ [التوبة، ١٤/٩].

٢ م-الآية. ٣ م-الآية.

٤ يقول الله تعالى: ﴿ولا يزال الذين كفروا تصيبهم بما صنعوا قارعة أو تحلّ قريبًا من دارهم حتى يأتي وعد الله إن الله لا يخلف الميعاد﴾ [الرعد، ٣١/١٣].

٥ م-الآية.

٦ يقول الله تعالى: ﴿وإذ يعدكم الله إحدى الطائفتين أنها لكم وتودّون أن غير ذات الشوكة تكون لكم ويريد الله أن يحق الحق بكلماته ويقطع دابر الكافرين ليحق الحق ويبطل الباطل ولو كره المجرمون﴾ [الأنفال، ٨/٧-٨]. ومن الجدير بالذكر أن الآيتين الكريمتين تبحثان عن غزوة بدر، فتخبران أن المسلمين حينئذ فضّلوا محاربة القافلة التجارية على القتال مع العدو.

٧ يقول الله تعالى: ﴿ولقد صدقكم الله وعده إذ تحسّونهم بإذنه حتى إذا فشلتم وتنازعتم في الأمر وعصيتم من بعد ما أراكم ما تحبون منكم من يريد الدنيا ومنكم من يريد الآخرة ثم صرفكم عنهم ليبتليكم ولقد عفا عنكم والله ذو فضل على المؤمنين﴾ [آل عمران، ١٥٢/٣]. فالآية الكريمة تشير إلى غزوة أحد وكيف أن الله قد حفظ المسلمين من أن يكونوا مغلوبين في تلك الغزوة.

٨ انظر: سورة التوبة، ١١٣/٩؛ وقارن بما ورد في تأويلات القرآن للماتريدي، ٣١٦و-٣١٦ظ.

٩ ك م: الفانية.

١٠ ك م: التدبير. ١١ م-وجوه.

١٢ أي على التعيين، كإنكار أهل الكتاب نبوة محمد ﷺ.

١٣ أي برسول من الرسل.

أنه من المعاني [التي*] توجب النبوة، ألزمناهم في نبوة محمد صلى الله عليه ذلك المعنى بعينه، وإن كانت الآيات[1] مختلفة بأنفسها، فإن المعنى الذي صارت [به] الآية[2] آية[3] غير مختلف. وإن تعلقوا بظواهر الآيات لن[4] يجدوا لأحد مثل الذي لمحمد عليه السلام في الأعجوبة والرفعة، أو يخرجان[5] على أمر واحد. وإن ادعوا موافقتنا إياهم[6] فإن جواب ذلك يخرج من وجوه. أحدها يُسأل عن علتهم قبل كوننا وظهور موافقتنا[7]. والثاني إنا أقررنا[8] بما ثبت لنا أن الذي أخبرنا بهم[9] رسول، وأنتم تنكرونه، سقط دليلكم، فما برهانكم؟ والثالث أن يقابَلوا بالفرق الذين[10] لم يقروا بما[11] ادّعَوا. والرابع أن يقال: إنما أقررنا نحن ممن قد أقر بنبوة[12] نبيّنا[13]، فإن كان من يدّعونه هو فقد ثبتت نبوة نبيّنا، وإن لم يكن هو فما الدلالة على نبوة[14] من[15] ادعيتم له النبوة ليسلَّم لكم ما أردتم؟ وبالله المعونة.

[آراء النصارى في المسيح والرد عليها*][16]

{قال الشيخ رحمه الله:} وتفرّقت النصارى في المسيح. فمنهم من جعل له روحين؛ أحدهما محدث[17] وهو روح الناسوتية، يشبه أرواح الناس، وروح لاهوتى قديمة جزء من الله، صار في البدن ذلك. وقالوا: ليس إلا أب وابن وروح / القدس. وآخرون جعلوا الروح الذي [١٠٩و] في المسيح الله، لا الجزءَ. لكن فريقًا منهم يجعله[18] في البدن على كون الشيء في الشيء، وفريقًا

---

١ ك م: الآية. ٢ م: الآيه.
٣ ك م: إنه. ٤ م: لم.
٥ أي معجزة محمد ﷺ ومعجزة النبي الآخر الذي صدّقوه.
٦ أي تصديقنا بالأنبياء الذين هم صدقوهم أيضًا، كإبراهيم وموسى وعيسى عليهم السلام.
٧ أي قبل وجودنا وظهور موافقتنا لهم يُسأل عن العلة الأساسية لدعواهم.
٨ م: قررنا.
٩ أي بالأنبياء قبل محمد.
١٠ ك م: الذي. ١١ م: وما بها.
١٢ م: بنبوه.
١٣ أي النبي الذي قد أقر بنبوة محمد ﷺ.
١٤ ك م + محمد.
١٥ م: ممن؛ م هـ: في الأصل من.
١٦ فالعبارة أضيفت في «م» ولم يشر إليها المحقق.
١٧ ك م: محدثا. ١٨ ك م: يجعل.

[على] التدبير[1] لا على إحاطة البدن به. وفيهم من يقول: يصل[2] إليه جزء من الله تعالى، ويفصل[3] جزء آخر.

قال ابن شبيب: سُمعت من مولِّديهم أنه كان ابن التبنّي لا ابن الولاد، كما سُمّيت[4] أزواج محمد عليه السلام أمهات، وكما يقول الرجل لآخر: يا بُنَيّ.

{قال الشيخ رحمه الله:} فيقال لهم: إذ كانت الروح التي فيه قديمة وهي بعض، كيف صار ابنًا ولم تصل[5] غيره من الأبعاض؟ فإن قيل: لأنه أقل، لزمه جعل كل أبعاض العالم البنين للأكبر منها، ويلزمه أن يجعل كل بعض من البقية[6] كذلك، فيصير بكليته بنين. ثم المعروف أن الابن يكون أصغر من الأب، كيف صارا قديمين؟ وإن جعل الكل في البدن[7]، قيل له: أي شيء منه الابن؟ فإن قال: الكل، صيّر الكل ابنًا وأبًا، وفي ذلك جعل الأب ابنًا لنفسه. فإن قيل: هو جزء فيه، من غير أن كان عن[8] كلية الأصل نقصان نحو الجزء المأخوذ من السراج، عُورض بها لو كان الجزء المأخوذ حادثًا كما حدث في الذي يُؤخذ من السراج، فيبطل قوله في قدم الروح، وهو الابن. وإن زعم أنه منقول من الله كالمأخوذ [من السراج*] حلّ[9] عليه ما سلف.

وبعد، فما يدريه أن المأخوذ من السراج لا ينتقصه[10]؟ فإن قيل: معاينتنا إياه كذلك، قيل: لعل الله أحدثه، أو يكون كالنار في الحجر فيخرج، وأيهما كان فهو حادث، والحادث مخلوق، فلم جاز أن يكون ابنًا؟ قال: مِن أن الله أظهر منه عجائب. قيل: وقد أظهر من موسى، فقولوا: هو ابن / آخر. فإن زعمتم أن ذلك كان بدعاء وتضرع فمثله أمر غيره. مع ما [يحكى*] عن عيسى أنه كان يقول ليلة الأَخْذ[11]: «اللهم إن كان من مشيئتك أن تصرف [١٠٩ظ]

---

١ ك: البدنين؛ ك هـ: (التدبير) خ.

٢ م: ليصل.

٣ ك: وفصل؛ م: ويصل.

٤ ك م: سمعت.

٥ م: ولم يصل.

٦ أي من بدن المسيح عليه السلام.

٧ م: البذر؛ م هـ: غير منقوطة في الأصل.

٨ م: في.

٩ ك: وحل.

١٠ ك م: لا ينتقض. أي لا ينتقص من السراج شيئًا.

١١ م: الأحد. أي ليلة أَخْذِه؛ هكذا ورد في مصادره الأصلية.

هذه الكأس المُرّة عن أحد فاصرفها عني»[1] . فإن قيل: كان من[2] عيسى البكاء والتضرع ليعلّم الناس، قيل مثله من موسى. وبعد، فإنه وموسى كانا يصليان نحو بيت المقدس ويتضرعان. ثم البكاء والتضرع فعل الطباع لا تمتنع[3] عنهما، فما معنى التعليم؟ ثم إن استحقّ هو ذلك بالعمل[4] لزم ذلك في موسى وغيره. فإن قيل: استحق ذلك بإحياء الموتى لا غير، قيل: قد أحيا حزقيل إنسانًا[5] . فإن عارض بالكثرة، قيل: اليهود يقولون موسى كان أكثر منه[6] .

{قال الفقيه رحمه الله:} وله إحياء[7] عصا ميتة ثعبانًا غير مرّة، فهو[8] أعظم. وإن احتج بإطعامه[9] البشر الكثير من طعام يسير عورض بنبيّنا، إنه أحدث في إناء دقيقًا لم يكن فيه[10] . فإن قيل: صيّر الماء خمرًا، قيل: اليسع[11] [أحدثه*] بلا عِدَّة [في] آنية لامرأة ثم صيّره زيتًا[12] . وإن احتج بالمشي على الماء فهم يقرون بذلك ليوشع بن نون[13] ولإيليا[14] واليسع[15] . وإن استدلوا بالرفع إلى السماء فهم يقرون بذلك لإيليا[16] ، وقالوا: ارتفع إلى السماء بمشهد من جماعة. وإن احتجوا بإبراء الأكمه والأبرص ونحو ذلك فإحياء الميت أعظم منه، وقد أقروا به لإيليا[17] واليسع. مع ما عليهم في إقرارهم أن اليهود صلبوه وهزؤا به. فإن كان الأول يدل على التعظيم فهذا يدل على التصغير. وهلا صنع كصنيع إيليا ـ حيث أتوه ـ أن أرسل عليهم نارًا فأكلتهم، أكرمه الله به. وإن رجعوا إلى إظهار العجائب في تحقيق التخصيص عورضوا بمن ذكرت.

---

١ لقد ورد هذا النص في الكتاب المقدس (العهد الجديد) كالآتي: «ثم تَقَدَّم قليلاً وخرَّ على وجهه، وكان يصلّي قائلاً: يا أبتاه، إن أمكنَ فَلْتَعبُرْ عنى هذه الكأسُ؛ ولكن ليس كما أريد أنا، بل كما تريد أنت» (انجيل متّى، الأصحاح السادس والعشرون، ٣٩).

٢ م: عن. ٣ م: لا يمتنع.

٤ أي إن استحق المسيح البنوة بالعمل.

٥ انظر: الكتاب المقدس ـ العهد القديم، خزقيال، الأصحاح السابع والثلاثون، ٩-١٠.

٦ انظر: دلالة الحائرين لموسى بن ميمون الأندلسي، ٢/٤١٥-٤١٨.

٧ ك م: احيا. ٨ ك: فهم. ٩ م: بإطعام.

١٠ لم نستطع الحصول على مصادر حول هذا الموضوع فيما يتعلق بطعام يسير عورض بنبيّنا.

١١ هو نبي من أنبياء الله، وورد ذكره في القرآن الكريم في سورتي الأنعام (٨٦/٦) وصّ (٤٨/٣٨).

١٢ انظر: الكتاب المقدس ـ العهد القديم، الملوك الثاني، الأصحاح الرابع، ١-٧.

١٣ ك ـ (ليوشع بن نون) صح هـ؛ انظر: الكتاب المقدس ـ العهد القديم، يشوع، الأصحاح الثالث، ٧-١٧.

١٤ م: ولإليا. انظر: الكتاب المقدس ـ العهد القديم، الملوك الثاني، الأصحاح الثاني، ٨.

١٥ انظر: الكتاب المقدس ـ العهد القديم، الملوك الثاني، الأصحاح الثاني، ١٣-١٤.

١٦ م: لإليا. ١٧ م: لإليا.

وبعد، فقولو: الله في السماء وفي / الأرض، لما أظهر في كل شيء منهما[1] عجائب، فيوجب [١١٠ر]
تخصيص كل شيء من الوجه الذي يخصونه. فإن قال: قوّى المسيحَ على فعله، لا أن فعل هو به. قيل: أكان يفعل الأجسام؟ فإن قال: نعم، قيل: أهو مخلوق؟ فإذا قال: نعم، قيل: بدنُه وروحه كبدننا وروحنا، ما باله قدر على ما لا نقدر عليه؟ وقدر [على*] ذلك بقوة هي جزء من الله أو قوة محدثة؟ فإن قال: بجزء هو يفعل، أبطل قوله في المسيح و إله[2] المسيح[3]، ويكون هو الله لا المسيحَ، وإن انقطع الجزء عن الله فإذاً فعل كثيرًا من الأجسام غير الله. وإن ادَّعوا اتصاله[4] بالله فيكون الفعل لهما[5]، وهما لله، فصار إلى أن الله هو الفاعل. وإن زعموا أن فيه قوة يفعل بها الأجسام لا أنها بفعله[6] جعلوا إله المسيح بعضُه يصرّفه[7] كيف شاء. وإن قال: يفعل بنفسه لا بقوة حادثة عورض بناء على ما قررنا[8].

مسألة[9]

ثم نتكلم[10] في دليل حدث الأجسام[11]، فإن صيّره العقلَ لزمه في عيسى ذلك[12]. فإن قال السمعَ، قيل: ودليل صدق المسموع ما هو؟ فإن قال: حدوث الأشياء، يصير حدوث الأشياء لا يُعلم إلا بالسمع، وصدقه[13] لا يُعلم إلا بحدوث الأشياء، فانقطع سبيل معرفة فيها إلا أن يقر بالعقل، فيلزمه ذلك في المسيح.

ثم عارض[14] من يقول: ليس من الإكرام أعظم من قوله: «يا بُنَيَّ». قيل: بلى، يا أبي[15] أكبر في التعظيم. و [لكن] لو قال: يوجب التقدم، أبطل اعتباره بالتعظيم، لأنه من ذلك

---

١ ك م: منها.
٢ ك م: وهو إله.
٣ أي أبطل ما قال آنفًا من أن الله هو يُقدره على فعله.
٤ ك: (اتصا) صح هـ. أي اتصال الجزء.
٥ م: لها.
٦ ك: بفعل.
٧ أي يصرّف بعضُ الإله بعضَه.
٨ ك هـ: قدرنا.
٩ م: [مسألة].
١٠ ك: نكلم؛
١١ أي نستدل في رد ادعاء النصارى ألوهية عيسى بحدوث الأجسام.
١٢ فهذا يعني أنه إن قال المسيحى: إن دليل حدث الأجسام عقل لزمه أن يحكم بحدوث عيسى عليه السلام.
١٣ ك م: وصدق.
١٤ أي المسيحي.
١٥ ك: أب.

الوجه لا يراد بذلك[1]. ثم إن[2] ثبت ذا لعل غيره ممن قد سماه به[3]. فإن قيل: في ذلك تسوية بنفسه، قيل: قد يقول الرجل لآخر «يا أخي»، ولا يريد [التسوية]. وبعد، فإن في خلقه الكرامَ[4]، ولعل غيره سمّي به، / فيَشْرَكه فيه الحواريون والأنبياء. [١١٠ظ]

وعورض[5] بالخُلّة[6] وبالأمور[7] أنه يجوز القول به على الإكرام. قيل: أما البنوة[8] فلا تجوز إلا في متفق الجنس؛ لأنه لا يجوز أن يقول للحمار والكلب [«يا بنيّ»]، فلذلك لم يجز في الأول. وفي الجملة جهة المحبة والولاية [قد] يكون[9] في غير الجنس كما يجب الحق من[10] جهة الولاية والمحبة[11] ونحو ذلك. مع ما يجوز أن يكون لله أخلاء وأحباب من الخلق ولا يجوز مثله في البنين. ولا قوة إلا بالله.

والأصل في هذا[12] عندنا أن الاختلاف رجع إلى وجهين. أحدهما الربوبية. والله تعالى جل ثناؤه قد بين إحالة ذلك بأكله وشربه ودفع الحاجات إلى مكان الأقذار[13]، و وصفِه بالصغر والكهولة[14]، وعبادته لله تعالى وتضرعه له وخضوعه[15]، ودعائه الخلق إلى عبادة الله

---

١ ويعني ذلك أن الخطاب بـ«يا أبي» يستدعي وجود الأب قبل الإبن، لو قبل المسيحي هذا الحكم لزال به معنى التعظيم الذي ادّعى به، لأنه عندما يوضع معنى التقدم في نظر الاعتبار يستحيل كون معنى التعظيم مقصودًا حينئذ.

٢ ك م: إذ.

٣ أي إن ثبت أن الله تعالى أكرم عيسى عليه السلام بأن قال له «يا بنيّ»، فهذا يعني أنه من الممكن أن يخاطب غيره بهذا الخطاب.

٤ أي ومما لا شك فيه أنه يوجد أناس كرام بين خلق الله تعالى.

٥ أي عورض من لا يقبل الادّعاء القائل بأن المسيح ابن الله.

٦ م: بالجليل.

٧ م هـ: في الأصل: بالجلة وبالأمور.

٨ م: النبوة.

٩ ك م: ويكون.

١٠ م: في.

١١ ك م + والملائكة.

١٢ أي والأصل في أمر عيسى عليه السلام.

١٣ م: الأقدار. قال الله تعالى: ﴿ما المسيح ابن مريم إلا رسول قد خلت من قبله الرسل وأمه صديقة كانا يأكلان الطعام انظر كيف نبيّن لهم الآيات ثم انظر أنى يؤفكون﴾ [المائدة، ٧٥/٥].

١٤ يقول الله تعالى: ﴿فأشارت إليه قالوا كيف نكلّم من كان في المهد صبيًا﴾ [مريم، ٢٩/١٩]، ويقول: ﴿ويكلّم الناس في المهد وكهلاً ومن الصالحين﴾ [آل عمران، ٤٦/٣].

١٥ يقول الله تعالى: ﴿لن يستنكف المسيح أن يكون عبدًا لله ولا الملائكة المقربون ومن يستنكف عن عبادته ويستكبر فسيحشرهم إليه جميعًا﴾ [النساء، ١٧٢/٤].

وتوحيده[1]، وبشارته بمحمد ﷺ[2]، وإيمانه بالرسل[3]. ثم جعل جل ثناؤه عليه [من] جميع آيات الحدث وأمارات العبودة ما جعل في جميع العالم، وكذلك هو ﷺ لم يدّع لنفسه سوى العبودة والرسالة[4]. فالقول له بالإلهية قول لا معنى له. مع ما لو جاز ذلك لجاز لكل من البشر. والعجب أنهم لم يكونوا في حياته ومُقامه في الأرض يرضون له رتبة الرسالة مع ما له من البراهين، ثم بعد رفعه أو موته عند عامتهم لم يرضوا له بالعبودة والرسالة حتى جعلوا له رتبة الربوبية، لِيشهد[5] عليهم بالخلقة والجوهر والبيان وكل شيء منه بالكذب في الابتداء والانتهاء.

والثاني أن يكون ابنه، وذلك يخرج على وجوه. أحدها الولادة[6]، وذلك محال/ فاسد [١١١أ] لغنى الرب عن أن تمسه الحاجة أو تغلبه الشهوة أو تعتريه الوحشة، وهن أسباب طلب الولاد. على إحالة[7] كون الولاد من غير جوهر الوالد، والله تعالى بذاته خارج عن شبه الخلق، أو عن المعنى الذي يحتمل ذلك الوجه؛ وعلى ما بيّن الله أنه لو اتخذ لهوًا لما احتمل أن يتخذ مما عندنا[8]. وبعد، فإن كل ذي ولد يحتمل الشرك و زوال ملكه إليه، ومَن هو بذاته رب ملك قادر لا يحتمل ذلك. ومن يقول: «لا معنى له: أن يكون جزء من الشيء ولده، ويجب أن يكون[9] غير كامل حتى يوجَد» [فهو محق]. وجهة الآيات لا توجب[10] ذلك، لأن طريق معرفة البنوة

١ يقول الله تعالى: ﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله هو المسيح ابن مريم وقال المسيح يا بني اسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم إنه من يشرك بالله فقد حرّم الله عليه الجنة ومأواه النار وما للظالمين من أنصار﴾ [المائدة، ٥/٧٢].

٢ يقول الله تعالى: ﴿وإذ قال عيسى ابن مريم يا بني اسرائيل إني رسول الله إليكم مصدقًا لِما بين يديّ من التوراة ومبشرًا برسول يأتي من بعدى اسمه أحمد فلما جاءهم بالبيّنات قالوا هذا سحر مبين﴾ [الصف، ٦١/٦].

٣ يقول الله تعالى: ﴿وإذ أخذ الله ميثاق النبيين لَما آتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق لِما معكم لتؤمنن به ولتنصرنه قال أأقررتم وأخذتم على ذلكم إصرى قالوا أقررنا قال فاشهدوا وأنا معكم من الشاهدين﴾ [آل عمران، ٣/٨١].

٤ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿قال إني عبد الله آتانى الكتاب وجعلنى نبيًا﴾ [مريم، ١٩/٣٠].

٥ أي عيسى عليه السلام.

٦ م: الولاد.

٧ ك ـ (إحالة) صح هـ.

٨ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿لو أردنا أن نتخذ لهوًا لاتخذناه من لدنا إن كنا فاعلين﴾ [الأنبياء، ٢١/١٧].

٩ أي الله سبحانه وتعالى.

١٠ ك م: لا يوجب.

في الشاهد ليس الآيات؛ مع ما قد شورك فيها[1]. وبعد، هو يدّعى الصدق في الخلوص له بالعبودة، فالآيات توجب ذلك لا غير. أو من جهة الفضل[2] ينسب إلى ذلك، والأمر المعروف في الشاهد أن ذلك ليس من أسماء التعظيم، بل تسمية[3] «المسيح» و«الرسول» أجل وأعظم في ذلك. وبعد، فقد [أعطيت*] لكثير من الخلق من الله تعالى كرامات خصوا بها، لم يوجب شيء منها اسم البنوة. على أن البنوة في الكلام إنما هو من الصغار والضعاف، لا من أصحاب القوة والرفعة، وهكذا شأن أثر البنين فيكون بها إكرامه وتعظيمه بصغره؛ إذ قد يكون ذلك من العظماء في الصغار. ولا قوة إلا بالله. أو أن يكون الله[4] من حيث مفزعه وملجأُه[5] في كل أمر ونائبة، فمِن ذا الوجه كل الخلق كذلك؛ وذلك كتسميته الهاوية أم أهلها[6]. والأرضَ أم أهلها[7]، فمِن ذا الوجه يكون من حيث المفزع للخلق والمصمود[8] إليه، وإن/ كان لا يتكلم بمثله إلا بإذن[9]. ولا قوة إلا بالله.

[١١١ظ]

١ أي في الآيات كما وقع لكثير من الأنبياء.

٢ أي والثاني من وجوه ادعاء البنوة للمسيح عليه السلام يمكن أن يكون من جهة الفضل...

٣ م: تسميته.

٤ أي والثالث من الوجوه أن يكون الله...

٥ أي يمكن أن تكون نسبة عيسى عليه السلام إلى البنوة من حيث أن الله تعالى مفزعه وملجأه..

٦ لعله يريد قوله تعالى: ﴿فأما من خفّت موازينه فأمه هاوية﴾ [القارعة، ١٠١/٨-٩].

٧ لعله يريد قوله تعالى: ﴿وكذلك أوحينا إليك قرآنًا عربيًا لتنذر أم القرى ومن حولها وتنذر يوم الجمع لا ريب فيه فريق في الجنة وفريق في السعير﴾ [الشورى، ٤٢/٧].

٨ م: والمعمود.

٩ أي وإن لم يجز أن يتكلم بمثل هذا الكلام إلا بنص من الله تعالى.

[الباب الثالث]

[مسائل القضاء والقدر]

مسألة
[في الحكمة والسفه][1]

زعم قوم[2] من أهل التوحيد أن أكثر منتحليه خرج منه من وجهين: إما جهلاً بواجبه، وإما عجزًا عن تلخيص القول فيه من مذهب الثنوية وسائر الملحدين. فزعم قوم أنه إذ كان كل ممن[3] يعقل [يفعل] لغير نفع[4] فليس بحكيم، ومن فعل فعلاً لغير علة فهو عابث. فظنوا أن لا يجوزُ لله أن يبتدأ فعل ضرر بأحد، وأن ذلك يزيل الحكمة عنه، فألزموه في كل فعل يفعله الأصلح لغيره في الدين والأحسنَ لغيره في العاقبة؛ إذ هو متعال عن فعل[5] ينفعه[6] أو عن أن يضره شيء، فلم يرَوا له الفعل إلا بما ينفع غيره، أو يدفع به الضرر عن غيره، فيكون ذلك أيضًا علة فعله؛ على ما كان علةُ فعل كل حكيم منا ما تأمّل من نفع عاجل أو آجل أو دفع [ضرر*] لزم به، فيجرّ بذلك حسنَ الثناء مع جزيل الثواب. وضربوا لتقدير فعله بفعل غيره مثلاً بما لا يجوز أن يكون منه الكذب حكمة[7] أو الجور، أو يكونَ منه الحركة [من*] غير زوال، أو السكون [من*] غير قرار[8]، فثبت أن تقدير فعله على[9] فعل الحكماء في الشاهد لازم. إلا أنهم دفعوا عنه الارتفاع بالفعل، والانحطاط بترك فعل ما، فأوجبوا بذلك[10] أنه بفعله لا يجر إلى نفسه النفع ولا يدفع عنها الضرر. فيجب أن يكون فعله حكمة[11] بما ينفع غيره أو

---

١ م: [أفعال الله].

٢ لعل المراد بهم فرق المعتزلة.

٣ ك م: مما.

٤ م + [فعله يقع].

٥ ك م: عن قول.

٦ ك ـ (الأصلح لغيره في الدين والأحسن لغيره في العاقبة إذ هو متعال عن فعل ينفعه) صح هـ.

٧ م ـ حكمة؛ م هـ: جاء بعدها في الأصل: حكمه.

٨ لعل الماتريدي قد قصد بعبارة «من غير قرار» معنى «من غير زوال»، وهي تعني الحركة المستمرة أو السكون الدائم.

٩ ك: عن.

١٠ ك: لذلك.

١١ م: لحكمة؛ م هـ: في الأصل حكمة.

يدفع عن غيره الضرر، وجعلوا ذلك علة فعله ليخرج عندهم فعله عن معنى العبث. وبهذا الوجه خالفوا الثنوية؛ إذ هم أبوا الفعل بغير نفع للفاعل فيه أن يكون من الحكمة، فأثبتوا الفعل بجوهر الحكمة عند المزاج، ليكون في خلاصه من جنس جوهر السّفه، فيصير فعله حكمة على التقدير بالشاهد. مع ما [كان] كون شيء لا من شيء ممتنعًا في الشاهد، فأوجبوا / لكلية العالم أصلاً منه جُعل وأنشئ[1]؛ لأنه لا فصل بين خروج الفعل عن حق الوجود في الشاهد [وبين خروجه عن العدم إلا بأصل]، فيلزم دفعه أن يكون ذلك من حكيم. فخالفهم أهل التوحيد في هذين[2].

[١١٢و]

ثم ألزم فريق منهم إياه[3] بما[4] في الفعل[5] علة لم يكن له الفعل[6] دونها[7]، لِما وجدوا فعل مثله في الشاهد عبثًا؛ وألزموا في فعل المضار لو كان لغير نفع يُعقب سفهًا؛ على ما ذكرت الثنوية في فعل لا ينتفع به الفاعل. ثم تفرقوا، فزعم قوم أنه لا ضرر في الحقيقة على المفعول به وإن سُمع منه التضرع والشكوى، وزعم قوم أن عليه في الحقيقة ضررًا، لكن عليه أن يَعْوِضه عن ذلك ليصير الفعل به حكمة، كالموجود في الشاهد من تَحمُّل[8] المُؤَن العظام وشرب الأدوية الكريهة مع القصد[9]، وفصد الجراح[10] لتقع العواقب؛ وليس له فعل الضار بغير إلا بعوض.

{قال الشيخ:} من عرف الله حق المعرفة وعلم غناه وسلطانه ثم قدرته وملكه في أنه «له الخلق والأمر»[11] عرف أن فعله لا يجوز أن يخرج عن الحكمة؛ إذ هو حكيم بذاته، غنى عليم. والذي به الخروج عن الحكمة في الشاهد و يبعث صاحبه عليه جهله أو حاجته، وهما منفيان عن الله، فثبت أن فعله غير خارج عن الحكمة. وعلى ما ذكرتُ يبطل أن يكون فعله في الحركة أو السكون، إذ هما حاجتان يحلان في صاحبها فيبلغه أحدهما إلى ما[12] تأمل لنفسه[13] من

---

١ ك: وانشاء.

٢ لعل الذي يقصده الماتريدي هنا أحد الرأيين: إما فكرة كون الفعل قد يأتي من ورائه فائدة لفاعله حتى يكون فعلاً حكيمًا، وإما الفهم الشائع بينهم بأن الشيء لا يتأتى وجوده من العدم.

٣ أي ألزم فريق من المعتزلة فريقًا آخر منهم.

٤ ك م: ما.

٥ ك م: في العقل.

٦ ك م: العقل.

٧ أي لا يجوز أن يفعل الله الفعل بغير علته.

٨ م: ممن يحمل؛ م هـ: في الأصل: من.

٩ ك: الفصد

١٠ ك م: وقصد الخراج.

١١ لعله يشير بذلك إلى قوله تعالى: ﴿ألا له الخلق والأمر﴾ [الأعراف، ٧/٥٤].

١٢ م - ما.

١٣ ك م: نفسه.

الراحة والسلوة[1]، والآخر إلى ما يبلغه الهمة والرغبة، إذ لا سبيل له إلى مقصوده إلا بالتحرك والزوال، ولا إلى دفع الإعياء والتعب إلا بالقرار والسكون. فأما الله سبحانه إذ ثبت غناه وقدرته بطل أن يعتريه حاجة أو يعتريه/ همة. وعلى ذلك لما ثبتت[2] قدرته وسلطانه وعلمه [١١٢ظ] بطل وصفه بأن لا يقدر على فعل شيء ابتداء لا عن شيء، إذ ذلك علَم الحاجة وآية الضعف. وحاجة جميع ما يُحَسّ ويبلغه علم البشر هي الدلالة على [عدم] تقدير العالَم[3]، و[الله] عالم به قدير غني، لم يجز إضافة[4] ذلك إلى الذي[5] عرف غناه وقدرته وحكمته وعلمه. **ولا قوة إلا بالله.** فلذلك لزم القول بضرورة العقل لجواز كون العالم لا عن شيء وخروج فعله على الحكمة، وإن عجزت عقول حكماء العالم عن إدراكها لخروج وجه الحكمة عن نهاية قوة عقولهم، على ما بيّنّا من كون شيء لا عن شيء، ومن جواز[6] فعل ممن لا ينتفع به، وبذلك تظهر[7] حقيقة الأمر له[8]، و[9] أن «له الخلق والأمر». ولكل ذي مِلك أن يفعل في ملكه على قدر ما ملك منه ما شاء. **ولا قوة إلا بالله.**

ثم الأصل أن الجور والسفه قبيحان، وأن العدل والحكمة حسنان[10] في الجملة؛ لكن شيئًا واحدًا قد يكون حكمة في حال سفهًا في حال، جورًا في حال عدلاً في حال، نحو ما ذكرتُ من شرب الأدوية. ثم أكلُ الأشياء وشربها، ثم إتلاف الأشياء وإبقاؤها من أنواع الجواهر قد[11] [يكون] للحاجات أو للمجازات أو لحقوق أو لنحو ذلك. وإذا[12] ثبت حسن الحكمة في الجملة والعدل، وقبح السفه والجور، ولزم وصف الله تعالى في كل فعلٍ خلقه في أقل ما يوصف أنه حكمة وعدل أو فضل وإحسان من حيث ثبت أنه جواد كريم غنى عليم، وبطل أن يلحقه وصف الجور والسفه لما كان سببهما الجهل والحاجة، قد ثبت[13] انقسام الشيء الواحد على الجور والعدل وعلى/ الحكمة والسفه؛ لما كان[14] سببهما الجهل، وجائز خفاء[15] [١١٣و]

---

١ م: والسلوى. ٢ ك: ثبت.
٣ ويعني ذلك أنها تدل على كون العالم غير معلوم كما ينبغي، فيستحيل أن يقع تحت الحكم.
٤ ك م: إزالة. ٥ ك م: بالذي.
٦ ك: حوا. ٧ ك: يظهر.
٨ أي للإنسان. ٩ ك ـ و.
١٠ ك + فيها. ١١ ك م: ما.
١٢ م: وإذ.
١٣ إن عبارة «قد ثبت» جواب عبارة «وإذا ثبت حسن الحكمة» التي وردت آنفًا.
١٤ م ـ لما كان. ١٥ م: خفي.

وجه ذلك على الناظر المتأمل، أو هو بالحسّ يريد الاطلاع على العلم به. وقد ثبت احتمال الوجهين[1]، لا يقع على واحد منهما الحسّ وعلم المتأمل ذلك، [فـ]بطل قضاؤه في شريعته[2] على الإشارة إليه بالحكمة والسفه، والعدل والجور. فلزم بهذا جهل كل من[3] البشر لمعرفة حقيقة الأمرين في الشيء بالتأمل فيه [مثل] أن يعرف جميع الأسباب التي بها تتغير أحوال المحسوسات على الحواس. وإذا ثبت ذا بطل قول الثنوية بالاثنين، [وثبت] جهلهم[4] بوجوه الحكمة في خلق الضار والنافع، إذ قد يجوز أن يصير كل ضار في حال نافعًا في أخرى. وبطل [قول] من يقول من المعتزلة: إن كل فعل لا ينفع آخر فهو غير حكمة. مع ما لا يوجد ضرر ألبتة إلا وأمكن أن ينتفع به أحد، إما من طريق الدلالة، أو من طريق الموعظة، أوما فيه من تذكير النعمة وتحذير النقمة، ومن تعريف من له الخلق والأمر في الخلق، وغير ذلك مما يكثر ذكره. **ولا قوة إلا بالله.**

ثم الأصل الذي يجعل الفعل في الشاهد سفهًا أحد أمرين: إما تعدّى الملك لا بإذن من له الملك لذلك الفعل، أو لما فيه ركوب النهي[5] ومخالفة الأمر ممن له الأمر والنهي؛ وكل ذلك عن الله جل ثناؤه منفي. ثبت أنه يتعالى عن احتمال لحوق هذا الوصف فعله. **ولا قوة إلا بالله.** وليس ذلك[6] كالكذب، لأنه لا يصلح بحال [أن يكون] كالفعل الذي ينقسم على الحكمة والسفه، والعدل والجور.

وهذا[7] من حيث الجملة لا انقلاب له، ومن حيث الوقوع في شيء على الإشارة إليه ممكن / فيه الأمران باختلاف الأحوال والأسباب. لذلك لزم وصف الله تعالى في الجملة بالتعالي عن فعل السفه والجور وفي الإشارة أيضًا. لكن لا يجوز أن يوصف فيما ظهر فعله بالسفه والجور، بما لا يبلغه علم البشر ولا يدركه عقل. **ولا قوة إلا بالله.** [١١٣ظ]

ثم جملة ما به يعلم[8] فساد الوصف[9] بالجور والسفه والكذب وجهان. **أحدهما** قبح ذلك في العقول بالبديهة والفكر جميعًا، حتى لا يزداد عند التأمل والبحث عنه إلا قبحًا، ولا عند طول

---

١ أي الحكمة والسفه.
٢ أي داخل نظام التفكير الذاتي للمرء.
٣ م ـ من؛ م هـ: في الأصل: من البشر.
٤ ك م: فجهلهم.
٥ ك م: نهى.
٦ أي العلاقة الثابتة بين الحكمة والسفه.
٧ أي السفه.
٨ م: ما يعلم به.
٩ أي وصف الله تعالى.

النظر فيه إلا فُحشًا. وليس ذلك كالقبيح بالطبع، إن ذلك [قد] يصير حسنًا بالاعتياد وطول الصحبة[1] كالذبح وأنواع ذلك. وكذلك نجد جواهر الدواب والسباع والطيور مستوحشة عن الناس بالطباع، نافرة عما يراد بها من أنواع المكاسب والأعمال؛ ثم تخرج عنها بالرياضة والتعليم حتى تألف[2] بالذي كان تنفر عنه، ويصير ذلك له كأنه الطباع المجبول. ولا يكون الذي قبح بالعقل بهذا الوصف أبدًا، بل يزداد على طول النظر في شأنه. ثم على ذلك من احتمل فعله ذلك[3] لا يوثق لوعده ولا يخاف وعيده، ولا يرغب في خيره[4] ولا يؤمن شره. ومن ذا شأنه وعمله فمحال احتمال إضافة مثله إلى العليم الحكيم بذاته الغنى بنفسه، مع الوصف بأن لا يخفى عليه شيء، ولا يصعب عليه أمر فيما أراد. بل على قول المعتزلة لا يؤمَن منه هذا، إذ قد تخرج أكثر الأشياء عن إرادته، ويوجد ما لا يريده في سلطانه فيه[5] بلا سلطان له في الإخراج عنه إذ لم يرده؛ ويريد / زيادة سلطانه[6] ويتولى ذلك أن يكون، فيُمنع عن ذلك، [١١٤و] نحو ما يريد أن يكون جميع خلقه مطيعين ويكونَ له في سلطانه وملكه الطاعة لا المعاصي فلا يكون. ثم قد كان وعد لقوم مُددًا لأعمارهم، وهو المبقى لهم إليها، وكان في وعده أن يرزقهم إلى تلك المدد أنواع الرزق ويسوق إليهم أنواع [الخيرات*]، فيأتي خلق من خلائقه فيقتلوهم[7] قبل مضيّ المدة، فيمنعه عن إنجاز ما وُعِدُوا الوفاء بالفعل الذي أخبرهم[8] أن يفعله من إبقاء حياتهم[9] إلى تلك المدة. وفي ذلك إيجاب الحاجة ولحوق الكذب اللذين يحققان السفه والجور؛ مع تحقيقهم له القدرة على الظلم والجور والسفه والكذب وكلٍّ فعل لو كان لأسقط الربوبية وأزال الإلهية، فأدخلو إلهيته وربوبيته تحت القدرة والتدبير. فمتى يكون مع مثله أمن البقاء، ومع حاله سكون القلب بالوفاء بالذي وعد. **ولا قوة إلا بالله**. مع ما كان موصوفًا بالجود والكرم والعفو والإحسان، وفي الفعل بالوصف الذي ذكرنا زواله. جل عن ذلك وتعالى.

والوجه الثاني أن الذي يدعو إلى تلك الأفعال ويبعث عليها الحاجةُ والجهل. وقد ثبت تعاليه عن الأمرين، إذ هما يسقطان الربوبية ويزيلان التدبير. وفي وجود العالم على ما [هو] عليه من دلالة غنا صاحبه وعلمه بإعطاء كل شيء حقه دليلُ إحالة هذا الوصف، لذلك بطل[10] أن يوصف في شيءٍ من فعله بذلك. **ولا قوة إلا بالله**.

---

١ ك م: الصحه.
٢ ك م: يألف.
٣ أي كون فعله قبيحًا ببديهة العقل والفكر معًا.
٤ ك م: خبره.
٥ م: منه.
٦ ك م: سلطان.
٧ ك: فيقتله.
٨ ك: أخبره.
٩ ك: حياته.
١٠ ك ـ (بطل) صح هـ.

ثم إذ كان الله جل ثناؤه موصوفًا بالعلم والقدرة والجبروت والحياة لذاته، لإحالة احتماله[1] الأغيار[2]، وإذ[3] لم / يوجد في الحكماء كذلك لم يجب تقديره في أفعاله من[4] أفعال الحكماء[5] في الشاهد. وجملة هذا الأصل أنه لا حكيم في الشاهد إلا وهو محتمل للسفه، وكذلك الغنى والعليم[6] والقدير محتمل[7] لأضداد تلك الصفات، وكان بها موصوفًا حتى أُكرِم بأضدادها، فإنما[8] له منها قدرُ ما أعطى منها. فهو ـ متى رأى السفه في شيء ـ بيّن أن يكون قد أُعطِى علمَ حقيقة الحكمة في ذلك أو لا، أو بلغ علمه ما يدرك حكمته أو لا، أو مما كان من صفته القديمة[9] باقية فيه يمنع ذلك إياه عن الإحاطة بذلك. فلذلك يبطل[10] وجه دعوى العبد في فعل الله أن ذا ليس بحكمة ولا كذا. والذي يوضح ذلك علمه بجهله بأكثر الأشياء، وعلمه بحاجته وعجزه في أكثر الأمور، وإحاطتُه بسفهه[11] في أغلب الأمر. ومَن هذا وصفه في نفسه فخوضه فيما لله أن يفعله[12] على الإشارة إليه دون لزوم الجملة[13] ـ وليس[14] اشترك فيها العقلاء، إذ ذلك حقيقة عمل العقل في الجملة[15] وقد أُعطى كلٌّ ذلك ـ عبثٌ لا معنى له.

وللذي بيّنّا قال الله تعالى: ﴿لا يسأل عما يفعل وهم يسألون﴾ [الأنبياء، ٢٣/٢١]، إذ فعْل كل أحد يحتمل السفه والحكمة، وفعله يَجِلّ عن السفه؛ وعلى كل أحدٍ أمر ونهى إذ هو لغيره في الحقيقة، والله يتعالى عن ذلك؛ ولأن كلاً إنما ملك قدرًا من الأشياء وجزءًا[16]، والله المالك لها بكليتها ونحو ذلك مما يحيل معنى سؤال الرب. وإذا استحال ذلك فالجواب عنه تكلف.

[114ظ]

---

١ م: احتمال.

٢ أي أضداد هذه الأوصاف.

٣ ك م: وإن.

٤ م: على.

٥ ك: حكما.

٦ م ـ والعليم.

٧ م: يحتمل.

٨ م: فإنه.

٩ ك: القديم. أي حاله الأولى في بدء نشوءه.

١٠ م: تبطل.

١١ ك: بسفه.

١٢ ك: أن يفعل؛ م: أن يفعل [عبث وجهل].

١٣ أي خارج تبنّي فكرة لزوم بُعد الأفعال الإلهية جميعًا عن السفه.

١٤ العبارة هنا في النسختين («ك» و«م») كالآتي: «على الإشارة إإليه وليس دون لزوم الجملة». فقد لجأنا إلى التقديم والتأخير في العبارة لاستقامة المعنى.

١٥ فيعني ذلك أنه لم نجد أن المفكرين قدلجأوا إلى مثل هذا التقييم، إذ هذا الخصوص يعتبر موضوعًا يستطيع العقل أن يكون فعّالاً فيه بطريق إجمالي لا التفصيلي؛ وهذه الاستطاعة مُنِح بها كل واحد من البشر.

١٦ ك م: وجدًا.

لكن الله بمنّه وفضله وعد الهداية لسبيله لمن جاهد فيه[1]، فألزم ذلك الخضوع له والتضرع إليه ليُطلِعه على مكنون حكمته على قدر ما يتفضل به عليه بكرمه، فإنه على كل شيء قدير.

[١١٥و]

/ مسألة
في أفعال الخلق وإثباتها

الحمد لله المتوحد بالقدم والإلهية، المتفرد بالدوام والربوبية، ذي البرهان المنير والمُلك الكبير؛ الذي فطر الخلق بقدرته، وصرّفهم بحكمته على سابق علمه ومشيئته، وتقلب كلُّ بريّته[2] في مواهبه وإحسانه. أنشأ الأشياء كيف شاء، ﴿لا يسأل عما يفعل وهم يسألون﴾ [الأنبياء، ٢٣/٢١]، لِما يتمكن منهم السفه والحكمةُ، ليزّجَروا بالسؤال ثم بالجزاء عن السفه، ويرغبوا في الحكمة. ونسأله أن يكرمنا بالتوفيق، ويَجدُرَ[3] عزمَنا التسديدَ، وينوّر قلوبنا بالتوحيد، فإنه حميد مجيد.

أما بعد، فإن الله تعالى لمّا خلق البشر للمحنة بما جعلهم أهل تمييز وعلم بالمحمود من الأمور والمذموم، وجعل ما يذم منها قبيحًا في عقولهم، وما يُحمد حسَنًا، وعظّم في أذهانهم إيثار القبيح على الحَسَن والرغبةَ فيما يُذم على ما يُحمد، دعاهم ـ على ما عليه رُكِّبوا وما به أُكرِموا ـ إلى إيثار أمر على أمر، وقبّح في عقولهم احتمال[4] أمثالهم [غيره]. جعل الله جميع ما لهم فيه متقلَّبٌ بين ضرر يُتقى ونفع يُرغَب فيه، ليكون ذلك لهم علمًا للموعود مما به الترغيب والترهيب. وأنشأهم على طبائع تنفر عن أشياء وتميل إلى أشياء، وأراهم في عقولهم حُسْن بعض ما[5] تنفر عنه الطباع بحمد العواقب، وقُبْحَ بعض ما تميل إليه بذم العواقب. فصيّرهم بحيث يحتملون المكروه على الطباع بلذيذ العاقبة، ويقهرونه عما يدعوهم إليه بشهيّ النهاية. ثم امتحنهم إذ أبت عقولهم احتمال أمثالها[6]، و رغّب[7] في محاسن الأعمال[8] ومكارم الأخلاق باختيار ما حَسُن من الأعمال واجتناب ما قبح من ذلك. ثم جعل ما فيه محنهم[9] أمرين: العسير

---

١ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا﴾ [العنكبوت، ٦٩/٢٩].

٢ م ـ بريّته؛ م هـ: كلمة غير مقروءة في الأصل.

٣ م: ويجدد.

٤ ك: اهتمال.

٥ ك ـ ما؛ م: [مما].

٦ ك م: أمثالهم. ويعني ذلك احتمال المكاره.

٧ ك م: ورغبت.

٨ ك + الأعمال.

٩ م: محنتهم.

[١١٥ظ] واليسير، والسهل / والصعب؛ إذ هم بلا محنة يتعاطون الأمرين جميعًا، لما إليه مرجع ما أقدموا عليه[١] وامتنعوا. وعلى ذلك جَعَل الأسباب التي بها التوصل لهم إلى الأصل الذي به يُرتقى إلى كل درجة ويُنال كل فضيلة. وهو العلم على وجهين: على الظاهر البيّن والخفى المستور، ليتفاضل بذلك أولوا العقل على قدر تفاضلهم في الاجتهاد واحتمال ما كرهته[٢] الطباع ونفرت عنه النفس. وعلى ذلك جعل سبيله قسمين. أحدهما العيان الذي هو أخص الأسباب، وهو الذي ليس معه جهل، ليكون أصلاً لما خفى منه. والثاني السمع الذي عن دلالة الأعيان يعرف صدقه وكذبه. ثم جعل السمع قسمين: محكم ومتشابه ومفسر ومبهم، ليبيّن منتهى المعارف من الكفّ فيما يجب ذلك والإقدام فيما يلزمه. ومِن حمل المبهم على المفسّر ولزوم[٣] المحكم وعرضِ المتشابه عليه ما أمكن أن يكَون ما فيه[٤]: مما يلزم تعرّفه ومما إليه حاجة بأهل المحنة، أو تركُ الخوض في ذلك فيما أمكن الغَناء[٥] عن تعرف حقيقة ما فيه، فيكون محنة الوقوف؛ إذ لله[٦] تعالى أن[٧] يمتحن بوجهين: بالتسليم مرة وبالطلب ثانيًا، وإنما على العبد الطاعة في قدر الأمر.

ولمّا جمع جل ثناؤه كتابه على الأمرين تَعرَّف[٨] الناس الذين[٩] أقروا بالكتاب أنه[١٠] حق من عند الله لا يسع العدول عنه، وأن من لزمه أفلح ونجا، ومن مال عنه شقى وخسر. حتى ظن كل فريق أنه قد أصاب المحكم من ذلك ولزمه، وأن عليه فيما ذهب إليه خصومه أن يقف في ذلك أو يحمله[١١] على ما تقرر عنده فيما اعتقده. فألزم تفرقُهم [في] الحاجة كلاً تعرّفَ[١٢] [١١٦و] المحكم من المتشابه [و] لزومَ العلم بالمتشابه لأن[١٣] لا / يناقض[١٤] المحكمَ منه[١٥]. ثم معلوم أنه لا يحتمل القرآن الاختلاف، وبه وَصَفَ الله أنه ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرًا﴾ [النساء، ٨٢/٤]. وفي العقل أنّ تناقض أدلة من له الأدلة هو[١٦] دليل سفهه

---

١ ك: فيه.

٢ ك: كرهه.

٣ ك م: ولزم.

٤ أي أمكن الآتي من الاحتمالات فيما يجب حول الدليل النقلي.

٥ م: العنا.

٦ م: الله.

٧ م ـ أن.

٨ م: يعرف.

٩ ك م: الدين.

١٠ أي أقروا نزول القرآن على الأمرين، وهما المحكم والمتشابه، والمفسر والمبهم.

١١ م: يحمله.

١٢ ك: فعرف؛ م: يعرف.

١٣ ك م: أن.

١٤ م: يتناقض.

١٥ أي من القرآن.

١٦ م: وهو.

وجهله؛ فثبت بذلك أن الذي له تفرقوا ليس من حيث القرآن، ولا لِما ليس فيه بيان؛ بل دلّ تكليف الرد إلى القرآن ولزوم اتباعه[1] على أن فيه بيان ذلك.

وإنما خفى المحكم على من لم يبلغه لمعان: أ) إما لميل[2] طبيعة[3] الجوهر إلى [ما*] يتلذذ به؛ بـ) أو لإلف بعض ما اعتاده؛ جـ) أو لتقليد من وثق به؛ د) أو لتقصير في الطلب؛ هـ) أو لثقة منه بعقله أحبَّ أن يسوّى عليه حكمةَ الربوبية دون أن أتبع عقلَه ما أُلقى في سمعه فصار به المحكم عنده متشابهًا؛ و) أو لتقصير في البحث. إذ [هذه] الوجوه[4] هي وجوه الشبهة على الذين عدلوا عن التوحيد على شهادة كلية الأشياء له بذلك. **ولا قوة إلا بالله.**

وأصل ذلك أن الله تعالى خلق البشر على طبائع تميل إلى الملاذ الحاضرة، وتدعو صاحبها إليها[5]، وتزيّنها[6] في عينه، بما ركّب فيه من الشهوات إلى ما إليه ميل[7] طبعه، وهي[8] تنفر عما فيه ألمه وتعبه، فيصير طبعه أحد أعداء عقله في التحسين والتقبيح. وإن كان ما حسنه العقل وقبحه ليس له زوال ولا تغيّر من حال إلى حال، وما حسنته الطبيعة وقبحته[9] هو في حد الانقلاب والتغير عن حال[10] إلى حال بالرياضة والقيام على ذلك بالكف عما أَلِفَه، والصرف إلى ما ينفر عنه بحسن[11] القيام عليه على ما يحتمل الطبع قبوله، نحو المعروف من أمر الطيور والبهائم: إنها بطبعها تنفر عما أريد بها من أنواع منافع البشر، ثم بحسن[12] قيام أهل البصر بذلك يصير[13] مما طبع عليه بالميل إليه كالمستوحش، ومما / طبع على النفار عنه كالمطبوع عليه. [١١٦ظ] وعلى ذلك أمر نفار الطبع عن القتل والذبح في البشر، ثم سهولة ذلك عليه[14]. وما يدرك حسنه بالعقل أو[15] قبحه، فلا يزال يزداد على ما فيه إدراكه ببديهة الأحوال. ولذلك جعل الله العقول حجة، لا ميل الطباع؛ إذ أجرى قلمه على أهلها، وإن شاركوا في الطباع غيرَهم ممن

---

١ لعله يريد بذلك قوله تعالى: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً﴾ [النساء، ٤/٥٩].

٢ م: ميل.

٣ ك: طبعه.

٤ ك م + التي.

٥ ك م: إليه. و«إليها» تعني إلى الملاذ الحاضرة.

٦ ك: ويزينه.

٧ ك م: مثل.

٨ أي الطبائع.

٩ ك ـ (ليس له زوال ولا تغيّر من حال إلى حال، وما حسنته الطبيعة وقبحته) صح هـ.

١٠ م: من.

١١ م: يحسن.

١٢ م: يحسن.

١٣ م: ليصير.

١٤ م + [في الحيوان].

١٥ م: و.

ليست لهم عقول سليمة، وألزم أهلها اتباعَ ما أراهم العقل حسنه وإن كان في الطبع النفارُ، واجتنابَ ما في العقل قبحُه وإن كان في طبيعة الجوهر قبوله، إذ العقل يُرى صاحبه على حقيقة ما عليه الشيء، والطبع ـ أعني طبع الجوهر ـ لا يوضح ذلك.

إن طبع الجوهر لا يُبصَرَ [١] به ولا يُمثِّل غيرُ الحاضر، والعقل يدرك به ما حضر وغاب، وبه يَحضر على الطبع ما غاب، حتى يصير له كالشاهد مما يكرهه ويتلذذ به، وعنده تسهل [٢] المحنة وتخفّ مُؤَن الذي يكرهه الطبع. وعلى ذلك تقدير الكلام والعبارات: إنها وإن كانت تختلف في الحسن والقبح على الأسماع فإنها لا تغيّر [٣] الحقوق إذ هي [٤] تتغير. ويجوز أن تُؤَدَّى عبارة واحدة بلسانين يكون أحدهما [٥] أحلى من الآخر [٦]. والحسن لنفسه أو [٧] الحق لا يختلف لاختلاف المعبّرين [٨]. فلهذا لم [٩] يقدّر حسن الأشياء بطبع الخلقة ولا بحسن العبارة، وإنما قدّر بالعقل الذي لا يرى الحسَن قبيحًا. وهو الأصل الذي يَلزم تسويةُ كل أمر من الأمور عليه. وذلك كعلم العيان الذي لا يحتمل التغير، ولا يناقضه جهل، فيكون هو أصلاً لكل خفيّ مستور، وكذلك أمر العقل وما أراه أصلٌ لكل [١٠] أمر مطبوع.

[١١٧و] ولما بيّنّا من مخالفة الطبائع في التزيين العقولَ [١١] وفي التقبيح / تعذر [١٢] على كثير من الخلق إدراك ما أراهم العقل والطبع، فصار بذلك المحكمُ عندهم في صورة المتشابه، والمتشابه في صورة المحكم، وهكذا أريد دَرْك كل شيء بغير سبيله. فنسأل الله أن يعصمنا عن رؤية الباطل بصورة الحق، والحقِّ بصورة الباطل، فإنه قوى مدبر قدير.

---

١ م: لا تبصّر.

٢ ك: يسهل.

٣ م + في.

٤ أي العبارات.

٥ ك: إحداهما.

٦ ك: من الأخرى.

٧ م: و؛ م هـ: في الأصل الألف قبل الواو.

٨ قارن بما روى عن أم سلمة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ قال: «إنكم تختصمون إليّ ولعل بعضكم ألْحَنُ بحجته من بعض فمن قضيتُ له بحق أخيه شيئًا بقوله فإنما أقطعُ له قطعةً من النار فلا يأخذْها». انظر: صحيح البخاري، الشهادات ٢٧؛ وصحيح مسلم، الأقضية ٤.

٩ ك: ما لم.

١٠ ك ـ (لكل) صح هـ.

١١ ك م: المعقول.

١٢ ك: يعذر.

[آراء الفِرق في أفعال الخلق] [1]

{قال الفقيه رحمه الله:} اختلف منتحلوا الإسلام في أفعال الخلق.

١ـ فمنهم من جعلها لهم مجازًا، وحقيقتها[2] لله بأوجه. أحدها وجوب[3] إضافتها إلى الله، على ما أضيف إليه خلق كل شيء في الجملة[4]، فلم يجز أن يكون الإضافة إلى الله مجازًا، لأنه الفاعل الحق والقادر الذي لا يعجزه شيء؛ وفي ذلك إخراج عن قدرته وإزالة عن حقيقة فعله. وقد أضيف كثير ـ مما لا يُشك على أن الله هو منشؤه ـ إلى العباد بالحرف الذي هو حرف العبارة[5] عن الأفعال كالموت والحياة، والطول والقصر، والحركة والسكون، والاجتماع والتفرق. والله سبحانه لكل ذلك فاعل، وعلى كله قادر، فمثله ما ذكرنا. وإضافة ذلك في القرآن ظاهر. وذهب هؤلاء في التعذيب ونحو ذلك إلى أن له الخلقَ والأمر بكليته[6]، له في ذلك ما شاء، على ما قُدّر[7] لكل[8] مالك في ملكه ما له فيه، وإن كان ذلك كله على هذا القول مجازيًا[9]. والثاني أن بتحقيق الفعل لغيره تشابهًا في الفعل، وقد نفي الله ذلك بقوله: ﴿أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم﴾ [الرعد، ١٣/١٦]، وإذا لم يكن حقيقة الإملاك في الجواهر وفي الإلزام يقع تشابه في الملك[10]، فمثله في الأفعال. و [الثالث] أيضًا إنه لو جُعل للعبد إيجاد وإخراج من العدم لكان في معنى / «خلَق»، فيلزم اسم «خالق»، وذلك مما أباه الجميع، حيث قالوا: «لا خالق إلا الله». [١١٧ظ]

{قال الشيخ رحمه الله:} وعندنا لازم تحقيق الفعل[11] لهم بالسمع والعقل والضرورة التي

---

١ م: [اختلاف الفرق في أفعال الخلق].

٢ ك: وحقيقته. ٣ ك: وجود.

٤ انظر مثلاً قوله تعالى: ﴿ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل﴾ [الأنعام، ٦/١٠٢]؛ وقوله: ﴿الذي له ملك السموات والأرض ولم يتخذ ولدًا ولم يكن له شريك في الملك وخلق كل شيء فقدّره تقديرًا﴾ [الفرقان، ٢٥/٢].

٥ م: العبادة.

٦ لعل المؤلف يشير إلى قوله تعالى: ﴿إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يغشى الليل النهار يطلبه حثيثًا والشمس والقمر والنجوم مسخّرات بأمره ألا له الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين﴾ [الأعراف، ٧/٥٤].

٧ ك + ما.

٨ م: كل. ٩ ك م: مجازي.

١٠ أي إذا لم يتحقق الإملاك بمعناه الحقيقي في الأشياء وفيما يتحدث عنها يقع المشاركة بغيره.

١١ ك: العقل.

يصير دافع ذلك مكابرا[1].

فأما السمع فله وجهان: الأمر به والنهي عنه، والثاني الوعيد فيه والوعد له، على تسمية ذلك في كل هذا فعلاً[2]، من نحو قوله: ﴿اعملوا ما شئتم﴾ [فصلت، ٤١/٤٠]، وقوله: ﴿وافعلوا الخير﴾ [الحج، ٢٢/٧٧]؛ وفي الجزاء ﴿يريهم الله أعمالهم حسرات عليهم﴾ [البقرة، ٢/١٦٧]، وقوله: ﴿جزاء بما كانوا يعملون﴾ [السجدة، ٣٢/١٧]، وقوله: ﴿فمن يعمل مثقال ذرة﴾ [الزلزال، ٩٩/٧] الآية[3]، وغير ذلك مما أثبت لهم أسماء العمّال ولفعلهم أسماء الفعل بالأمر والنهي والوعد والوعيد. وليس في الإضافة إلى الله سبحانه نفي ذلك؛ بل هي لله بأن خلقها على ما هي عليه وأوجدها بعد أن لم تكن[4]، وللخلق على ما كسبوها وفعلوها. على أن الله إذ أمر ونهى، ومحالٌ الأمرُ بما لا فعل فيه للمأمور أو النهيُ[5]. قال الله تعالى: ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان﴾ الآية[6]، ولو جاز الأمر بذلك بلا معنى الفعل في الحقيقة لجاز اليومَ الأمر بشيء يكون لأمسٍ أو للعام الأول أو بإنشاء الخلائق، وإن كان لا معنى لذلك في أمر الخلق.

ثم في العقل[7] قبيح أن تضاف[8] إلى الله الطاعة والمعصية وارتكاب الفواحش والمناكير وأنه المأمور المنهى المثاب المعاقب[9]، فبطل أن يكون الفعل من هذه الوجوه له. **ولا قوة إلا بالله**.

وأيضًا إن الله تعالى إنما وعد الثواب لمن أطاعه في الدنيا والعقاب لمن عصاه، فإذا كان الأمران فعلَه[10] فإذًا هو المَجْزيّ[11] بما ذكر؛ وإذا كان الثواب والعقاب / حقيقة فالائتمار [١١٨و] والانتهاء كذلك[12]. **ولا قوة إلا بالله**. وكذلك في أنه محال أن يأمر أحد نفسه أو يطيعها أو

---

١ وإن كان الماتريدي قد وضّح الوجهين مفصلاً، فقد رأيناه اكتفى في الوجه الثالث بذكره هنا مختصرًا دون توضيح مفصل.

٢ أي فعلاً أو عملاً.

٣ م ـ الآية.

٤ ك: لم يكن.

٥ م: أو المنهى.

٦ م ـ الآية. يقول الله تعالى: ﴿إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي يعظكم لعلكم تذكّرون﴾ [النحل، ١٦/٩٠].

٧ ك: الفعل.

٨ م: إن انضاف.

٩ م: والمنهى والمثاب والمعاقب.

١٠ أي إذا كانت الطاعة والعصيان فعل الله.

١١ م: المُجزَى.

١٢ ويعني ذلك أنه إذا كان الثواب والعقاب حقيقة في حق العبد، فالفعل الذي يحصل به الائتمار والانتهاء يكون حقيقة أيضًا في حقه.

يعصيها [١]. ومحال تسمية الله عبدًا ذليلاً [٢]: مطيعًا عاصيًا سفيهًا جائرًا، وقد سمّى الله تعالى بهذا [٣] كله أولئك الذين أمرهم ونهاهم. فإذا صارت هذه الأسماء في التحقيق له [٤] فيكون هو الرب وهو العبد وهو الخالق والمخلوق، ولا غير ثمة، وذلك مدفوع في السمع والعقل. **ولا قوة إلا بالله.**

وأيضًا إن كل أحد يعلم من نفسه أنه مختار لما يفعله [٥]، وأنه فاعل كاسب، فلو جاز صرفُ مثله مما طريق العلم به الحسُّ و إبطالُه [لجاز إبطال جميع الحسيات] نحو العلم لجميع العالم [٦]، وذلك مهجور، فمثله قول أهل الجبر.

وهذا قول يغنى الحكاية عن الإطناب فيه، لما ليس له كثير أتباع، ولما ليس لهذا القول معنى تكلم عليه صاحبه؛ إذ هو ينفي عن نفسه حقيقة كل قول وفعل، وإذا انتفى بطل القول، وبه يُناظر ويُحاجّ، فزال الذي به يكون الحجاج واضمحلّ. ومن الناس من عارضهم، عند ظنهم وقوع التشابه [٧]، بالعلم والوجود والكون وغير ذلك، وذلك لازم لو كان ثمة عقل يحتمل الإدراك، ولكنهم قوم أنكروا علم الضروريات وما هو في حد العيان، فلا معنى لمناظرتهم. **ولا قوة إلا بالله.**

٢ ـ ومنهم من حقق الأفعال للخلق ونفي عنه [٨] التدبير فيها، وأزال عنه [٩] قدرة خلقها، وصير مشيئته [١٠] فيها كبعض ما تتمنى به الأنفس أن قد [١١] تكون [١٢] حقائق الأشياء خارجة منها [١٣].

واحتجوا في ذلك بالأمر والنهي ثم الوعد والوعيد، ومحال رجوع مثله إلى ما للآمر والناهي حقيقته أو عليه وعيده [١٤] وله/ وعده على ما ذكرنا، وتلوا [في] ذلك آيات الأمر [١١٨ظ] والنهي وذكرِ الفعل [١٥] ثم آيات الجزاء؛ وهي بيّنة بحمد الله لمن قرأ القرآن. ثم هم قد

---

١ ك: أو يطيعه أو يعصيه.
٢ أي مقهورًا مجبرًا.
٣ ك: فهذا.
4 أي لله تعالى.
٥ ك: يعقله.
٦ ك م + مثله.
٧ أي التشابه بين الخالق والمخلوق بالفعل الحقيقي.
٨ ك: عن؛ م: عنهم. لقد اخترنا كلمة «عنه» لاستقامة المعنى. و«عنه» يعني عن الله تعالى.
٩ م: عنهم.
١٠ م: مشيئتهم.
١١ م ـ قد.
١٢ ك م: يكون.
١٣ أي من الأنفس وما تتمناه.
١٤ ك م: وعنده.
١٥ ك م: العقل. وذكر الفعل يعني ما ذكر في القرآن من نسبة الأفعال إلى العباد.

سوعدوا[1] على ذلك بما بيّنّا في فساد قول المجبرة.

وقالوا في الإضافة إلى الله: إنها تخرج على وجهين سوى حقيقة الفعل. **أحدهما** بالسبب الذي كان منه[2] الأفعال، مع الأمر بالخيرات والتخلية من[3] الشرور. وقد تضاف الأفعال إلى من له الأسباب وإن لم يكن حقيقتها له. ولا قوة إلا بالله. **والثاني** أن الإضافة إليه عند المحنة بما له بها حال[4] التصديق والتكذيب، كما أضيف إلى القرآن زادهم إيمانًا ورجسًا[5]، وإلى الدعاء أنه[6] زادهم نفورًا[7]، وإلى القوم أن أنسوهم ذكر الله[8]، وإلى الأصنام أن أضللن[9] كثيرًا من الناس بما عُبدن[10]؛ ذلك[11] كانت أفعال[12] أولئك، فمثله الإضافة إلى الله. وقد يُحتمل الأحوالَ كما أضيف إلى الدنيا الغرور وإلى زينتها بما هي تُظهر ما يكون في[13] مثله الغرور[14]، وإن لم يكن منها حق الفعل. وكذا ما أضيف إلى القرى الخاوية على عروشها[15] والطيور[16] من النطق[17]،

---

١ ك م: هو قد سوعد.
٢ ك م: منهم.
٣ ك م: في.
٤ ك: (حا) صح هـ.
٥ لعله يريد قوله تعالى: ﴿وإذا ما أنزلت سورة فمنهم من يقول أيكم زادته هذه إيمانًا فأما الذين آمنوا فزادتهم إيمانًا وهم يستبشرون وأما الذين في قلوبهم مرض فزادتهم رجسًا إلى رجسهم وماتوا وهم كافرون﴾ [التوبة، ٩/١٢٤-١٢٥].
٦ ك: انهم.
٧ لعله يريد قوله تعالى: ﴿قال رب إني دعوت قومي ليلاً ونهارًا فلم يزدهم دعائي إلا فرارًا﴾ [نوح، ٧١/٥-٦].
٨ لعله يريد قوله تعالى: ﴿إنه كان فريق من عبادي يقولون ربنا آمنا فاغفر لنا وارحمنا وأنت خير الراحمين فاتخذتموهم سخريًا حتى أنسوكم ذكري وكنتم منهم تضحكون﴾ [المؤمنون، ٢٣/١٠٩-١١٠].
٩ م: أهلكن؛ م هـ: في الأصل: أهللن.
١٠ ك: عبد؛ م: عبدوا. انظر في ذلك قوله تعالى: ﴿وإذ قال إبراهيم رب اجعل هذا البلد آمنًا واجنبني وبنيّ أن نعبد الأصنام رب إنهن أضللن كثيرًا من الناس﴾ [إبراهيم، ١٤/٣٥-٣٦].
١١ م - ذلك.
١٢ م + البشر.
١٣ م - في.
١٤ انظر قوله تعالى: ﴿وذر الذين اتخذوا دينهم لعبًا ولهوًا وغرتهم الحياة الدنيا﴾ [الأنعام، ٦/٧٠]. وانظر أيضًا: سورة الكهف، ١٨/٢٨، ٤٦، وسورة القصص، ٢٨/٦٠.
١٥ انظر قوله تعالى: ﴿أو كالذي مر على قرية وهي خاوية على عروشها﴾ [البقرة، ٢/٢٥٩].
١٦ ك م: والقيود؛ م هـ: غير منقوطة في الأصل.
١٧ انظر قوله تعالى: ﴿وتفقّد الطير فقال ما لي لا أرى الهدهد أم كان من الغائبين لأعذبنه عذابًا شديدًا أو لأذبحنه أو ليأتيني بسلطان مبين فمكث غير بعيد فقال أحطت بما لم تحط به وجئتك من سبإ بنبإ يقين﴾ [النمل، ٢٧/٢٠-٢٢].

وإلى البهائم من الشكاية[1] مما لو كانت تنطق[2] بقول. فمثله في الإضافة إلى الله بما منه من الإمهال وإظهار النعم الذي[3] كاد أن يكون حجة لهم في الرضا بأفعالهم؛ ولذلك ظنوا أن الله أمرهم بما هم فيه من الأفعال بالإمهال والتأخير[4]. ولا قوة إلا بالله.

٣ ـ ومنهم من حقق الأفعال للخلق، وبها صاروا عصاة تقاة، وجعلوها لله خلقًا، اعتبارًا بما سبق من الإضافة إلى الله جل ثناؤه مرة وإلى العباد ثانيًا. والمذكور المضاف إلى العباد هو المضاف / إلى الله تعالى لا غير؛ بمعنى يؤدي إلى اختلاف الجهة في الفعل[5]؛ نحو [١١٩ر] الإضلال والإزاغة، والهداية والعصمة، ثم الإنعام والامتنان[6]، ثم الخذلان والمدّ[7] ثم الزيادة من الوجهين[8]، ثم الطبع[9] والتيسير[10]، ثم الشرح[11] والتضييق[12]. ومحال وجودُ هذه الأحوال على وجود مضادّات ما يوصف بها، و [في ذات الله] إضافةُ الاهتداء والضلالة، والرشد والغيّ، والاستقامة[13] والزيغ إلى الخلق؛ وكان في وجود أحد الوجهين[14] تحقيق الآخر، إذ لا يضاف الذي أضيف إلى الله مطلقًا مع [عدم] إضافة أضداد الواقع عليه معانيها. ثبت أن حقيقة ذلك الفعل الذي هو للعباد من طريق الكسب، [و*] لله من طريق الخلق. دليل ذلك

١ انظر: دلائل النبوة لأبي نعيم الإصبهاني، ٣٢٦؛ والمواهب اللدنية للقسطلاني، ٣٦٦/١.

٢ ك: ينطق. ٣ ك: الد.

٤ لعل الإمام أبا منصور الماتريدي رحمه الله يشير فيما نقله من آراء المعتزلة إلى وجهة النظر التي تنسب إلى المرجئة.

٥ ك م: في العقل.

٦ ومن المعلوم أن الأفعال المذكورة هنا قد أضيفت إلى الله في كثير من الآيات القرآنية. فعلى الباحث أن يراجعها منفردة في كتاب المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم لمحمد فؤاد عبد الباقي.

٧ كما في قوله تعالى: ﴿إن ينصركم الله فلا غالب لكم، وإن يخذلكم فمن ذا الذي ينصركم من بعده﴾ [آل عمران، ١٦٠/٣]، وقوله: ﴿ويمدهم في طغيانهم يعمهون﴾ [البقرة، ١٥/٢].

٨ لعله يريد زيادة الضلالة والهداية وما شابههما؛ انظر مثلاً قوله تعالى: ﴿في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضًا﴾ [البقرة، ١٠/٢]، وقوله: ﴿والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم﴾ [محمد، ١٧/٤٧].

٩ لعله يريد قوله تعالى: ﴿بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلاً﴾ [النساء، ١٥٥/٤].

١٠ لعله يريد قوله تعالى: ﴿فأما من أعطى واتقى وصدّق بالحسنى فسنيسّره لليسرى، وأما من بخل واستغنى وكذّب بالحسنى فسنيسّره للعسرى﴾ [الليل، ٥/٩٢-١٠].

١١ ك م: التشرح.

١٢ ك: والتضيق. لعله يريد قوله تعالى: ﴿فمن يريد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقًا حرجًا كأنما يصعّد في السماء كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون﴾ [الأنعام، ١٢٥/٦].

١٣ ك: استقامة. ١٤ أي الإضلال أو الهداية.

ان فعل الله تعالى في التحقيق خلقه، وكل ذلك لو أضيف إليه باسم الخلق لم يفهم منه في ذلك غير إنشاء، وفهم من الذي فهم[1] من العبد فعله وكسبه، نحو أن نقول: خلق الشرح والضيق، وخلق الضلال والاهتداء ونحو ذلك، فمثله الأول. مع ما لو جاز صرف أحد الوجهين[2] عن حقيقة المفهوم أو [صرفه إلى] الأسباب أو الأحوال فالآخر مثله، وكل ذلك مجاز لا حقيقة. ولذلك جاء مقابلة القولين[3]: الجبرية والقدرية، وهذا معنى ما روى من لعْن المرجئة[4] والقدرية[5]. إن المرجئة أرجأت الأفعال إلى الله ولم تجعلها[6] للعبد، والقدرية أثبتتها[7] لله على ما ينسب[8] الخلق إلى الله تعالى، ولم تجعل[9] لله فيها تدبيرًا.

والعدل[10] هو القول بتحقيق الأمرين، ليكون الله موصوفًا بما وصف به نفسه محمودًا به كما قال: ﴿خالق كل شيء﴾ [الأنعام، ١٠٢/٦]، وقال: ﴿فهو على كل شيء قدير﴾ [الأنعام، ١٧/٦]، وليكون عدلاً مفضّلاً[11] كما قال: ﴿وما ربك بظلام للعبيد﴾ [فصلت، ٤٦/٤١]، وقال: ﴿ولولا فضل الله عليكم ورحمته لاتبعتم الشيطان إلا قليلاً﴾ [النساء، ٨٣/٤]. ثم الدليل على لزوم القول بهذا ـ/ مع ما فيما بيّنّا كفاية ـ وجوه أحوال في أفعال العبد لا يبلغها أوهامهم ولا يقدّرها عقولهم، وأحوالٍ فيها ينتهي إليها قصدهم وتبلغها عقولهم. فثبت أنها من الوجه الأول ليست لهم، ومن الوجه الثاني لهم. فالأول كتصوير خروج الشيء من العدم إلى الوجود [١١٩ظ]

---

١ م: منهم.

٢ أي الهداية والإضلال أو الضلالة.

٣ م + [من].

٤ الإرجاء على معنيين: أحدهما بمعنى التأخير، والثاني إعطاء الرجاء. فإطلاق اسم المرجئة على الجماعة بالمعنى الأول يعني أنهم كانوا يؤخرون العمل عن النية والعقد. وأما بالمعنى الثاني فإنهم كانوا يقولون: لا تضر مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة. والمرجئة أربعة أصناف: مرجئة الخوارج، والقدرية، والجبرية، والمرجئة الخالصة. انظر حول المرجئة وفرقها: الفرق بين الفرق لعبد القاهر البغدادي، ١٩-٢٠، ١٩٠-١٩٥؛ والملل والنحل للشهرستاني، ١٤٢-١٤٨.

٥ هناك أحاديث حول لعن المرجئة والقدرية، وبعض الروايات الضعيفة أو الغريبة في القدرية دون المرجئة. وقد ورد حديث باللفظ نفسه (سنن الترمذي، القدر ١٣؛ وسنن ابن ماجة، المقدمة ٩) كالآتي: «صنفان من أمتي ليس لهما في الإسلام نصيبٌ: المرجئة والقدرية». فقال الترمذي: «هذا حديث غريب حسن صحيح». قارن: مسند ابن حنبل، ٨٦/٢؛ وسنن أبي داود، السنة ١٦؛ والمقاصد الحسنة للسخاوي، ٣٠٣؛ وكشف الخفاء للعجلوني، ٩١/٢-٩٢.

٦ ك: يجعل.

٧ ك: اثبت.

٨ م: تنسب.

٩ ك: يجعل.

١٠ أي والقول الحق.

١١ أي فارقًا بين الحق والباطل.

وكأخذ الفعل من قدر الجو والمكان والحد الذي لو أحب أن يعود إليه ما أمكنه تلاقيه[١]، والثاني نحو التحرك والسكون بالمنهى والمأمور به. ثبت أن فعلهم من الوجه الأول ليس لهم، ومن الثاني لهم. ولو جاز تحقيق فعلهم من الوجه الأول على ظهور خروجه عن[٢] قصدهم[٣] ـ وجملتُهم مختلفة مما ذُكر ـ وعجزِهم عن العود إلى مثله لجاز كون العالم على ما عليه بمن لا يقدر ولا يعلم ولا يعرف مقادير كل شيء، ويجوز أيضًا آيات ـ على ما هي عليه ـ بالبشر وإن لم يكن [لهم] بمثلها علم ولا عليها قدرة. فإذ لزمهم القول بالصانع والرسل بخروج الذي ذكرتُ عن وسع الخلق فمثله أفعال الخلق؛ ولذلك قال الله سبحانه: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى، ٤٢/١١]، وأوجب أنّ تشابه الخلق[٤] من الوجه الذي قلت تماثل[٥]. **ولا قوة إلا بالله.**

وأيضًا إنا نجد أفعال العباد تخرج على حسن وقبح، لا يعلم أهلها أنها يبلغ[٦] في الحسن ذلك[٧] ولا في القبح، بل الهمّ[٨] عند[٩] أنفسهم[١٠] في تحسينها وتزيينها، وهي تخرج على غير ذلك، بأن جعل أفعالهم على ما هي عليه ليست لهم؛ ولو جاز كونها على ذلك لهم ـ وهم لا يعرفون مبلغ الحسن والقبح ـ فإذًا لا جهل بقبح[١١] الفعل ول ا[١٢] بحسنه[١٣]. فثبت أن فعلهم من هذا الوجه ليس لهم. **ولا قوة إلا بالله.** اللهم إلا أن يقولوا: هي لأنفسها كانت كذلك. فإذا استقام حسن الفعل وقبحه بمنزلة[١٤] الفعل نفسه، فالله تعالى[١٥] أحق بالشيء[١٦] من نفسه، إذ الشيء

---

١ ك م: بلا فيه.
وأبسط مثال لذلك هو الصعود إلى السلّم من مراقٍ ثلاث، إذ الصعود هذا يتحقق بعد فعل حاصل في البدن، وذلك عن طريق حركة حاصلة في أعضاء الإنسان الخارجية والداخلية؛ فالإنسان لا يمكن أن يقف أمامها موقف معمار يصمّم جميع تلك الحركات وما يتعلق بها من صور تطبيقها. ثم إذا أراد ـ بعد أن تحقَّق هذا الفعل ـ أن يكرّره مرة أخرى بعينه لن يجد إمكانًا لذلك على الإطلاق.

٢ ك م: من.

٣ أي على تحقق هذه الأفعال خارج إرادتهم.

٤ أي حصول التشابه في تحقيق الفعل.

٥ ك م: تماثلا.

٦ م: تبلغ. والظاهر أن فاعل كلمة «يبلغ» هو «ذلك»، والضمير في «أنها» ضمير القصة فلا مرجع له.

٧ أي خروج الأفعال.

٨ ك م: هم.

٩ ك م: عندهم.

١٠ ك م: نفسهم.

١١ ك م: يقبح.

١٢ ك م + علم.

١٣ م: يحسنه.

١٤ ك: لا بمرله؛ م: لأتمر له؛ م هـ: في الأصل غير منقوطة ولا مهموزة.

١٥ ك م + به.

١٦ ك م: من الشيء.

[١٢٠و] بحيث نفسه جاهل بما هو عليه. / مع ما لو جاز كون حسن وقبح بلا منشئ له لجاز كون كل شيء [بلا منشئ*]، وفي ذلك الخروج من الإسلام. **ولا قوة إلا بالله.**

وأيضًا إنا نجد الأفعال مؤذية لأهلها ومتعبة ومؤلمة، ومحال تأذّى الطبع بلا مؤْذ وتعبُه بلا متعب وتألُّمه بلا مؤلم، ثبت[١] أنها مؤلمة متعبة مؤذية [بسبب مُنشئها]. ومعلوم[٢] أن قصد أربابها إلى أن يتلذذوا بها ويتمتعوا، فثبت أنها[٣] كذلك لا بهم. **ولا قوة إلا بالله.**

وأيضًا القول المتعارف[٤] في الخلق أن «لا خالق غير الله ولا ربّ سواه»، ولو جعلنا حدث الأفعال وخروجها من العدم إلى الوجود، ثم فناءها بعد الوجود، ثم خروجها على تقدير[٥] من اربابها لجعلنا لها وصف الخلق الذي به صار الخلق خلقًا، وفي ذلك لزوم القول بخالق سواه، وفي جوازه مناقضة قول من ذكرتُ. مع ما لو جاز ذلك لجاز القول بربٍّ فعلِه[٦]، وذلك مدفوع. **وبالله التوفيق.**

وأيضًا إن العباد إذ أفعالهم في الحقيقة حركات وسكون في الظاهر، والله قادر عليها، لو[٧] لا [ذلك*] ما أقدرهم عليها، فصارت هي لأنفسها تحت قدرته عليها، فإذا أقدر العبدَ على ذلك[٨] ذهبت عنه القدرة، فإذًا قدرته زالت عنه[٩]، وصار[١٠] قادرًا بقدرة تزول، ومَن ذلك وصفه فهو عبدٌ لا ربٌّ. **والله الموفق.** مع ما كانت الحركة والسكون ليسا بمخالفين في رأى العين لما كانا عليه، ولا سبيل للناظر إلى التفريق بينهما، ولولا حقيقة الاشتباه لاحتمل التفريق. وفي تشابه الفعلين[١١] لزوم القول فيهما بما له وجبت التسمية في أحدهما[١٢]، وفي [١٢٠ظ] ذلك تشابه؛ لأن / استواء الأفعال في الشاهد يوجب تشابه الفاعِلين[١٣]. **ولا قوة إلا بالله.**

وأيضًا إن الذي به عرف أهلُ التوحيد حدثَ الأعيان امتناعُها عن الخروج من التفرق[١٤] والاجتماع والتحرك والسكون. فإذا لم يكن هذه الأحوال في الحقيقة خلقًا من الله على زِيّ[١٥]

---

١ م: فثبت.

٢ م - ومعلوم.

٣ أي الأفعال المؤذية والمتعبة والمؤلمة.

٤ م: بالمتعارف.

٥ أي لو جعلنا حدوث الأفعال مربوطًا بفاعليها.

٦ أي بأن يكون العبد رب فعله.

٧ ك - (لو) صح هـ.

٨ أي على أن يفعل العبد أفعاله من غير حاجة إليه تعالى.

٩ ك: عنها.

١٠ ك: وصارت.

١١ ك م: الفعل.

١٢ أي فاعل الفعل.

١٣ أي ويلزم من هذا أن يكون الله تعالى والعبد فاعلاً بمعناه الحقيقي.

١٤ م: التفريق.

١٥ م: يدي.

مَن جرت على[١] يديه[٢] لم نقدر أن نثبت جسمًا وعينًا[٣] يدرَك على ما هو عليه بفعل الله؛ إذ الأفعال التي ذكرنا من الأسماء يجوز تحققها[٤] لا بالله، وإن كنا [لا] نبصر مَن به ذلك، فيصير دليل حدث العالم يقيمه غير الله؛ إذ لا سبيل له[٥] إلى إظهار الذي منه من الأحوال التي ذكرنا مما ليست منه، ولولا تلك الأحوال لم يعرف حدث العالم، فيبطل طريق العلم به بدليل أقامه هو. ثم لما احتمل جميع الأحوال بغيره لم يثبت بها أنه صانع تلك، والأجسام لا تُعاين إلا بها[٦]؛ فيبطل أن يكون الله تعالى جعل لوحدانيته دليلاً [به] يُعرف ولربوبيته شاهدًا يَشهد، على هذا القول. وبالله العصمة والنجاة.

وأيضًا إن الله تعالى قال: ﴿ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله﴾، ثم قال: ﴿إذًا لذهب كل إله بما خلق﴾ [المؤمنون، ٩١/٢٣]. ثم الله جل ثناؤه لم يخلق عرضًا قط إلا جعل عليه دليلاً يُعلِم أنه خُلق، لما كانت الأعراض كما[٧] ذكرنا. ويجوز أن يكون في خلقه خلق يُجمع ويفرّق ويحرّك ويسكّن ونحن لا نراه، كما كان فيهم من لا نراه بجوهره وإن كان يُرى. وتلك الأفعال لأنفسها لا تُرى، إنما تُرى وتعلم بتغير الأحوال على الجوهر. فإذ[٨] كانت جواهرُ لا تُرى، جائز منها[٩] مثلُها لم يَجعلـ[ـه] لما خلق عَلَمًا ولا ذهب به. فكيف ناقض به قولُ المعتزلة قولَ الملحدة وهم / شركاؤهم في هذا الوجه. فنسأل الله النجاة من قولٍ هذا عقباه. [١٢١و]

على أن القدرة الناقصة هي التي تكون لكل أحد من الخلق، ولكلٍّ قدرةٌ على ما ليس يَفعل[١٠] لغيره؛ فإذًا لم يكن لله قدرة على ما لعبده[١١]، فإذًا قدرته نحو قدرة كل منقوص. جل الله عن صفة المخلوق. وبالله التوفيق.

وأيضًا إنه لو جاز خروج شيء[١٢] هو تحت القدرة عن أن يكون لله عليه قدرة ـ بل ليس هو شيئًا واحدًا بل لعله[١٣] أكثرُ من جميع الخلق ـ كيف يؤمَن[١٤] بوعده ووعيده، وكيف يطمئن

---

١ م: عليه.

٢ أي على صورة الأفعال التي جرت على يدي العبد.

٣ ك م: جسم وعين.

٤ م: تحقيقها.

٥ أي لله.

٦ أي بالأحوال أو الأعراض، ومن جملتها أفعال العباد.

٧ ك م: لما.

٨ م: فإذا.

٩ أي من الأفعال.

١٠ م ـ يفعل.

١١ ك: لعبوده.

١٢ أي أفعال الخلق.

١٣ ك: لعلة.

١٤ م: نؤمن.

السامع إلى ما وعده من البعث أن يكون، وما أخبر أنه لو شاء لخلق[1] مثل الذي خلق[2]، وهو لا يقدر على فعل بَعُوضٍ، فضلاً عن فعل ما[3] هو أقوى منه. ولا قوة إلا بالله.

وأيضًا إن الله إذ هو مالك كل شيء، وملكه الأشياء ليس بما أُوجب له فيه الملك كملك[4] العبد، بل هو بذاته مالك بما هو خالق كل شيء. فأما أن يكون غيرَ مالك لفعل العباد ولا ربًا[5] لها فيجب به أن يكون للعباد ذلك، فيكون ربوبيته وملكه ملكًا ناقصًا، وذلك لكل مخلوق، [فهو] يملك أشياء بل هو أكثر، لأنه يملك فعله[6] وفعل غيره والله لا [يملك*]. وإذا ثبت له الملك في كل شيء لزم القول بخلقه؛ إذ لم[7] يملكه العبد، وتملّك[8] الأشياء بالقدرة عليها أو بتمليك[9] من له تلك. ولا قوة إلا بالله.

وأيضًا إن العبد يقدر بإقدار الله إياه، فلا يجوز أن يقدر بإقدار من ليست له القدرة عليه، كما لا يجوز أن يعلم بإعلام من لا علم له به. أوَ لا يُرى أنه إذ[10] لم يجز لأحدٍ القدرة على إقدار غيره على شيء [إذا] لم يقدر هو عليه، ومن له علم يُعلِم به غيرَه لم يجز أن لا يَعلم هو، فمثله الذي بيّنّا. وإذًا [قد] ثبت[11] قدرة الله عليه[12]، وما يقدر / الله عليه فهو محال وجوده بغيره[13]، ثبت أنه خالق ذلك. [١٢١ظ]

وأيضًا إن العالم لا يخلو من الأعراض والأجسام. وكل أنواع الأعراض أمكن في الحقيقة أن يكون[14] فعلاً لغيره[15]، فيكون العالم لله ولخلقه من طريق الإنشاء والوجود، وفي ذلك بطلان القول بوحدانية صانع العالم. ولم يختلف أهل الإسلام في إطلاق القول بأن صانع

---

١ م: الخلق.

٢ لعل الماتريدي رحمه الله يشير إلى قوله تعالى: ﴿وهو الذي يبدؤ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه﴾ [الروم، ٢٧/٣٠] وأمثاله.

٣ ك: من؛ م - ما.

٤ ك م: لملك. ومن الملاحظ أن الناسخ في نسخة «ك» كثيرًا ما يكتب الكاف في شكل حرف اللام.

٥ ك م: رب.

٦ ك: جعله. ولدى الملاحظة يرى المرء أن الكلمة شبيهة بها لأن مدادًا وقع عليه؛ ولعلها في الأصل «فعله».

٧ م: لا.

٨ ك م: ويملك.

٩ ك م: تمليك.

١٠ م: إذا.

١١ م: ثبتت. يجوز أن يكون الفعل مذكرًا بشرط ألا يكون الفاعل مؤنثًا حقيقيًا.

١٢ أي على فعل العبد.

١٣ ك: وجود بغير.

١٤ م: أن تكون.

١٥ هذه الفكرة مبنية على رأي المعتزلة، لأن الأفعال البشرية الحاصلة عن أعراض مختلفة لا تُنسب عندهم إلى الله.

العالم واحد. وقول من يُبطل قولُه عند التحصيل هذه الجملةَ التي شارك فيها الجميع مردود بالجملة، على نحو قول الله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى، ٤٢/١١]، وقوله: «إله كل شيء»[١]. إن قول الناس [الذي] في[٢] التحصيل يجعل له شبهًا وعدلاً في العباد منقوض بتلك الجملة، وإن استحال[٣] فمثله الأول[٤]؛ بل الأول أحق، لأنه طريق العلم بالحرف الثاني؛ وهو أن في تحقيق العالم تحقيق الوحدانية للخالق، وبه يسلم له القول بأن[٥] ﴿ليس كمثله شيء﴾ [الشورى، ٤٢/١١]، وأنه الواحد لا شريك له. فإذا ثبت[٦] العالَم بشركاء له فيه لم يكن هو أحق بأن «ليس كمثله شيء» من أن يكون كمثله[٧] أشياء، أو أن يكون إلهًا لما أنشأه وأخرجه من العدم إلى الوجود من غيره في ذلك. **ولا قوة إلا بالله**.

وأيضًا إنه لو لم يكن خالقًا لأفعال الخلق لكان[٨] عامة حججه[٩] التي أظهرها على أيدى رسله والتدبيرُ الذي جرى عليه من أمر عالَمه من أول ما أنشأ[١٠] خلقه إلى آخر ما ينتهي إليه أمره منتقضًا فاسدًا، لولا مساعدة خلقه له فيما دبر من البقاء وفيما جعل من العدم [و] فيما أنشأ من النسل، إن ذلك كله مما ظهر بأفعال خلقه وتم به. وليس بحكيم ولا قادر من أراد أن يظهر حجة لا يقدر عليها[١١] إلا بالمعونة: بعلم غيره وفعله، / بل هو جاهل عاجز. فثبت أنها كلها [١٢٢و] ظهرت بما خلقها على يدي من شاء كيف شاء على ما شاء، جل ثناؤه.

وأيضًا إن القياس مما لا يخلو من أن يكون مستعمَلاً فيما نحن فيه أو لا؛ فإن كان لا يستعمل بطل مذهب الخصوم في معرفة الصانع، لارتفاع الحواس عنه، فيجب معرفته بذلك، وهو على الاستدلال بالشاهد. ثم نجد[١٢] جميع المعاني التي هي للعالم بأعراضه موجودة في أفعال الخلق[١٣]. فلئن لم يجب القول بخلقها لم يجز معرفة خلق ألبتة إلا بالسمع، فيجب به

---

١ لعله يقصد قول الله تعالى: ﴿ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه﴾ [الأنعام، ٦/١٠٢]. انظر أيضًا: سورة المؤمن، ٤٠/٦٢.

٢ ك: من ا في.

٣ ك م: احتال.

٤ أي إذا كان وجود شريك ونظير لله تعالى محالاً فكذلك الرأي الذي ادّعى به المعتزلة محال.

٥ م ـ بأن.

٦ م: أثبت.

٧ م: لمثله.

٨ ك: لمكان؛ م ـ لكان؛ م هـ: جاءت بعدها في النص: لمكامه.

٩ ك: حجة؛ م: [لما قدر على إظهار] حجته.

١٠ ك م: أنشأه.

١١ ك: عليه.

١٢ م: بم تجب.

١٣ لعل المراد به القول الشائع: «وتزعم أنك جرم صغير، وفيك انطوى العالم الأكبر».

استعمال العموم بقوله: ﴿خالق كل شيء﴾ [الأنعام، ٦/١٠٢]، إذ لا سبيل إلى وجود خلق كل[1] شيء باسم الخاصية له، أو يلزم القول بالقياس من الوجه الذي ذكر. ثم لم يصر العبد بفعله خالقًا[2]، ثبت أنه بغيره.

مع ما إذ كان سبيل معرفة الفاعل إنما هو بآثار الفعل[3]. ثم كان الإيمان من أحسن الأفعال في العقول وأنور الأشياء وأتمها[4] وأجلّها قدرًا وأثبتها[5] لمرضاته. فلو قلنا: إن الله غير خالق له دخل علينا أمران في ذلك. **أحدهما** تفضيل من يطيع الله بالإيمان وغيرِه على الله بما خلق من الأقذار والأنتان والخبائث والقبائح من الجواهر؛ مع ما كان ما حَسُن من الجواهر لا يبلغ قدر الذي ذكر من [الإيمان و] العبادات في الحسن والخير. وإذا كان كذلك ـ ومعلوم تفاضل الفاضِلين بتفاضل أفعالهم ـ أوجب ذلك فضل العبد على الله في الفعل والخلق. وهذا بالمعتزلة أولى، لأنهم زعموا أن فعل الكفر قبيح شر من جميع الوجوه، وليس كذلك أمر القردة والخنازير، فمثله فعل الإيمان [خير] من جميع جواهر الحسان. **ولا قوة إلا بالله**. / **والثاني** أن [١٢٢ظ] ثوابه[6] إذ حُسْنه حسّي وحسن الايمان عقلي، وما حسُن في الحس دون الذي يحسن في العقل، إذ قد يجوز انقلاب مثله على ما مرّ بيانه، ولا يجوز انقلاب الآخر. وإذا كان كذلك فيقتصر الجزاء على[7] قدر المجزيّ [به]، والله وعد جزاء الحسنة بعشر[8] أمثالها[9]، ثبت أن خلق فعل الإيمان حسنًا لله. **ولا قوة إلا بالله**.

وبعد، فإن الله تعالى ذمّ الذين يحبون[10] أن يُحمَدوا بما لم يفعلوا[11]، ثم ألزم عباده الشكر له على الإيمان، والحمدَ لله على الإنعام[12]؛ لم يجز أن يكون غير خالق لذلك فيَستَأدى[13] الحمدَ

---

١ م ـ كل.
٢ أي إن العبد بسبب كونه صاحب الفعل لم يصل بذلك إلى مرتبة الخالق.
٣ ك: العقل.
٤ ك: وانماها.
٥ ك هـ: وأبهاها؛ م: وأبينها؛ م هـ: في الأصل غير منقوطة وصححها الناسخ على الهامش: وأبهاها.
٦ أي ثواب فعل العبادات والخيرات.
٧ ك: عن.
٨ ك م: بعشرة.
٩ وذلك في قول الله تعالى: ﴿من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها﴾ [الأنعام، ٦/١٦٠].
١٠ ك: قالوا ويحبون؛ م: قالوا وتحبون.
١١ لم يشر محقق نسخة «م» إلى أن هذه العبارة جزء من الآية الكريمة الواقعة في سورة آل عمران (٣/١٨٨)، يقول الله تعالى فيها: ﴿ولا تحسبن الذين يفرحون بما أتوا ويحبون أن يُحمَدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ولهم عذاب أليم﴾.
١٢ م: الأنعام.
١٣ م: فيُستَأدى.

على ما لم يفعله، والشكرَ على ما لم يُسندِ إلى أحد به. **ولا قوة إلا بالله.**

وأيضًا إن معنى فعل الله هو الإبداع والإخراج من العدم إلى الوجود، وصيّرت المعتزلة ذلك معنى فعل العبد[١]؛ ثم جعلت للعبد قدرة على الكسب، ولم تجعل لله؛ فصار العبد بذلك أعظم في القدرة، إذ هي[٢] تقع على مختلف الأمر من الله[٣]؛ إذ قدرته ترجع[٤] إلى أحد الوجهين[٥].

ومما يبيّن [ذلك] أن كل شيء فِعلُه نوعٌ [واحد] جعلوه[٦] طباعًا، ومن كان فعلين جعلوه اختيارًا[٧] عن قدرة، فيجب في الأول كذلك. وذلك هو الحق عند المعتزلة؛ لأنهم يجعلون للعبد قدرة على منع الرب عن فعله فيما ينفي[٨] الخِيَرة [عنه][٩]، ولا يجعلون مثله لله إلا أن يذهب عنه[١٠] قدرة العبد. وإذا ثبت أن في نفي خلق الأفعال تحقيق ذلك ـ وذلك مما يأباه العقل والسمع جميعًا ـ ثبت أن الله خالق الأفعال كلها. **ولا قوة إلا بالله.**

ثم الأصل أن مذهب الثنوية والمجوس في صرف خلق العالم إلى اثنين، وأنهم يوافقون[١١] أهل التوحيد على أن الإله الحكيم الحق / الذي لم يجُر ولا يجور[١٢] واحد عليم قدير، فمن أربى [١٢٣ر] عليهم حتى جعل خلق العالم لمن لا يُحصى عددهم وأبطل[١٣] أن يكون للإله[١٤] الذي قال الخلق بألوهيته قدرةُ خلق أكثر العالم، [فهو][١٥] أحق بالذمّ ممن نزهوه عن الشرور والقبائح. **ولا قوة إلا بالله.**

ومما يقولون في فعل العباد مما فيه قبح الإضافة إلى الله تعالى في خلق ذلك من أن فيها فواحش ومناكير ونحوَ ذلك، فيه مثل ذلك للثنوية والمجوس في الجواهر: أن فيها قبائح وخبائث وأقذارًا وأنتانًا. ومع ما إضافة تلك الأشياء إلى الله فليست هي ـ عند التفسير بأن الله تعالى خلقها قبائحَ [و*] فواحشَ من مرتكبيها، مخالِفةً للمحاسن والمصالح من أفعالهم ـ بأقبح

---

١ ك ـ (العبد) صح هـ.
٢ أي قدرة العبد.
٣ أي نسبةً إلى فعل الله.
٤ ك: يرجع.
٥ أي إلى الخير فقط.
٦ لعل المراد بهم هم الفلاسفة.
٧ م: أخيارا.
٨ ك هـ: (يبقى)خ؛ م + عنه؛ م هـ: صححت على الهامش: يبقى، والياء غير منقوطة، والأصل أقرب إلى الصواب.
٩ أي عن العبد.
١٠ أي عن الفعل؛ أي إلا أن لا تتعلق قدرة العبد إلى هذا الفعل.
١١ ك: وأن يوافقون؛ م: وأن يوافقوا؛ م هـ: في الأصل يوافقون.
١٢ م: لم يجز ولا يجوز.
١٣ ك م: وأبطلوا.
١٤ ك: الإله.
١٥ م: [فهم].

ممن يقول[1]: هو رب الأقذار وإله الخزى [و] النكال، وملِك الشياطين والفجّار. ثم لم يُمنع [هذا] القولُ بتحقيق الربوبية له على كل شيء والإلهية، وإن كان على التفسير في الإضافة من الوجه الذي بيّنّا قبيحًا سَمِجًا[2]، فمثله جميع ما عليه وصف أفعال الخلق. ولا قوة إلا بالله.

[أقاويل المعتزلة في أفعال الخلق وبيان فسادها]

ثم نذكر ما تعلق به هذه الفرقة التي ظنت أنهم فرسان الكلام، وأنهم المخصوصون في العلم به من بين الأنام؛ ليعلموا بذلك جرأتهم في الدعوى وبُعدهم عند التحصيل عن احتمال اسم عوامّ أهله، فضلاً عن مجاورة[3] خِطاء[4] حذّاقهم. ونظهر إن شاء الله تعالى لمن تأمل ما ذكرتُ عدولهم عما توجبه حقيقة النظر، ونبيّن ما استتروا به من الآيات، ليُعلَم أنهم لو وقفوا[5] على طرف منها[6] لنالوا خير الدارين، فضلاً من أن يظفروا بحقيقتها. ولا قوة إلا بالله.

فاحتج من يأبى القول به[7] في خلق الأفعال: أوّلُ شيء أنهم أمروا بها ونُهوا عنها ـ وذكروا الآيات في الأمر بها والنهي ـ ولو جعلناها خلقًا له لكان يصير كأنه أمر / نفسه ونهى عن خلق ذلك[8]. [١٢٣ظ]

{قال الفقيه رحمه الله:} فيقال لمن احتج به: أتقول أمر العبد بخلق الإيمان ونحوه، ونهى عن خلق الكفر ونحوه؟ فإن قال: بلى، صرح بأن الله تعالى أمر الناس أن يكونوا خالقين، وقد أبي المسلمون أن يكون غيره خالقًا، ولم يختلف المسلمون في جواز عبادة الخالق مطلقًا، وأن الخالق هو الرب وهو الإله؛ فيجب بهذا جعل كل عبد كذلك، وذلك مما أباه الجميع. وإن قال: لا، قيل: فإذْ لم يوجب الأمر بالفعل والنهي عنه أمرًا بالخلق ونهيًا عنه لِمَ قلت: إنه لو كان الله خالق ذلك لوجب[9] الأمر له والنهي عنه، ولم يثبت من الوجه الذي فيه الأمر والنهي أمرٌ[10] بالخلق وغيره؟

ثم يقال له: حدّثْنا عن الإيمان والكفر، هل يخلوان من أن يكونا شيئين عرضين، وحركتين دليلين على حدث الفاعل، وحجتين على حكمة الرجل وسفهه، ومُظهِرَيْ علمه وجهله؟ لا

---

١ ك: من يقولوا؛ م: ممن يقولوا.
٢ ك م: قبيح سمج.
٣ م: مجاوزة.
٤ ك: احطار؛ م: أخطاء.
٥ ك م: دققوا.
٦ أي من الآيات.
٧ أي بخلق الله أفعال العباد.
٨ أي لكان يصير الله وكأنه أمر نفسه بخلق الإيمان والأعمال الصالحة ونهاها عن خلق السيآت.
٩ م: يوجب.
١٠ ك م: أمرا.

بد من بلى، لما فيهما هذه الوجوه كلها. فيقال: هل الأمر والنهي بالفعل[1] مُوجِبا الأمرِ والنهي بهذه الوجوه التي في فعله ذلك؟ فإن قال: نعم، أحال، لما في كفره دليل سفهه، وهو من حيث الدلالة صدق، ومحال النهي عنه من ذلك الوجه، ولأن كثيرًا منهم لا يعرفون تلك الصفات له[2]، لم يجز الأمر لذلك من ذلك الوجه ولا النهي، فلا بد من المساعدة لهم في ذلك. فيقال له: ما منع أن يكون ذلك خُلق، وليس في ذلك أمر لنفسه بالخلق ولا نهى؟ ثم استقام في العقل الجهاتُ التي بيّنّا. مع ما أوصاف الإضافات أن ذا أصغر من ذا وأكبر، وأخير وأشرّ، وأقبح وأحسن من ذلك وأعظم في الحجة وأوضع، وأضعف وأقوى، وأنه حدث وموجود، وغير ذلك مما يكثر وصفه، و [مع ذلك] لا يوصف شيء / من ذلك بالشر والخير من جميع الوجوه [١٢٤و] ولا بالطاعة والمعصية، فجائز خلقها، ولا يوصف من ذلك الوجه بطاعة ولا معصية، ولا خير ولا شر، ولا أمر ولا نهى، ولا شيء مما له الفعل[3]. والله الموفق. وعلى مثل ذلك أمر الوعيد والوعد، إنا حققنا الفعل، فلزم فيه الأمر والنهي، فمثله يلزم [فيه] الثواب والعقاب.

* * *

ثم الأصل في هذا أن يكون القول بخلق الأفعال: أ) إما أن ينكر للإحالة، بـ) أو لما لا دلالة على القول بذلك، جـ) أو لما في القول به[4] إيجاب الضرورة وارتفاع الإمكان[5]، ويقبح في العقول الأمر والنهي والوعد والوعيد فيما كان هذا سبيله.

أ ـ فمن أبي القول به للإحالة كُلِّف دليلَه على ذلك، ولن يجد إلا على التقدير بفعل العباد: أن لا يكون فعل واحدٌ في الحقيقة لاثنين[6]، أو يظن أن القول[7] يوجب الشركة. فجواب الحرف الأول في تقسيم القول لما اختلف فيه. فعندنا أن فعل الله تعالى في الحقيقة غير فعل العبد، وفعل العبد مفعوله[8] لا فعله. ووجود مثله في الشاهد غير عسير؛ نحو مدّ اثنين شيئًا ينقطع، وإزالة اثنين شيئًا عن مكان، وفعلهما[9] واحد يصيران[10] به شريكين[11] في[12] أنه

١ أي هل الأمر بالفعل والنهي عنه.
٢ أي للفعل.
٣ أي ولا يوصف شيء مما لله تعالى فعله وخلقه بطاعة ولا بمعصية...
٤ ك م + في.
٥ يعني لزوم الجبر.
٦ ك م: لا اثنين.
٧ أي القول بخلق الأفعال.
٨ أي لله.
٩ ك م: وقبلهما.
١٠ ك م: يصير.
١١ ك م: شركاء.
١٢ ك م: فيها.

مفعولها في الحقيقة، وكذلك المزال والمنقطع [واحد]؛ وكذلك الحمل فيه جزء لا يتجزأ[1]، حَمَله اثنان قواهما واحد، إن حقيقة فعلهما وإن اختلفت[2] فالمفعول واحد لهما، فمثله الذي نحن فيه. ولا قوة إلا بالله.

على أنه لا يجوز أن يملك أحد تقوية[3] آخرَ على فعله ولا خلْق فعل نفسه[4]، ولا أحدَ يقدر أن يفعل فعلاً في غير حيزه وغير حالّ / في نفسه[5]. ففي[6] تقدير فعل الله بالموجود من فعل الخلق جهل، وشبهة[7] من جهة القدرة وقيام الفعل بالخلق، جلّ الله عن ذلك وتعالى. [١٢٤ظ]

والقول الآخر قول من يقول: إن خلق الشيء هو ذلك [الشيء][8]، فقد بيّنّا اختلاف الجهات في ذلك. فجائز القول بالخلق من جهة هي غير جهة القول بالكفر، على ما بيّنّا من الشيئية. وقد زعم المعتزلة في حركة المفلوج أنها لله خلقًا وللعبد حركة؛ وهي شيء لنفسها، إذ الشيئية عندهم في المعدوم، وهي دلالة حدث الجسم، وفي الكفر حجة الله على العبد في التعذيب ودلالة سفهه في التحقيق. على أنا بيّنّا أنه يُحِيل من حيث لا يكون مثل ذلك في الخلق، وقد أوضحنا الفصل بين الأمرين، وأن من قاس أحد الوجهين بالآخر فهو مُغفَّل. على أن المعتزلة إذ لا يجعلون من الله إلى الخلق سوى أنه أوجد [هم*] بعد أن لم يكونوا[9]. ولا ذلك معنى فعل العباد، إنما هو معالجات وعناء وجهد، والموجود[10] فيما نحن فيه مع المعنى الذي من العباد واقعان جميعًا، فلا وجه لإنكاره.

ثم يقال: فيما لا يكون مثله من العباد ما يوجب إحالته[11]. أرأيت لو عارضك إخوانك فقالوا: تجعل للذي ذكرته أصلاً؟[12] ثم كون الجواهر بالخلق محال[13]، [فـ]أثبت قدمها به[14]،

---

١ ك م: لا يتجزى.

٢ ك م: وإن اختلف.

٣ م: بقوته.

٤ أي فعل الآخر.

٥ الضمير في «غير حيزه» و«في نفسه» راجع إلى الفاعل.

٦ ك م: فمن.

٧ م: وشبهه.

٨ أي التكوين عين المكون.

٩ ك: لم يكن.

١٠ ك: والوجود.

١١ ويعني ذلك أن هناك أفعالاً للعباد يستحيل صدورها منهم؛ فذلك يستدعى استحالة كون العبد خالقًا لفعله.

١٢ لعل الإمام أبا منصور الماتريدي هنا يخاطب معتزليًا، فيقصد الثنوية بعبارة «إخوانك». ومن الواضح أن الإمام مقتنع بأن رأي المعتزلة في موضوع أفعال العباد يلتقي مع رأي الثنوية في ذلك، وأن المعتزلة في نظره لو حاولت إيجاد أصل لرأيهم في الموضوع ينبغي عليهم الرجوع إلى مذهب الثنوية.

١٣ أي عند الثنوية.

١٤ أي قدم الجواهر بهذا الأصل المقبول عندهم.

و[ثبت] كون فعلٍ لا ينفع فاعله ولا يدفع عنه الضرر ليس بحكمة، فدل أن الذي صنع العالم انتفع به. وقال[1]: كون شيء لا من شيء خارج عن احتمال الخلق. فمثله أمر الواحد الذي به كان[2] العالم. وإذا كان دعوى الإحالة توجب[3] قول الزنادقة والدهرية في قدم العالم أظهر ذلك صدْقَ من قال: الاعتزال / طرف من الزندقة[4]. ولا قوة إلا بالله. [١٢٥و]

بـ ـ وأما الدلالة، فقد أوضحنا لمن عقل لو أنصف؛ مع ما في جملة ما أدّاه[5] المسلمون[6] أن الله خالق وما سواه مخلوق، وأنه قادر على كل شيء، وهو رب كل شيء، وإلهه[7]، من غير اضطراب في ذلك أو ميل قلب إلى خصوص في ذلك دليلٌ[8] كافٍ. وسنذكر أيضًا بعض ما في ذلك.

جـ ـ وأما القول بإيجاب الضرورة[9] فإنه محال فاسد، لأنه حسّي أن يَعلم كل أنه مختار، ولو جاز القول مما يعلمه كل على جهة قلبه[10] لجاز ذلك في جميع العالم. ولا قوة إلا بالله.

فإن قلت: إذ لم يوجِب[11] الضرورةَ دلّ أنه لا تدبير فيه لغيرك.

قيل: قد فرغنا عن دلالة ذلك؛ مع ما يجوز أن يقال: هو من طريق الخلق اضطرار، ولا صنع للعبد من ذلك الوجه إذ لا يسمى به، ومن طريق الكسب اختيار، فعلى ذلك تقسيم الأمرين، وقد بيّنّا. ألا ترى أن قول الكفر[12] كذب، وهو من حيث الدلالة على سفه القائل صدق. فمثله يكون اختيارًا من حيث الكسب، ومن حيث الخلق لا؛ وجهة الخلق لا تدفع عنه الاختيار بها ثبت. فسواء لو كان خلْقَ ذلك الفعل أو خلق السماء والأرض، إذ ليس في واحد صرف فعل «الخلق» عن الخلق، ولا إزالة الاختيار عنهم؛ فمثله خلق الأفعال. ولا قوة إلا بالله. على أن تسمية الخلق[13] لا يوجب وصف الاضطرار، إذ القدرة للفعل مخلوقة، وهي سبب جعله مختارًا لا مضطرًا. ولا قوة إلا بالله.

---

١ أي المعتزلي.

٢ ك + به.

٣ ك: يوجب.

٤ لم نهتد إلى قائل هذه العبارة في المصادر.

٥ ك م: أدى.

٦ أي القول الذي أوصله المسلمون بعضهم بعضًا وشاع.

٧ م: وإلّهه.

٨ «دليلٌ» مبتدأ مؤخر لعبارة «في جملة ما أداه»، وهي خبر مقدم.

٩ أي بالجبر والاضطرار.

١٠ أي تبديل الأمر وعكسه.

١١ م: توجب.

١٢ أي عقيدة الكفر.

١٣ أي تسمية فعل العبد خلقًا من الله.

[آراء الكعبي في أفعال الخلق وبيان فسادها]

وقد قال الكعبي: إن كل مختار في فعله مضطر[1] في تألّمه به، وتأذّيه به. فألزمه الأمرين في الشيء الواحد. وكذلك زعم أن قد يجوز أن يَعرف الفعلَ من / لا يعرفه كفرًا أو إيمانًا[2]، أو [١٢٥ظ] شيئًا عرضًا وحركة وسكونًا، وهو ذلك بعينه. ولم يجز في الجملة أن يقال: [الفعل] الذي يجهله هو الذي يعلمه، والذي هو مضطر فيه هو الذي هو مختار فيه حتى يُذكر معه الجهات، فمثله في الخلق والتعذيب، وغير ذلك. ولا قوة إلا بالله. واحتج في الوعد[3] والوعيد بذلك.

وإذ ثبت الأمر والنهي، بان[4] إغفاله في تقديره، وظهر تمويهه، فكذلك شأن الوعد والوعيد. ولا قوة إلا بالله. ثم زعم الكعبي أنه محال أن يكون ذلك في الحقيقة فعلاً لِي خلقًا لله.

{قال الشيخ أبو منصور رحمه الله:} وهذا لجهله بالمحال[5]، وقد بيّنّا بعض ذلك. ثم زعم أن ذا[6] يوجب الشركة المعقولة، إذ محال انفراد كلّ بجزء، وأن[7] كان لا يتجزأ[8]. ثم عارض نفسه بقول الخصم أن ذلك يوجب فيما كانت الجهة واحدة[9]، فأما فيما اختلفت فلا. يعارَض بملك ورث بعضه واشترى بعضه. ثم عورض بملك لى ولعبد لى. فأطنب في جواب ذلك.

ونحن نقول، وبالله التوفيق: من تأمل الذي ذكر، وله أدنى فهم، ولا يكابر عقلَه عَلم سفهه، وإن شاء استدل بالذ ي قَدّم من الميراث ليعلم جهله بالشركة الحاضرة، فيكون ذلك عذرًا في الجهل بما كان طريقه الاستدلال، إذ خفى عليه حق العيان. لكن هذا سؤال لم يزل المعتزلة تظن أن ذلك يوجب ذلك[10]. وإن كانوا لا يستحقون الجواب في ذلك، فإنا ننزع[11] به عليهم، فإنهم قصدوا بالقول قول من يقول: خلْق الشيء هو ذلك، ولا يوجد شيء واحد لاثنين في الشاهد لِكلّ كلُّه. ولهذا الوجه أنكر أن يكون فعل واحدٌ لاثنين. فإذا لم يوجد له مثال يُعلِم أنه يوجب الاشتراك أو لا، فقولهم «يوجب» ظن وخيال.

---

١ ك م: مضطرا.

٢ م: وايمانا.

٣ ك م: بالوعد.

٤ ك م: وبان.

٥ م: للمحال.

٦ أي فكرة «الفعل» و«الخلق».

٧ م + وإن.

٨ ك م: لا يتجزى. ويعني ذلك أن الأجزاء التي يتشكل منها الفعل فهي لا تتجزأ؛ لذلك لا تتصاحب تلك الأجزاء منفردة.

٩ أي عندما كانت الإرادتان الموجّهتان إلى الفعل قد تهدفان الهدف نفسه.

١٠ أي أن الفعل أو الكسب من العبد والخلق من الله يوجبان الشركة في الفعل.

١١ ك: ننتزع. أي نرمي ونردّ القول عليهم.

[١٢٦و] ثم الأصل أن الفعل نفسه يجعلونه لله ملكًا، وكذلك / للعبد، وكذا[١] كل ملك لأحد فهو لله ملك وللعبد كذلك، ولم يوجب ذلك شركًا بينهما في ملك الأفعال والأعيان، فكيف [أوجب] فيما نحن فيه شركًا[٢]؟ ثم يضاف إلى الله الإطعام والكسوة والرزق[٣]، وذلك بعينه يضاف إلى الخلق ولا يوجب شركًا، فمثله الذي نحن فيه. مع ما بيّنّا جهات الفعل، ثم[٤] لم نقل[٥]: الفعل[٦] نفسه من تلك الجهات مشترك، إذ كل جهة تحيط بالكل؛ وكذلك من يعلم الفعل من وجه[٧] ويجهله من وجه لم نقل: أشرك جهله علمه. فما بالهم يزعمون أن ذا شركة معقولة؟ بل لو كان ثمة عقل لكان يكون ذا كذبًا معقولاً. **ولا قوة إلا بالله.**

وكل هذه الوجوه على قول من يقول بـ«خلْق الشيء غيره»، [و] يُعلِم أيضًا فساد[٨] دعوى المعتزلة. ثم يقال له: قد يقال في الشرك في قرية على تفرّق الأملاك، وفي التجارة على تفرّق المعاملات، فقل: بين الله وبين الخلق شرك في العالم ثم في الأفعال بما كان منه أمر وإقدار. **ولا قوة إلا بالله.**

و[أما] احتجاجهم بالتسمية من المطيع والخاضع ونحو ذلك[٩]، [فـ]قد[١٠] بيّنّا اختلاف الجهة على [أحد] القولين والفعلِ على الآخر، وإنما سُمّي كل بالذي له على ما بيّنّا من الجهات. على أنهم جعلوه[١١] خالقًا للحركات ولفساد الأشياء، غير مُسَمّى به، لأنه خَلْق، فمثله الأفعال. **ولا قوة إلا بالله.**

ثم عارض فعلاً واحدًا لفاعلين بقولٍ واحدٍ وخبرٍ واحدٍ[١٢]. {قال الشيخ رحمه الله:} يجوزان في الشاهد، قد يقال: هذا قول جماعة وخبر المتواتر، وهو قول فلان وفلان، وخبر

---

١ م: وكذلك.	٢ م: شركاء.

٣ انظر مثلاً قوله تعالى في سورة الأنعام (١٤/٦): ﴿قل أغير الله أتّخذ وليًا فاطر السموات والأرض وهو يُطعِم ولا يُطعَم﴾، وقوله في سورة البقرة (١٧٢/٢): ﴿يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم واشكروا لله إن كنتم إياه تعبدون﴾، وقول رسول الله ﷺ ورد في سنن أبي داود (اللباس ٣١): «الحمد لله الذي كساني هذا الثوب ورزقني من غير حول مني ولا قوة».

٤ م: بم.

٥ م: لم يقل.	٦ ك: العقل.

٧ م: وجهه.	٨ ك م: إفساد.

٩ يعني ذلك أنه من الممكن تسمية العبد بتلك الأسماء، أي باسم المطيع والخاضع وغيره بسبب الفعل الذي يفعله؛ غير أن الله تعالى يستحيل تسميته بها.

١٠ م: وقد.	١١ أي جعلوا الله تعالى.

١٢ لعل المفهوم من كلام أبي منصور الماتريدي أنه ينقل آراء الكعبي من كتاب له.

فلان وفلان. فلئن كان ذا أصلَه فيجب به جواز الآخر، إذ به يلزم الآخر[1]. ولو كان [كل] ما يجوز في الشاهد هو دليلَ الغائب[2] ليجب التفريق بين / الفعل والقول في الغائب كما وجب في الشاهد، وهذا يبيّن وهمه. [١٢٦ظ]

ثم جائزٌ القول بأن الله خالق كل شيء، وهو خالق وما سواه مخلوق؛ ولا يجوز أن يقال: «هو قائل كل قول»، ولا «مخبر كل خبر»، ولا «هو مخبر وقائل، وما سواه خبر وقول»، فدل أن أحدهما ليس بنظير للآخر[3]. مع ما يجوز عندهم فعل كل واحد بقدرة هي فعل لله تعالى، ثم لم يجز في قول كل أحد وخبره أنه بقدرة هي[4] قول لله تعالى وخبره[5]. ويُقال له[6]: إذا لم يُسَمّ هو متحركًا بما حرّك غيره، فقل أيضًا إنه لا يُسَمّى خالقًا بما خلق حركة غيره؛ و[7]إذ فُصل بينهما[8] بالعموم والخصوص أو بما شئت فافصل بينهما [به]. على أن المعنى الذي به سمى خالقًا يوجد في فعل كل أحد[9]، والمعنى الذي به سمى قائلاً لم يوجد؛ لذلك اختلفا. والله أعلم. وأيضًا إن القول بالخالق يخرج مخرج التعظيم، فكل ما هو أعم فهو أبلغ، وبقائل لا؛ لذلك اختلفا.

فنذكر معاني إنكاره أيضًا. ثم الأصل أن إنكار المعتزلة هذا بما لم يجدوا فعل أحد يخرجه غيره من العدم إلى الوجود. وهو الأصل الذي له أنْكرَ مَن أنكر خلق الأعيان: بامتناعه في الشاهد عن الوجود في الحقيقة بفعل أحد، بل لا يوجد فيه غير جمع وتفريق، فأبوا أن يكون خلق أعيان الأشياء بذلك. وبمثله أنكرت المعتزلة خلق الأفعال؛ فلذلك نسبهم الأوائل إلى ذلك[10]. مع ما قولهم في التحقيق ذلك؛ لأنهم حققوا الأشياء في القدم[11]، وجعلوا من الله إيجادها لا إحداث شيئيتها، وكانت الشيئية لا به[12]، فيكون العالم عندهم في التحقيق حدثًا عن أشياء، لا أنه أحدِث عن غير شيء. ثم ذكروا في الكفر / والإيمان أنهما شيئان كان من الفاعل إيجادُهما، [١٢٧و]

---

١ ويعني ذلك أنه لو صح المثال الذي ذكرتُه في عبارة «هذا قول جماعة»، لصح أن يكون فعل واحد لفاعلَين.

٢ ويعني ذلك أن المثال الذي ذكره الكعبي لرفض الموضوع، وإن كان ممكنًا، فليس ذلك بمقياس وحيد في المسألة.

٣ م: الآخر.

٤ م: هو.

٥ ك م: وخبر.

٦ أي للكعبي.

٧ ك م: أو.

٨ أي بالفعل والقول اللذين عارض الكعبي بأحدهما الآخر.

٩ م: كل شيء.

١٠ أي إلى قول قدم العالم.

١١ أي بقولهم في المعدوم.

١٢ أي لا بالله.

لا جعلُها شيئين، فصارا من حيث الشيئيةُ ليس للعبد. ثم لا ننكر[1] ذلك، فما ننكر[2] أن يكون[3] من حيث الشيئية خلقًا، ولا يُدفع ذلك. ولم يوجِب[4] بذلك أنه عُذّب لا لشيء، ولا أنه عُذّب للشيئية، ولا أحيل التعذيب إذا سقطت عنه[5] الشيئية[6]، ولا أَوْجب الشركَ بين الفاعل والشيئية في العقل [و*] في الوجود، ولا أطلق القول بأنه لاثنين؛ إذ هو بكليته في [حد ذاته] أنه شيء ليس له، وفي أنه إيمان وكفر له. وكذا هذا التقرير في حركة المفلوج. **ولا قوة إلا بالله**.

ثم قال الكعبي: ما جُعل فاعل المعصية أحقَّ بالذم[7] من خالقها[8].

قيل له: وما جُعل جهة المعصية أحقَّ بالذم من جهة الشيئية والحركة والحدثية والعرضية؛ وأنه خلافٌ للعبد ولله وغيرٌ لهما، وأنه[9] حجة الله، ودليل سفه الكافر؛ فإن الذمّ لشيء من ذلك[10] لزمه الذم بكل مسمّىً به؛ فيجب الذم على فعل الإيمان وكل حسَن، وإن لم يجب ثبت لذلك جهات، [فـ]يُصرف إلى كلٍّ ما يليق به. ثم الذي[11] من الله تعالى حكمة من حيث جعْلُه في الحقيقة قبيحًا وسفهًا وجورًا ومذمومًا، وهو من هذا الوجه حق وحكمة، والفعل من حيث العبد سفه وجور، ومن ذلك الوجه قبيح ومعصية. ألا ترى أن من عرف فعل الكافر على ما هو عنده كان جاهلاً ومن أخبر به كان كاذبًا، ومن عرفه على ما عليه حقيقته كان عالمًا حكيمًا، ولو أخبر به كان صادقًا. فعلى ذلك خلْق الله ذلك وجعْله على ماهو عليه فعْل[12] العبد[13]. وعلى قول من يجعل خلق الشيء غيره لا معنى له، لأن فعل الله في الحقيقة ليس بكفر ولا جور ولا سفه، ولا الذي كان من العبد/ من خضوع وذلة وطاعة ومعصية. **ولا قوة إلا بالله**. [١٢٧ظ]

ثم نعارض[14] بتسميته[15] غير الذي خلق الموت وأحوال الخلق أحقَّ[16] من الذي خلق، وهو بالجملة مُسَمّىً أنه خالق ذلك[17]. فمهما قال في ذلك فهو جواب له في الأول.

---

١ م: ينكر.

٢ م: ينكر.

٣ أي الكفر أو الإيمان.

٤ أي هذا الرأي.

٥ أي عن الكافر.

٦ ك - (الشيئية) صح هـ.

٧ ك م: بالذنب.

٨ لعل الكعبي يشير بقوله هذا إلى رأي أهل السنة في خلق الأفعال.

٩ أي أن أمر الشيئية والحركة والحدثية والعرضية.

١٠ أي من الشيئية والحركة والحدثية والعرضية.

١١ ويعني بهذا المثال فعل الشر.

١٢ ك م: وفعل.

١٣ م + [لا].

١٤ م: يعارض. أي نعارض الكعبي.

١٥ ك م: تسمية.

١٦ أي أحق باسم الخالق، وهو العبد.

١٧ أي علم الله بأنه خالق كل شيء.

والأصل أنه قد[1] ثبت للعبد فعل في الحقيقة، وأنه له مختار، وأنه آثَرُ الأشياء عنده وأحبُها، وأنّ خلق ذلك لم يدفعه إليه، ولم يحمله ولم يضطره إليه. فوجود ذلك ووجود علمه[2] به وخبره عنه وإثباته في اللوح المحفوظ وإيجاب معاودته[3] لوقت فعله وتسميته بها سمّى ـ إذ لم يضطره إلى فعله ولا حمله عليه ـ حَسُنٌ[4] معه الأمر والنهي والتعذيب والإثابة. ومن أنكر بهذا خَلْقه فتعلُّقُه بهذا النوع خيال. وحقه أن ينظر في الوجه الذي به يُعرف خلق الأشياء، فإن أمكن تحقيقه فالإنكار بهذا النوع إنما هو جهل بالحكمة. وعلى ذلك كان أولَ ما جبل عليه. فسيعلم[5] إن خضع للمكرِم به إن شاء الله، وإن لم يمكن تسقط المسألة، ويُفْصَل[6] الذي عارض به كلُّه. **ولا قوة إلا بالله.**

ثم ذكر [الكعبي] أسئلتنا[7]. من ذلك قوله [تعالى]: ﴿خالق كل شيء﴾[8]، وأعمال العباد أشياء. فزعم أن ذا امتداح، وليس ذلك في شتم نفسه ولا في الكفر به ولا في قتل[9] الأنبياء[10]. والثاني أنه عاب الكفر وعذب عليه، ولا يجوز ذلك على ما يفعله. وقال: خَصَّصْنا أيضًا بما تلونا من الآيات[11].

ودليل ذلك[12] أنه[13] لم يدخل [«هو»] في ذلك، و«هو» شيء[14]؛ مع وجود آياتٍ

---

١ م ـ قد. ٢ أي الله.

٣ ك م: معاداته. ويمكن أن تكون المعاداة بمعنى المعاودة؛ يقال: عادي بين اثنين، أي والى وتابع. انظر: لسان العرب لابن منظور، مادة «عود» و«عدو»، ٣/٣١٥-٣٢٣؛ ١٥/٣١-٤٣.

٤ هذه الجملة خبر لمبتدأ «فوجود ذلك...».

٥ م: فيعلم. ٦ م: ويفضل. ويفصل: أي ويترك.

٧ ك: أسولتنا؛ م: أسئلة. أسئلتنا: أي اعتراضاتنا ودلائلنا التي وجّهناها إليه.

٨ يقول الله تعالى: ﴿ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل﴾ [الأنعام، ٦/١٠٢].

٩ م: فعل.

١٠ يعني ذلك أن كون الله تعالى خالقًا لا يشمل شتمَ الذات الإلهية وإنكاره أو قتل أنبيائه مثلاً، وهي كلها من أفعال العباد.

١١ أي ذكر الكعبي في كتابه آيات فيها تخصيص بعض الأفعال وحصر خلقها إلى العباد.

١٢ م ـ ذلك. ١٣ ك م: ما.

١٤ فالمفهوم أن دليل ذلك عبارة «هو» الموجودة في الآية المذكورة. فإذا كان الضمير هذا يرجع إلى الذات الإلهية فهذا يعني أنه من المحال أن تكون هذه الكلمة من ضمن «الشيء» الوارد في قوله تعالى «خالق كل شيء»، لأنه سيؤدي إلى كون الذات الإلهية مخلوقة. وكذلك يمكن أن تعتبر أفعال العباد بمثابة الضمير («هو») فتستثنى من كونها مخلوقة.

ذلك[1] مخرجُها، وهي[2] خاصة[3]. وبعد[4]، فإن القبائح لم تذكر في هذا[5] على [عهد] رسول الله، وإنما ذكر في الجواهر المورِثة[6]؛ وقال: بل قول المجوس [بـ]أن الله أراد/ شيئًا مما هي [١٢٨و] محرمة في الإسلام، ولذلك قال رسول الله ﷺ: «القدرية مجوس هذه الأمة».

{قال الشيخ رحمه الله:} نقول، وبالله التوفيق: إذ ثبت أن الآية بحق الامتداح، كان في خروج شيء من الكائنات امتداحًا[7] بغير الذي له، أو بما يشاركه فيه كل ضعيف؛ لأنه لو أراد كلية الأشياء ولم يكن خلقُها، فامتدح بغير الذي له، وذلك كذب. وفي إخراج البعض مساواة غيره في أنه صانع كل شيء، يريد ما لا صنع له[8] فيه، وذلك فاسد. مع ما لو جاز ذلك على الصرف إلى الغير[9] الذي [هو] فعل للغير[10] ليجوز أن يُقال: ليس بخالق شيء، على أنه ليس بخالق ما هو فعل لغيره. فإذ كان وصفًا له بالذم والعبودة ثبت أن الأول[11] وصف له بالمدح والربوبية، وفي التخصيص إيجاب الأول[12].

وأيضًا إنه قال: هو رب كل شيء وإله كل شيء، وهو على كل شيء وكيل[13]، ولم يجز إخراج شيء عن ذلك؛ وإن كان لا يليق القول به على التخصيص لقبح، نحوَ أن يقال: رب الخبائث[14] وإله القبائح ووكيل الشياطين وإبليسَ، وقائم على كل نَتِن وقَذِر، فمثله الأول، وإن كان يقبح على التخصيص في أشياء من حيث التسمية. وبهذا الوجه الذي قال[15] شهدت المجوس والزنادقة أن الله تعالى لم يخلق مؤذيًا ولا فسادًا، ولا أمات وليًا ولا قوى عدوًا ولا أبقى الشاطين، ولا أعطى من يعلم أنه يشتمه ويصدّ عن طاعته أحدًا قوةً[16]. ذكرنا ذلك ليعلموا أن أصل الاعتزال مقدّر[17] عن ذلك؛ إذ إليه فزعهم عند مخالفتهم المفهوم من القرآن ومما جرى عليه قول الإسلام، ولذلك قال رسول الله عليه السلام: «القدرية مجوس هذه

---

١ أي خلق العبد فعله.
٢ م: وهن.
٣ أي مستثناة من قوله «كل شيء».
٤ فهذا من جملة أقوال الكعبي.
٥ أي في أفعال العباد.
٦ أي المؤذية والضارة.
٧ ك م: امتداح.
٨ ك م: لغيره.
٩ ك م: إلى غير.
١٠ ك م: لغير فعل.
١١ أي الخلق بلا تخصيص.
١٢ أي إيجاب ما سبق من الذم.
١٣ لعله يقصد قول الله تعالى: ﴿ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل﴾ [الأنعام، ١٠٢/٦]. انظر أيضًا: سورة غافر، ٦٢/٤٢.
١٤ م: الجنائب.
١٥ أي هؤلاء المجوس والزنادقة الذين بنوا رأيهم على ما ذهب إليه الكعبي قد قالوا...
١٦ ك م: لقوة.
١٧ ك هـ: (مقتدر) خ.

الأمة». ولو جاز خروج شيء من أن يكون هو له خالقًا لجاز مثله عن الملك والربوبية ونحو ذلك من أسماء الامتداح، فيبطل أن يكون له مدح / بشيء، لما في كل شيء له شركاء في حقيقة معناه. **ولا قوة إلا بالله**. [١٢٨ظ]

وقوله: «لم يدخل "هو" فيه» عجيب. متى يُذكر «هو» في اسم الأشياء بالإطلاق؟ ولو جاز ذا لجاز أن يذكر في ذكر العلماء وذكر الفاعلين وذكر الوكلاء والأرباب والملوك[١]، وذلك كلام من لا يعقل ما يقول. وبعد، فلو كان يُذكر ـ وإن كان ممتنعًا ذلك في العقل ـ [في] الشيء[٢] لم يجز خروج غيره بخروجه لوجوه. **أحدها** قوله: وهو على كل شيء وكيل، وهو رب كل شيء، وإله كل شيء؛ لم يجز خروج شيء من ذلك وتخصيصه في الخلق ليبطل معرفة المراد من حيث لم يدخل «هو» فيه[٣]. **والثاني** أنه امتداح، وفي خروجه[٤] سقوطه؛ إذ هو امتداح بما صيّر كل شيء تحت القدرة، وحقق في كلّ العبودةَ، وتحقيق ذلك فيه إبطال ذلك. **والله الموفق**. **والثالث** أن القول المصروف[٥] بالفعل إلى آخر والربوبيةِ ونحو ذلك[٦] راجع إلى [ذلك الآخر][٧]. وإذا كان كذلك فكأنه قال: «سواي»[٨]، ولم يكن بمثله التخصيص، فمثله الأول[٩]. **ولا قوة إلا بالله**.

وما ذَكَر[١٠] من الآيات فقد بينا فساد الخصوص في هذا[١١]. **ولا قوة إلا بالله**. وما ذكر من

---

١ فذكر العلماء والفاعلين والوكلاء والأرباب والملوك في صيغة الجمع يشير إلى العباد؛ غير أنه إذا اعتبرنا المفرد من تلك الكلمات فمن الممكن الإشارة إلى الذات الإلهية، مثل العليم والفاعل والوكيل والرب والملك.

٢ أي حتى ولو كان الضمير «هو» في معناه المطلق بمعنى «الشيء».

٣ أي في الخلق.

٤ ك م: دخوله. أي خروج فعل العبد عن قدرة الله وخلقه.

٥ م: المعروف.

٦ ويعني ذلك أن القول المقرون بالفعل والربوبية ونحو ذلك والمسوق إلى آخر يجب أن ينحصر مقول هذا القول وحكمه إلى ذلك الآخر، لا إلى قائله. ويبدو أن أبا منصور الماتريدي بقوله هذا يشير إلى الآية الواردة في سورة الأنعام (٦/١٠٢).

٧ بياض في نسختي «ك» و«م»؛ م هـ: بياض في الأصل.

٨ أي فكأنه قال تعالى: «خالق كل شيء (سواى)».

٩ أي عبارة «رب كل شيء» و«إله كل شيء».

١٠ أي الكعبي.

١١ فهو في ذلك يشير إلى قول الكعبي: «خصّصنا أيضًا بما تلونا من الآيات...»

الآيات فقد بيّنّا وهمه فيها[1]، وحصولُه على الدعوى كهو في هذا. وما ذكر من أنه شتَّم نفسِه وكفرّبه ونحو هذا، فهو الذي لم يزل يعوّد[2] نفسه من الكذب[3] على خصومه. وليس أحد منهم يقول [ذلك*]. بل لو خلق شتَّم نفسه يكون مشتومًا في الحقيقة مذمومًا. بل خلق فعل الشتم من الكافر كذبًا وجورًا وسفهًا، وفي ذلك دفع كونه مشتومًا مذمومًا في الحقيقة. ألا ترى أن من عرف فعل الشتم كذلك[4] يكون عالمًا حكيمًا، ومن أخبره عنه كذلك يكون صادقًا؛ ومن عرفه على ما عليه عند الكافر كان جاهلاً سفيهًا، وبالخبر به كذلك يكون كاذبًا، فمثله الذي ذكر. **ولا قوة إلا بالله**. وجملته أن فعله[5] من حيث كان عرضًا / أو شيئًا أو دليلاً على سفهه أو [١٢٩و] حركة ونحو ذلك لا يوصف بشتم ولا قبح، فمثله من وجه خلقه[6] إياه. **ولا قوة إلا بالله**.

وما قال من قتل[7] الأنبياء، فهو فيها أنابهم[8] موجود، وفيها أبقى أعداءه[9] قائم؛ ثم لم يخرج ذلك من الحكمة[10]. بل استدل إخوانه[11] أن الذي يفعل هذا غير حكيم، فما الذي يجيبهم فهو في الأول جواب.

وقوله: لم يكن في عهد رسول الله كذا، فكأنه قال: لا يجوز ورود البيان في الشيء قبل وقوعه، وأن البيان لا يَرِد فيما لم يسبق فيه التنازع. وذلك يدفع جميع آيات القرآن وما عليه الأمر المعتاد. وبعد، فإن الآية لو نزلت فيهم[12] لنزلت في ذمهم، ووصفت[13] فيما نفوا عن الله من الوجه الذي نفاه[14] أهل الاعتزال، فذلك لازم لهم[15]. مع أن الآية لا يَعمل بها

---

١ فهو في ذلك يشير إلى قوله: «مع وجود آيات ذلك مخرجها...»

٢ ك: عوّد.

٣ م: الذب.

٤ ك هـ + كان؛ م: لذلك كان.

٥ أي فعل الكعبي.

٦ أي خلق الله.

٧ م: قِبل.

٨ غير منقوطة في نسخة «ك»؛ وكلمة أنابهم تعنى «أصابهم».

٩ م: أعداءهم؛ م هـ: في الأصل أعداوه. والمراد بكلمة أعداءه، أي أعداء الله.

١٠ يبدو أن الإمام أبا منصور يتلقى فكرة عدم إهلاك الله أعداءه بطريقة متميزة. وهذا يعني أن الله كان يستطيع أن يهلك هؤلاء الأعداء كما أهلك أعداء الأنبياء فيما قبل، وفي هذا الهلاك لا محل لفعل العبد. وإذا كان الأمر كذلك فلا اعتراض للمعتزلة في ذلك، وبالتالي فعليهم الاتباع لمذهبنا في الموضوع.

١١ أي المجوس.

١٢ أي في المجوس.

١٣ ك م: ووصف.

١٤ ك م: نفي.

١٥ أي للمعتزلة.

المعتزلة من ذلك الوجه الذي[1] [لا يوجد] في أصل دينهم جواز إضافة حقيقة ذلك[2] إلى الله. فكيف يُحتج[3] على منكرٍ[4] مثله ممن يزعم أن ذلك[5] في العقل مدفوع وطريقُه[6] السمع، ومحال الاحتجاج بالسمع على إمكانه في العقل؟ ثبت أن حقيقة ذلك[7] في أفعال الخلق، وبه يكون امتداح في الحقيقة من وجوه. أحدها في جعل كل شيء بحيث القدرة تحت قدرة الله، ليظهر حاجة الخلق جملة إلى الله تعالى في كون كل شيء لهم به. والثاني أن الوصف بالقدرة على ما لا فعل [فيه] لغيره ليس بعجيب، بل يستحقه كل ضعيف مهان[8]، ثبت أن الامتداح يكون من هذا الوجه. والثالث[9]، فيه بيان سفه من يفهم أن خلق كل شيء على ما عليه يوجب وصف الرب [به] أو تحقيقَ الفعل من الوجه الذي يكون من العباد منه. والرابع لِيُعْلَمْ أن الله يتعالى[10] عن أن يلحقه ذم في فعل أو مدحٌ، من حيث ذلك المفعول، بحال. وذلك ينقض[11] الاعتزال، إذ جعلوا له هذا الامتداح بخلقه. وما / يكون كذلك فهو [على] شرف الزوال[12] [١٢٩ظ] وخوفِ الانقطاع. جل ربنا عن ذلك.

وما ذَكر في المجوس، فهم قالوا [ذلك*] لإنكار[هم] خلق الله الشرورَ، ونسبتهم كل خير إلى الله خلقًا وإرادةً، وذلك رأى المعتزلة في تخصيص هذه الآية، ليُخرجوا بذلك الشرور عن خلقه، فهذا وجه تشبيه رسول الله إياهم بالمجوس. ولا قوة إلا بالله.

ثم كان قول المجوس[13] خيرًا [من قول القدرية*] عند التحصيل؛ لأنهم نزّهوا الله عز

---

١ ك ـ (نفى أهل الاعتزال، فذلك لازم لهم، مع أن الآية لا يَعمل بها المعتزلة من ذلك الوجه الذي) صح هـ.

٢ لعل المراد بالمشار إليه هنا هو خلق الأعيان، لأنه ما دام المعدوم شيئًا في نظر المعتزلة فالله لم يحدث الكون بل أوجده فقط. وهذا لا يعني نسبة حقيقة خلق الفعل إلى الله عند الماتريدي.

٣ م: يجتمع.

٤ أي الكعبي.

٥ أي كون صفة الخلق لله تعالى تشمل أفعال العباد.

٦ م: وطريقة.

٧ أي حقيقة قوله تعالى: ﴿خالق كل شيء﴾ [الأنعام، ٦/١٠٢].

٨ ويعني ذلك: إذا اعتبرت الآية الواردة في سورة الأنعام تتعلق بأمور خارج أفعال العباد الذين لهم قدرة على أفعالهم فلن يحصل منه الامتداح، إذ الامتداح في حد ذاته يجب أن يشمل أفعال العباد أيضًا حتى يحصل في معناه الكامل.

٩ أي في رأي الكعبي كذا وكذا، وهذا الرأي غير مصيب.

١٠ ك: تعالى.

١١ ك م: ببعض.

١٢ م: الدوام.

١٣ ك + ولا قوة إلا بالله. ثم كان قول المجوس. وهذه الزيادة غير مذكورة في هامش نسخة «م».

وجل عن فعل[1] الشر وما يُذَمّ الفاعل عليه، وحققوا له فعل الخير وما يحمد عليه. ثم القدرية بالوجه الذي أنكر[ه] المجوس صرفوا الآية عن المفهوم تنزيهًا[2] له[3]، وأبطلوا عنه أيضًا خلق كل شيء يُحمد عليه من الخيرات. ونسأل الله العصمة.

ثم مِن حَيْدِه[4] أن سأل[5] عن حكم الآية، فأعرض عن ذلك واشتغل في الإجابة عن نوع الأفعال. وحقيقته أن يقول به في الجملة، وعند التفسير فيما يقبح لا يقول[6]؛ كما يقول: الله في كل مكان؛ فإذا سُئل عنه في الحُشُوش[7] والأمكنة القذرة أبي ذلك. ثم هو رب كل شيء وإله كل شيء، ثم عند التفسير فيما يقبح يأبى، إلا أنه لمّا يَقصِر بحيث ذلك الإطلاق يدفع أصله[8]، فمثله ما نحن فيه. والله الموفق.

ثم احتج لخصمه بقوله: ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ [الصافات، ٣٧/٩٦]، قال: يريد به آلهتم، كقوله: ﴿أتعبدون ما تنحتون﴾ [الصافات، ٣٧/٩٥]، وكقوله: ﴿تلقف ما يأفكون﴾[9].

{قال الشيخ رحمه الله:} نقول، وبالله التوفيق: ظاهر الآية ذكر خلق العمل، فلم يجز صرف ذلك إلى غيره إلا بالبيان. مع ما في جميع ما ذكر نحتُهم داخل[10]، وكذلك إفكهم كما[11] ذكر، وبه عُوبوا لا بذلك الشيء [فقط][12]، حيث فعلوا ثم عبدوا، / فكأنهم عبدوا فعلهم، [١٣٠و] فمثله ما نحن فيه. [و] أيضًا إنه لو صرّح بالآية آلهتهم[13] بعد أن ذُكر معمولاً، فإذا لم يكن

---

١ ك م: قول.

٢ ك: تستره؛ م: تسترًا.

٣ م – له.

٤ ك م: حيدهم. أي من حيد الكعبي وعدوله عن سوق الكلام.

٥ ك م: سئل.

٦ يعني ذلك أنه إذا استُخدمتْ عبارة عامة يقال: «الله خالق كل شيء»، وعند التفصيل لا يقال: «الله خالق القذر والنتن».

٧ وهي جمع حُشّ: الكنيف، المتوضأ؛ أو الولد الهالك في بطن الحاملة. وإذا ألقت ولدها يابسًا فهو الحشيش. انظر: لسان العرب لابن منظور، مادة «حشش»، ٦/٢٨٢-٢٨٦.

٨ أي إن المرء لو اكتفى بتعبير مطلق دون التفصيلات لكان قد رفض أصل لفظ الخلق.

٩ فالمراد به قوله تعالى: ﴿وأوحينا إلى موسى أن ألق عصاك فإذا هي تلقف ما يأفكون﴾ [الأعراف، ٧/١١٧].

١٠ يعني ذلك أن الأدلة التي ذُكرتْ حتى الآن تؤدي بنا إلى القول بأن ما فعل المشركون من أصنام تدخل في إطار الخلق الإلهي.

١١ ك م: ما.

١٢ أي بعبادتهم آلهتهم فقط.

١٣ نحو أن يقال: «والله خلقكم وما تعملون من الآلهة».

الله خلق العمل لم يجز له القول بخلقه معمولاً، إذ ليس هو كذلك مخلوقًا[1]؛ ثبت[2] أن العمل مخلوق، ليعبدوا مخلوقًا معمولاً كما ذكر. ولا قوة إلا بالله.

ثم من عِظَم سفههم أن احتجوا بقوله تعالى: ﴿ما جعل الله من بَحيرة﴾[3]، الآية[4] ـ وتلك أسماءُ تلك الأعيان ـ في نفي خلق الأعمال، بقوله: «ما جعل كذا». وهن أسماء تلك الأعيان لا الأفعال، وهن مخلوقات لا شك. ثم يردّ[5] فيما ذُكر العمل بالخلق[6] إلى حقيقة الأعيان ليدفع خلقَ الأفعال. فهذا يبيّن أن رأيهم أن لا يقبلوا عن الله خبره، ولا يرجعوا[7] في أمر إلى تدبيره. واللهَ أسأل العصمة عن ذلك.

قال[8]: واحتجوا أيضًا بقوله: ﴿أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه﴾، الآية[9]، إنه على قولكم يشبه[10] فعلكم خلقه. فقال: معاذ الله، بل فعلنا عبث وفساد وخضوع وذلة[11]، وفعله حكمة وصواب وتفضّل وتطوّل. قال: وليس من حيث الحدثُ والحدثُ والخروج من العدم تشابه[12] لاختلاف الجهة، كما لم يكن في عالم وعالم[13] وحي وقادر لاختلاف المعنى. قال: وبعد، فإن فعلنا يخالف فعل الله لعينه. ثم [في] الإيجاد والإحداث[14] معنى يوجب التشابه، وإنما يجوز ذلك في الأعيان بما يحل فيها[15]. مع ما يعارَض بقول جهم حيث قال: في تحقيق الفعل تشابه. ثم قال[16]: العجب من إلزامهم التشبيه[17] بالإحداث، ولم يلزموا أنفسهم فيما فعلوا فعل ربهم في الحقيقة[18].

---

١ قارن بما ورد في تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي، ٢/٦٠٩-٦١٠.

٢ م: فثبت.

٣ فالمراد به قوله تعالى: ﴿ما جعل الله من بحيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حام ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب وأكثرهم لا يعقلون﴾ [المائدة، ٥/١٠٣].

٤ م ـ الآية.

٥ أي الكعبي.

٦ لعله يريد قوله تعالى: ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ [الصافات، ٣٧/٩٦].

٧ م: ولا يرجو.

٨ أي الكعبي.

٩ م ـ الآية. وتمام الآية كالآتي: ﴿أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار﴾ [الرعد، ١٣/١٦].

١٠ م: تشبيه.

١١ م: وذلّه.

١٢ أي ليس هناك تشابه بين الحدث من الله وبين الحدث من العبد.

١٣ م ـ وعالم.

١٤ ك م: والحدث.

١٥ ك: فيه. أي بما يحل في الأعيان من الأعراض.

١٦ أي الكعبي.

١٧ م: التسمية.

١٨ أي بأن أهل السنة يجوّز الفعل من العبد.

{قال الفقيه رحمه الله:} نقول، وبالله التوفيق: أثبت / الله تعالى التشابه من حيث الفعل، [١٣٠ظ]
حيث قال: ﴿خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم﴾[١]، نفي أن يكون من أحد خلق كخلقه، وأوجب لهم العذر في عبادتهم ما كانوا يعبدون لو كان منهم خلق كخلقه. ثم لا سبيل إلى معاينة كيفية الإنشاء وإنما يعلم بالمُنْشَأ: إنه[٢] في حق الخروج من العدم إلى الوجود والحدثِ مِن لا أصل، أو هو في حق الكسب والتحرك والسكون؟ فمن حقق للعبد من الفعل من الوجه الذي يحقق من الله فقد وُجد خلق كخلقه، إذ لا وجه لفعله غير ذلك. ولو كان بالذي يذكره[٣] دفع لكان لا وجه للاحتجاج؛ لأنهم لو أثبتوا [لـ]يقولون: ليس ذلك كذلك[٤]، لأن الذي منكم كان بعلاج[٥]، وهذا النوع من الخيال[٦]. ثم أَتبع[٧] ذلك الحرف ودفع إمكان حقيقته بقوله: ﴿خالق كل شيء﴾ [الرعد، ١٦/١٣]؛ لِيَعلم كلّ أنه أيُّ شيء أضافه إلى أحد أنه خَلَقه لم يقدر[٨] عليه لوجود ضرورات له فيه توجب تدبير غيره في ذلك. **ولا قوة إلا بالله.** وقد قال الله عز وجل: ﴿إذاً لذهب كل إله بما خلق﴾ [المؤمنون، ٩١/٢٣]، وإذاً جُعلتْ لكل من[٩] المعنى الذي به وصف الله تعالى بالخلق، ويذهب كل بالذي منه، فكان في ذلك تثبيت آلهة، ذهب كل بما خلق. **ولا قوة إلا بالله.**

مع ما ليس من الله في الخلق سوى الوجود[١٠]، وذلك بعينه قد يوجد، فأي معنى بقى مما به تمام التشابه؟ **ولا قوة إلا بالله.**

ثم من قول المسلمين[١١] نفي تشبيه الخلق عن الله، لأنه من الوجه الذي يقع فيه

---

١ يقول الله تعالى: ﴿أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار﴾ [الرعد، ١٦/١٣].

٢ أي الخلق.

٣ أي لو كان بالذي يذكره الكعبي كقوله السابق القائل فيه: وليس من حيث الحدث والحدث والخروج من العدم تشابه لاختلاف الجهة.

٤ أي لأن المعتزلة لو أثبتوا للعبد فعلاً ليلزمهم أن يقولوا: ليس فعل العبد كفعل الله.

٥ م: بفلاح.

٦ أي إن نوع الفعل الإلهي منزه عن مميزات مادية وبذل جَهد.

٧ ك م: اتباع. وأتبع: أي الله تعالى.

٨ ك م: لم يقدروا.

٩ ك م: عند.

١٠ أي إن أهم الأفعال والآثار الآتية من الله إلى العبد عبارة عن الوجود الذي هو أثر الإيجاد منه.

١١ م + في.

تشابهٌ يوجب حدثَه[1] بحدث الشيء[2]. فلو لم يقع من حيث الحدث تشابه لم يكن يُنفى من [١٣١و] حيث / لزوم الحدث. مع ما كانت الحوادث[3] في الأجسام هي أدلةَ حدثها، وحدث الأجسام هو دلالة المحدث الصانع، وذلك كله آية[4] التشابه. فقوله[5]: لا يقع بذا[6] تشابه، لا معنى له. وقوله: ذا[7] ذا[8]، فإنّ خلق الشيء عندهم هو الخلق. ولا شك [أنه] في الخلق[9] ذلة وخضوع وحاجة وعيوب وشيطان وشر وفتنة وبلاء وفساد ونتن وخبث وقذر، كل هذه[10] أوصاف فعل الله تعالى عند المعتزلة بقوله[11]: خلْق الشيء هو ذلك الشيء، فكيف أنكر هذه الأحوال عن خلقه؟ وقوله: هو[12] تطوّل وتفضّل؛ فإذًا إبليس هو خلْقه عندهم، وفعله في الحقيقة تطوّل وتفضّل، وهو[13] خير وحسن، وهو حكمة وصواب. وهذا كله قول وحِشٌ، لم يجز إطلاق ذلك إلا بصلات[14] توضح[15] المراد، فمثله الذي ذكر، وليس من هذا الوجه دفع التشابه. **ولا قوة إلا بالله.**

ثم العجب ممن يعجب منه[16]، وفي ذلك[17] أنه واحد، والتشابه والاختلاف أبدًا يقع[18] في الأغيار[19]. وجملة ذلك أنا نجد فعل العبد من الوجه الذي عليه أمر العالم لله[20]، فثبت أن

---

١ أي حدث الله تعالى.

٢ م: الآخر. والكلمة في نسخة «ك» مطموسة.

٣ كالأعراض مثلاً.

٤ ك هـ: (أثر) خ.

٥ أي الكعبي.

٦ أي بإحداث العبد.

٧ م - وقوله ذا.

٨ م: إذا؛ م هـ: في الأصل وقوله ذا ذا. أي وقول الكعبي «ذا»، هو نفس التشابه.

٩ أي في المخلوق.

١٠ ك م: هذا.

١١ م: بقولهم؛ م هـ: في الأصل بقوله. وبقوله: أي بقول الكعبي.

١٢ أي فعل الله.

١٣ أي إبليس.

١٤ أي بقيود.

١٥ غير منقوطة في نسخة «ك».

١٦ لقد سبق فيما قبل أن الكعبي قد تعجّب فيما كان يذهب أهل السنة إلى أن الاعتماد على مفهوم الإحداث يوجب التشبيه؛ فكذلك ذهب الكعبي إلى أن أهل السنة أيضًا قد نسب الفعل للعبد، وهذا بالطبع يوجب التشبيه. فهنا يرد الماتريدي على اعتراض الكعبي هذا.

١٧ أي في نسبة أهل السنة بعض الأفعال إلى العبد.

١٨ م: تقع.

١٩ ك + الاعيار. ويعني ذلك أنها تقع في الأغيار التي تعتبر متساوية في مَوْاقعها.

٢٠ أي إننا نؤمن بأن الفعل المنسوب إلى العبد الذي عليه أمر العالَم ونظامه، فهو في الواقع منسوب إلى الله.

خالق العالم كلّه واحد، وإنما يجعل للعبد لا من ذلك الوجه. والله الموفق.

ثم عارض قول خصمه أن من عاين أعلى[1] القصبتين تتحركان لا يفصل بين التي يحركها الله والتي يحركها آخر، ثبت أنهما تشابها، فزعم أنه يجب الفصل بينهما بالبحث عن السبب.

{قال الشيخ رحمه الله:} يقال له: لعل ملكًا يحرك[2] أو شيطانًا أو دابة تحت الأرض، فأي سبب له [فإنه] يصل به إلى ما لله حقيقةً دون ما لأحد من الخلق لا يعلمه. ليُعلمْ أن الله عندهم لا يقدر أن يذهب بما خلق[3]. وليعلم أنه لشدة التشابه[4] انقطع سبيل / العلم به من حيث [١٣١ظ] نفسه، على أن السبب ليس يَفصل عنده فيما كان من الله، إذ ليس غير الذي يعاينه، فأنّى يعرف ذلك؟ **ولا قوة إلا بالله.**

قال: وهذا كمستدل بالشاهد، ربما يعجز عن الفصل بين القديم والحديث بما لم ينظر من وجهه، فمثله الأول.

{قال الفقيه رحمه الله:} وذلك عليه لوجهين. **أحدهما** أن لا سبيل في الأول إلى السبب والعلمِ به في الحقيقة، مع ما ليس من الله غير الذي نراه ليُعلَم به، فلا معنى لهذا إذًا[5]. **الثاني**[6] أن الذي عارض به لا يجوز أن يكون [على] جهة واحدة تدل[7] على أن [عدم معرفة] الحدث والقدم إنما هو في أنه لم ينظر إليه وأغفل عنه[8] حيث لم ير موضع الدلالة. وما نحن فيه ليس ثمةَ ما يفصل، إن كان فهو في غيره[9]. ثبت أنهما بحيث[10] أنفسهما شبيهان[11]. **ولا قوة إلا بالله.**

ثم عارض: هل يُعرف به[12] المكتسَب من غيره؟

{قال الشيخ رحمه الله:} وهي المعارضة إن اشتبه المكتسَب لغيره حتى لا يُعرَف حقيقة واحد منهما، [ولكان قد] ثبت أنهما مخلوقان معًا لذلك. وبعد، فإنه[13] ليس على معرفة

---

١ ك: اعلا.

٢ م: تحرك.

٣ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذًا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون﴾ [المؤمنون، ٩١/٢٣].

٤ أي بين فعل الله وبين فعل العبد.

٥ ك: إذ؛ م - إذًا.

٦ م هـ: في الأصل: إذ الثاني.

٧ م: يدل.

٨ ك: منه.

٩ أي إن أمكن وجود شيء يفصل بين القديم والحديث أو بين فعل الله وفعل العبد فهو في غير هذا المثال.

١٠ م: بحث.

١١ م: شبيهات.

١٢ أي بالنظر والاستدلال.

١٣ أي الحجاج هنا.

المكتسب وإنما [هو] على معرفة ما لله، لا عرّفه في خلقه. لا أنفِي[1] عنه ما هو له، ولا أُثبِت له ما ليس له فأكون كاذبًا عليه، وذلك كفر. وعلى قول المعتزلة لا وجه لمعرفته، فيحصل[2] أبدًا على الشك، ولا يصل إليه؛ وذلك هو المعنى الذي نفي الله أن يكون معه إله، حقّقه أهل الاعتزال سفهًا بغير علم، وذلك في قوله[3]: ﴿إذًا لذهب كل إله بما خلق﴾ [المؤمنون، ٩١/٢٣]. والله الموفق.

فبلغ قوله: إنه لا يُعلم بنفس الحركة أنها مخلوقة؛ فيجب هذا في كل عرض نحو الجمع والتفريق، فيبطل أن يكون في شيء من ذلك دلالة خلقه. ثم لا سبيل إلى معرفة حقيقة الأعيان بدونها. فكأن الله لم يُقِم دلالة[4] على خلقه بكون تلك بالله دون خلقه / أبدًا. وذلك قول [١٣٢و] لم يتوهمه الشيطان، لعله[5] أن[6] أحدًا من أوليائه[7] يبلغ بطاعته إياه هذا المبلغ. نسأل الله العصمة عن ذلك. وعلى قوله إن الشيء لا يدل على الله، إنما يدل ـ إذا عُلم سببه ـ إسقاطه الدلالةَ عن الأجسام مِن أن يُعرف بها الله سبحانه. قال: ومن عظيم ما أجمعوا [عليه*] أن دليل خلق الجسم حدثه، فكذلك كل محدَث يَدفَع [إلى] هذا[8]. وسأل الدليل، وأيد ذلك[9] بما يجوز أن يعرفه محدَثًا من لا يعرف خلقًا.

{قال الفقيه رحمه الله:} نقول، وبالله التوفيق: أهل التوحيد إنما تكلموا في حدث العالم وثبات محدثه، ولا أحدَ تكلف القول بخلق العالم وثبات خالقه. فلولا أنهم رأوا[10] بالأول كفاية عن الثاني، وجعلوا ثبات الحدث دليلاً مقنعًا في الخلق، لصنعوا مثله[11]؛ لأن لكل إليه[12] حاجة، وذلك ممتنع[13]. وقد احتج بخلق القرآن بالتبعض والتجزئة، فمثله في كل الأعراض قائم، فيلزم القول به. ولا قوة إلا بالله.

---

١ م: لا نفى؛ م هـ: في الأصل: أنعى.
٢ م: فتحيل.
٣ م + [تعالى].
٤ م: دليلاً.
٥ م: لعل.
٦ م ـ أن؛ م هـ: في الأصل لعله أن.
٧ فالضمير راجع إلى الشيطان. ويبدو أن أبا منصور الماتريدي قد يقصد به الكعبي.
٨ أي كل محدث يدل على أنه مخلوق في رأي أهل السنة.
٩ يعني إنكاره لهذا الرأي.
١٠ أي فلو كانت المعتزلة رأوا...
١١ أي مثل صنع أهل التوحيد.
١٢ أي إلى خلق الله أو إلى الخالق.
١٣ أي يمتنع تحقيق احتياجات جميع الموجودات في العالَم سوى الله.

ثم احتج عليهم[1] بخلق الشرور والأسقام[2]، وأن كانت ضارة، [وقال:] «لِم لا قلت [هذا] في الكفر؟».

{قال الفقيه:} وهذا سؤال لا يسأله أحد على الابتداء إلا على المعارضة، إذ لم يُسمَّ خالق هذه الأشياء بها[3] وجب أن يسمى بخلقه أفعالَ الخلق بأسمائها[4]، وهذا[5] نوعُ ما ليس لغيره [فيه] فعل الحقيقة، وفي أفعال الشرور ذلك. فأجاب بأن هذه الأشياء ليست بشرور في الحكمة، بل هي رحمة بذكر التوبة وبزجر عن المعصية، والكفر ليس بحكمة بوجه؛ ألا ترى أنه لا يجوز خلقه لا عن أحد، ويجوز في الأول.

{قال أبو منصور رحمه الله:} فالأول[6]، يقال له[7] في خلق فعل الكفر قبيحًا، وهو يذكّر من عاينه عظيمَ فعله، فيفزع إلى الله بالعصمة عنه[8] ثم[9] يذكّره/ حدث الذي منه[10] فيدعوه [١٣٢ظ] إلى التوحيد، ثم يُعرّف به سفه مَن مِنه ذلك وفِسقَه، وبه يعرف اسمه[11] وعواقبه، ثم يُعرّفه أنه لا يضرّ الصانع. ولا قوة إلا بالله.

وقوله: «لا يخلقه لا عن أحد»، كلام من لا يعقل ما يقول، وإلا فهو اسم لفعل العبد، فكيف يكون ولا عبد؟ وهذا كمن[12] يقول: التحرك هو زوال الجسم، وهو لا يخلقه دونه، فيجب خلقه منه حكمة؛ وعلى ذلك جميع الأعراض وإبانة[13] الخلق. ولا قوة إلا بالله.

---

١ ك م: لهم. وهذا يعني أن الكعبي هنا، في سبيل مناقشة فكرية بحتة، قد أبدى باعتراض ضد المعتزلة، ثم تلى العبارة التي فيها جواب لهذا الاعتراض.

٢ أي بخلق الله إياها.

٣ بأن يقال: خالق القتل والسرقة، مثلاً.

٤ بالقاتل والسارق، مثلاً؛ حاش لله.

٥ أي الكفر.

٦ يعني به الجواب الأول، أو المقصود به «وقبل كل شيء».

٧ أي يضاف إلى الله تعالى خلق فعل الكفر قبيحًا.

٨ ويعني ذلك أن الحكمة من إضافة خلق فعل الكفر القبيح إلى الله هو التلقّى من قِبل العبد الذي له علم بذلك بأنه عمل فيه خطر بالغ، فعليه اللجوء إلى الله حتى يحافظ على نفسه.

٩ م: بم.

١٠ أي ما صدر من العبد من الكفر والشرك.

١١ يعني أمؤمن هو أو غيره.

١٢ ك م: لمن.

١٣ غير منقوطة في نسخة «ك»؛ م: وإماتة؛ م هـ: غير منقوطة في الأصل.

ثم الأسقام لا يجوز أن يخلقها لا في أحد ولا لأحد[1]، ثم لم يَمنع تحققَ الحكمة لها، فمثله الذي ذكر. والله الموفق.

ثم عارض نفسه بأنه إذا قدرتم على إخراج الأعراض من العدم إلى الوجود لِمَ لا جاز أن تقدروا[2] على ذلك في الجسم؟

{قال أبو منصور رحمه الله:} وليس هذا تقدير السؤال، ولكن بما ليس معنى خلق الجسم إلا خروجه من العدم ووجوده بعد أن لم يكن، وبه وصفتم أنفسكم في فعل الأعراض، كيف لا جاز الوصف بخلق الجسم وليس ثمة غير؟[3] ولا قوة إلا بالله.

فأجاب بالفعل[4]. وذلك فاسد، لأنّا لم نحقق لنا في فعلنا الوجه الذي هو وجه وجود الجسم وكونُه، ليلزمنا ذلك، وهم قد حققوا فيلزمهم. ولا قوة إلا بالله. ثم قال: إذ ليس فعل زيد سوى فعل بقدرة، وانتم تفعلون بها، كيف [ما] فعلتم فعل زيد؟[5] قيل: لأن زيداً لا يُقدرنا على فعله، فلم نفعل[6]، والله قد أقدركم على المعنى الذي به كان الجسم[7]، فلزمكم ما قابلناكم به[8]. ولا قوة إلا بالله.

قال: واحتج[9] بالكاتب [و*] المصورِّ، إنه لو أراد أن يَخرج الثاني[10] على ما عليه الأول لم يمكنه، دلّ أن الأول لم يَخرج على ذلك به. فزعم أولاً أنه يجوز أن يكون كذلك بما[11] ألقاه الله فيه تلك القدرة. فإن قيل: / لم لا يأتي بمثله؟ فأجاب بأنّا، وإن كنا نفعل بتلك القدرة[12] [١٣٣و] نفعله بأسباب لا تجتمع[13] بكليتها حتى لا يخرجَ منها شيء من نحو الذهن والحفظ وأنواع الأشغال. قال: ولو وجب بهذا محدِث آخر ليجب به مصورِّ آخر. وعارض بالفعل[14]؛ إنه

---

١ م: ولا أحد.
٢ ك م: أن يقدروا.
٣ أي وليس يعايَن أيّ موجود غير الإنسان ليخلق الجسم.
٤ أي يقول الكعبي: أنتم تقولون أيضاً إن فعل العبد هو كسبه، فيترتب عليكم السؤال نفسه.
٥ أي لم لا تقدرون أن تفعلوا فعل زيد الذي خصّ به.
٦ م: فلم يفعل.
٧ أي على رأيكم.
٨ أي عارضناكم به من خلق الجسم.
٩ أي قال الكعبي: احتج المعارض.
١٠ أي الكتاب أو التصوير الثاني.
١١ ك م: ما.
١٢ أي بنفس القدرة.
١٣ ك: لا يجتمع.
١٤ لعله يقصد الآتي: لما ذا لا نحقق فعلاً أثناء عمل فعل آخر؟

لم يدل العجزُ على أنا لم نفعل[1]. ولو كان العجز يدل على ما ذكروا [لـ]كان الثاني إذا كان أحسن، فدل أن الأول له. ثم عارض أنه ما يمنعه؟ فقال: لأنا نفعل بآلة وقدرة وعلاج وفكر، ولا تستوى[2] هذه، ولو استوت أمكنّنا ذلك. فيقال له: الوجوه التي تمنعك [هل] هي فعلك أو لا؟ فإن قال: لا، أعظم القول[3] أن علاجه وفكره ونحو ذلك [كان من] الله، وهو الذي [به] أنكر خلق ذلك، فقد أقرّ به. وإن قال: بلى، قيل: السؤال عن ذلك كله [هو] أن القدرية زعمت أن الله لو أبقاها، وقد أبقاها[4] للفعل، وكل ذلك أفعال لها القدرة[5]، فما بالها لم تستو، وقد قصدتَ أن تستوى، وكانت لك القدرة؟ فهذا يبيّن أنه على غير تقديرك يخرج[6]. وما ذَكر من المعنى هو الدليل الواضح ـ [بـ]أن قد يخرج[7] أحسن من الأول وأسوى على قصد الاستواء ـ [على] أن ذلك كان كذلك لا به[8]. مع ما لا يبلغ علم أحد إلى تقدير حركته من الهواء والمكان ومن ارتفاع اليد وانخفاضها لو اجتهد كل الجهد، والفعل لا يخلو عنه، ثبت أنه لغيره من هذا الوجه. **ولا قوة إلا بالله**. وعلى ذلك لا أحد يقصد قصد تقبيح[9] الفعل، وقد يكون كذلك، ثبت أنه من ذلك الوجه ليس له. ولو جاز وقوع فعل من وجه لا يعلمه ولا يريده ـ ولو اجتهد كل جهده لِيعرف حده ومبلغه ويكون له على ما هو عليه ذلك الفعل ـ لجاز مثله في جميع العالم وآيات الرسل وغيرها. والقول في المصور هو القول في الفاعل[10]، وفي الصورة هو القول في الفعل، لا فرق بينهما.

ثم قوله: «لو أبقى الله القوة»، / ومِن مذهبه أن القوة لا تبقى وقتين، لا معنى له. ثم ما عارض من «الفعل فهو يختاره ويعلم ما يفعله ويقصده فهو من ذلك الوجه له»، وقد بيّنا في ذلك ما ليس هو بعالم بذلك الوجه. **ولا قوة إلا بالله**. [١٣٢ظ]

---

١ يعني ذلك أن عدم تحقيق فعل آخر عند عمل فعل أول لا يدل على أن الفعل الأول ليس بفعلنا.

٢ ك: ولا يستوى؛ م: ولا مستوى.

٣ أي أقره بالتعظيم والتبجيل.

٤ أي القوة أو القدرة، كما سيأتي ذكرها.

٥ م + [عليها].

٦ م: تخرج.

٧ أي الفعل الثاني.

٨ ك م: لأنه.

٩ م: بقبح.

١٠ ك ـ (في المصوّر هو القول في الفاعل) صح هـ.

[الدليل السمعي على خلق الأفعال]

ثم الدليل عندنا من طريق القرآن على لزوم القول بخلق الأفعال قوله: ﴿وأسروا قولكم أو اجهروا به إنه عليم بذات الصدور ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير﴾ [الملك، ٦٧/١٣-١٤]، فلو لم يكن جل ثناؤه خالقًا لِما يُجهَر ويُخفى لم يكن ليحتج به على علمه. ومعلوم جواز الجهل[1] من غير الذي يفعله، [فإذًا] لم يكن للاحتجاج[2] بفعلِ سواه معنى. وأيضًا إن الله تعالى قال: ﴿هو الذي يسيّركم في البرّ والبحر﴾ [يونس، ١٠/٢٢]، الآية[3]، وقال في موضع آخر: ﴿وقدّرنا فيها السير سيروا فيها ليالي﴾[4]، الآية[5]، أخبر أن تقدير السير والتسيير فعله، وبه كان السير ومن كان[6] [يسير]. وقال: ﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجًا﴾[7]، الآية[8]، فيها خبر أنْ جَعل المودة والرحمة من آياته، وأن منامكم من آياته وابتغاءكم[9] من فضله من[10] آياته[11]. ومن البعيد إنشاء غيره له من الآيات؛ إذ ذلك الفاعل أحق أن تكون الآية له، وهن كلهن أفعال الخلق. وقال: ﴿وجعلنا في قلوب الذين اتّبعوه رأفة ورحمة﴾ [الحديد، ٥٧/٢٧]، الآية[12]، وقال: ﴿أولئك كتب في قلوبهم الإيمان﴾ [المجادلة، ٥٨/٢٢]، وقال: ﴿وجعل لكم من جلود الأنعام بيوتًا﴾ [النحل، ١٦/٨٠]، الآية[13]، وقال: ﴿وجعلنا قلوبهم قاسية﴾ [المائدة، ٥/١٣]. وفي الجملة قال الله: ﴿فعّال لِما يريد﴾[14]، وفي أفعال العباد ما يريد، وقد وعد أن يفعل ما يريد. وقد ذم الله من أحب أن يُحمَد على ما لم

---

١ أي جواز جهل أيّ إنسان.

٢ ك م + به.

٣ م - الآية.

٤ يقول الله تعالى: ﴿وجعلنا بينهم وبين القرى التي باركنا فيها قرىً ظاهرة وقدّرنا فيها السير سيروا فيها ليالي وأيامًا آمنين﴾ [سبأ، ٣٤/١٨].

٥ م - الآية.

٦ م - ومن كان.

٧ يقول الله تعالى: ﴿ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجًا لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودة ورحمة إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون﴾ [الروم، ٣٠/٢١].

٨ م - الآية.

٩ ك م: وابتغاوكم.

١٠ م: [و] من.

١١ لعل المؤلف يريد به قوله تعالى: ﴿ومن آياته منامكم بالليل والنهار وابتغاؤكم من فضله إن في ذلك لآيات لقوم يسمعون﴾ [الروم، ٣٠/٢٣].

١٢ م - الآية.

١٣ م - الآية.

١٤ انظر: سورة هود، ١١/١٠٧؛ وسورة البروج، ٨٥/١٦.

يفعل[1]، وقد ألزم المؤمنين أن يحمدوه على الإيمان[2]، ثبت أن كان [ذلك*] بفعله. **ولا قوة إلا بالله.**

والأصل فيه أن دلالة خلق فعل كل أحد عنده أعظم من دلالة خلق السموات والأرض فيما أريد تعرّف / حقيقة ذلك بالعقل؛ إنه لا أحد امتحن قوى جواهر العالم حتى يعلم خروج [١٣٤و] كل شيء عن ذلك[3] [و*] احتمالَ خلق مثله، بل إنما يعرف ذلك بخروجه عن إمكان مثله. ومعلوم وجود أمور في غيره من الجواهر مما[4] امتنع جوهره عن احتمال ذلك، نحو الطيران وإخراق الأشياء والسباحة بالجوهر[5] وغير ذلك بقوى فيها. ويعلم كل أن ليس لأحد من الخلق تدبير في فعله؛ فيعلم بالضرورة بما خرج عن مقصوده وقَصُر عن الحد الذي يَحُدّه، وكان مقدرًا بما لا يحتمل وسعه التقديرَ به، فيعلم به ضرورةً أن الذي به قام هو[6] الذي قدّره وأخرجه على ما أراد. **ولا قوة إلا بالله.**

مع ما لم يكن عند المعتزلة من الله إلى خلقه جملةً سوى أنه أوجد[ه*] بعد أن لم يكن[7]، وأن الله لم يزل موجودًا؛ وذلك المعنى في فعل كل أحد موجود[8]. على أنه لولا الأمر والنهي[9] لم يكن العقل يحتمل إخراج شيء عن قدرة الله وصرفَ شيء إلى فعلِ غيره. والأمر والنهي [في] محل حق بالمعنى[10] الذي يلزم القول به، لولاهما لم يلزم[11] ذلك[12]؛ فيكون المعروف بالعقل وما يوجبه ضرورةُ ذلك مدفوعًا بالجهل بالحكمة والحادث[13]. ولو جاز ذلك[14] لجاز إنكار الأمر

---

١ انظر: سورة آل عمران، ١٨٨/٣.

٢ انظر الآيات المتعلقة بهذا الموضوع في: سورة الحجر، ٩٨/١٥؛ وسورة الفرقان، ٥٨/٢٥؛ وسورة المؤمن، ٦٥/٤٠.

٣ أي عن القوى.

٤ ك: ما.

٥ أي السباحة بالفطرة كالسمك مثلاً.

٦ أي الله تعالى.

٧ لعل المؤلف يشير هنا إلى نظرية المعدوم عند المعتزلة. وما دام المعدوم شيئًا ـ بناء على تلك النظرية ـ فالله عند خلق شيء لا يكون مُحدِثًا له، بل يكون موجِدًا.

٨ أي كون فعل كل أحد شيئًا حال عدمه عند المعتزلة.

٩ أي مسؤولية العبد النابعة عن الأمر والنهي.

١٠ ك م: مع المعنى.

١١ ك م: لم يزل.

١٢ أي لم يلزم إخراج فعل عن قدرة الله وصرفه إلى العبد.

١٣ ك م: بالحادث. أي بسبب جهلنا حكمته وما سيحدث.

١٤ أي ولو جاز معرفة الحق بالعقل من غير احتياج إلى السمع.

والنهي بما كان في العقل من إثبات قدرة الله على كل شيء[1]؛ بل قدرته على أشياء لا من شيء أو إحداثِ أعيان لا عن مثالٍ أعجب من خلق فعل لآخر؛ إذ لولا ما للآخر من القدرة على ذلك لكان[2] لا يضطرب عاقل في تحقيق ذلك لله؛ وقدرته[3] لا يجوز أن تنفي عن الله قدرة ذلك بعينه، فيكون كالقادر على الشيء بغيره لا بنفسه، جل الله / عن ذلك وتعالى. [١٣٤ظ]

[قدرة الفعل أو استطاعته][4]

{قال الشيخ رحمه الله:} الأصل عندنا في المسمّى باسم القدرة أنها على قسمين. أحدهما سلامة الأسباب وصحة الآلات، وهي تتقدم[5] الأفعال. وحقيقتها ليست بمجعولة للأفعال، وإن كانت الأفعال لا تقوم إلا بها، لكنها نِعَم من الله أكرم بها من شاء. ثم يستأديهم شكرها[6] عند احتمالهم دَرك النّعم وبلوغِ عقولهم الوقوفَ عليها، إذ ذلك حق القول[7] في العقول؛ وهو القيام بشكر المنعِم ومعرفة حقيقة النعم؛ والنهيُ[8] عن كفران المنعِم والجهلِ بحقيقة النعم. ولولا ذلك لم يحتمل أحدُ الأمرَ والنهي ابتداء، بلا سبقِ ما في العقل لزوم شكره واتقاء كفرانه. **ولا قوة إلا بالله**. والثاني معنى لا يُقدَر على تبيين[9] حده بشيء يُصار إليه، سوى أنه ليس إلا للفعل، لا يجوز وجوده بحال إلا ويقع به الفعل ـ عندما يقع ـ معه، وعند قوم قبله؛ أعني فعل الاختيار الذي بمثله يكون الثواب والعقاب، وبه يسهل الفعل ويخِفّ. **ولا قوة إلا بالله**.

ثم الدلالة على قسمة الاستطاعتين قول الله تعالى: ﴿فمن لم يستطع فإطعام ستين مسكينًا﴾[10]

---

١ أي لو لم يكن هناك أمر ونهي إلهي عن طريق النقل لما كانت المسؤولية للعبد ولا فعله؛ إذ العقل يحكم بسهولة تامة أن الله قادر على كل شيء وبخاصة على فعل العبد.

٢ ك ـ (لكان) صح هـ.

٣ أي قدرة العبد على فعله.

٤ م: [قدرة العبد أو استطاعته].

٥ ك: تقدم.

٦ أي شكر القدرة التي هي بمعنى سلامة الأسباب وصحة الآلات.

٧ ك: العقول.

٨ أي نهي النفس، وهو الانتهاء والاتقاء.

٩ م: تبيّن.

١٠ فهذه الآية موضوعها هو الظهار، وهو نوع من أنواع الطلاق في الفقه الإسلامي. والآية التي قبلها تتعرض لموضوع هؤلاء الذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون فعليهم تحرير رقبة من قبل أن يتماسا. وبداية الآية التي معنا تتعلق لمن لم يجد تحرير رقبة فعليه صيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا. والجزء الذي في النص يتعرض بمن لم يستطع ذلك فعليه إطعام ستين مسكينًا. فبناء على كل ما تقدّم نستطيع القول بأن ما يبحث عنه في آية الظهار ليس بالاستطاعة بالمعنى الثاني وهي التي لا يجوز وجودها إلا ويقع بها الفعل، بل بمعنى الأسباب والإمكانيات التي تسبق الاستطاعة.

[المجادلة، ٥٨/٤]، وما عيّر مَن قال[1]: ﴿لو استطعنا لخرجنا معكم﴾[2]، الآية[3].

أ ـ ثم الدلالة على أن الاستطاعة استطاعة الأسباب والأحوال لا استطاعة الفعل وجوه. أحدها أن قوله: ﴿فمن لم يستطع﴾ إنما[4] هو صوم شهرين. ولا أحدَ يعلم أن قدرة الفعل لا تَرِده تلك المدةَ، ثبت أن المراد من ذلك استطاعة الوجود[5]. ومثله أهل النفاق، لم يكونوا يعلمون الاستطاعة التي لديها الأفعال، وإنما أرادوا بذلك المرض أو فَقْد المال على ما بيّنَنا[6] الله تعالى بقوله: ﴿ليس على الضعفاء﴾ إلى قوله: ﴿إنما السبيل على الذين يستأذنونك وهم أغنياء﴾[7]، الآية[8].

ودليل / آخر القول المعروف أن الاستطاعة الموجودَ منها [الفعل] لا تبقى[9] إلى مدة [١٣٥ر] شهرين، ولا استطاعة فعل الجهاد تبقى من وقت كونهم بالمدينة إلى أن يلقوا عدو الله[10]، بل هي تتجدد وتحدث. وقد لزمهم الخروج[11] قبل العلم بأنها تحدث أولاً، وكَذَبوا بقولهم: ﴿لو استطعنا لخرجنا معكم﴾، وحققوا في الأول نفي الاستطاعة. فثبت أن المراد من ذلك استطاعة الأحوال والأسباب لا الأفعال. ولا قوة إلا بالله.

وأيضًا إنه لا يجوز أن يكون الله تعالى يعيّر قومًا بالعناد فيما يعلم أنهم لا يعلمون، وأن دليل العلم به لم يظهر لهم. وقدرة الأفعال[12] التي يُتكلم فيها بـ «مع» و«قبل» و«تبقى» و«لا تبقى» ليس لأحد من العوام تصور[ها] في الأوهام ولا ترجع إليها عقولهم. ثبت أن الرخصة

---

١ ك: وما غير من قال؛ م: وما قال؛ م هـ: في الأصل وما غير من قال.

٢ يقول الله تعالى: ﴿لو كان عرضًا قريبًا وسفرًا قاصدًا لاتّبعوك ولكن بعدت عليهم الشقة وسيحلفون بالله لو استطعنا لخرجنا معكم يهلكون أنفسهم والله يعلم إنهم لكاذبون﴾ [التوبة، ٩/٤٢].

٣ م ـ الآية.

٤ ك م: وإنما.

٥ أي وجود الأسباب والأحوال.

٦ م: بيّن؛ م هـ: في الأصل بينا.

٧ يقول الله تعالى: ﴿ليس على الضعفاء ولا على المرضى ولا على الذين لا يجدون ما ينفقون حرج إذا نصحوا لله ورسوله ما على المحسنين من سبيل والله غفور رحيم. ولا على الذين إذا ما أتوك لتحملهم قلت لا أجد ما أحملكم عليه تولّوا وأعينهم تفيض من الدمع حزنًا ألاّ يجدوا ما ينفقون. إنما السبيل على الذين يستأذنونك وهم أغنياء رضوا بأن يكونوا مع الخوالف وطبع الله على قلوبهم فهم لا يعلمون﴾ [التوبة، ٩/٩١-٩٣].

٨ م ـ الآية.

٩ م: لا يبقى.

١٠ ك: عدوا الله؛ م ـ الله.

١١ أي وقد لزم أهلَ النفاق خروجهم إلى السفر مع رسول الله.

١٢ م: الاحتمال.

والمعاتبة[1] في أهل النفاق فيما يدركون ويعرفون. وأيّد ذلك قوله: ﴿ومن لم يستطع منكم طَولاً﴾[2]، وقوله: ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً﴾ [آل عمران، ٩٧/٣]. وهذا النوع مما أُجمع على أن الخطاب لا يلزم دونه، وأنه من الاستطاعات التي لا يُعيَّر مَن عُدمها بترك الفعل ولا يخاطب به دون استكمال. وعلى ذلك تأويل قوله: ﴿لا يكلّف الله نفسًا إلا وسعها﴾ [البقرة، ٢٨٦/٢]، و ﴿[لا يكلّف الله نفسًا] إلا ما آتاها﴾[3] [الطلاق، ٧/٦٥]، وقوله: ﴿وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف لا تكلّف نفس إلا وسعها﴾ [البقرة، ٢٣٣/٢]، الآية[4]؛ إنها مذكورة عند ذكر الأسباب والأحوال دون وقوع الأفعال.

وعلى ذلك قول جميع من يحقق للعباد الفعل؛ وهو النظر من وجهين. أحدهما إحالة الأمر باستعمال سبب ليس[موجودًا][5] ـ وهذه أسباب[6] ـ فيقال: «أَبْصِرْ» ولا بصرَ، أو «مُدَّ يدَك» ولا يد. والثاني أن الأمر والنهي إنما هما في استدعاء[7] الشكر وتحذير الكفران، فلا يُحتمل أن يُفعل فيما لم يظهر ثمة نعمة / ولا احتمل معرفتَها الوسعُ. ولا قوة إلا بالله. [١٣٥ظ]

ب ـ والدلالة على الاستطاعة الأخرى قوله تعالى: ﴿ما كانوا يستطيعون السمع﴾[8]، الآية[9]، وقول صاحب موسى: ﴿إنك لن تستطيع معي صبرًا﴾ [الكهف، ٦٧/١٨]، ثم قال: ﴿ألم أقل لك إنك لن تستطيع معي صبرًا﴾ [الكهف، ٧٢/١٨]، ثم قال: ﴿ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبرًا﴾ [الكهف، ٨٢/١٨]، على تحقيق قدرة الأحوال نفاها[10] إذ زالت الأفعال. وكذلك قوله: ﴿فاتقوا الله ما استطعتم﴾ [التغابن، ١٦/٦٤]، وغير ذلك.

ثم الدليل على لزوم الكُلفة دون حقيقة هذا النوع من القدرة[11] السمع والعقلُ. فأما

---

١ م: والمعاينة.

٢ يقول الله تعالى: ﴿ومن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات...﴾ [النساء، ٢٥/٤].

٣ م ـ وإلا ما آتاها؛ م هـ: جاء قبلها: وإلا يا أيتها، وبدون تنقيط. غير أن ما ورد في نسخة «ك» يؤكد أن العبارة فيها صحيحة دون تنقيط فقط، فكان محقق نسخة «م» غير دقيق في تحقيقه.

٤ م ـ الآية.

٥ م: [له].

٦ أي غير أن هناك أكثر من إمكان للفعل.

٧ م: أسداء.

٨ يقول الله تعالى: ﴿أولئك لم يكونوا معجزين في الأرض وما كان لهم من دون الله من أولياء يضاعف لهم العذاب ما كانوا يستطيعون السمع وما كانوا يبصرون﴾ [هود، ٢٠/١١].

٩ م ـ الآية.

١٠ أي نفى قدرة الفعل.

١١ أي قدرة الفعل.

السمع فيما أخبرتُ من الآيات على نفي الاستطاعة، ثم الأمر والنهي والتعيير؛ [و] على ذلك إدراك العقل. ثم الذي يوضح هذا أيضًا قوله تعالى: ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً﴾ [آل عمران، ٩٧/٣]. ومعلوم أنه لا سبيل إلى حقيقة الأفعال حتى[١] يجد الزاد والرّاحلة، ولو كان لا يجب إلا بوجود حقيقة القدرة قدرةِ الفعل لم يكن ليلزم أحدًا ذلك؛ إذ قدرة الأفعال هي التي تحدث على حدوث الأوقات، والحج غير واجب حتى ترد هي، وهي لا ترد إلا بقطع الأسفار، فيكون له التخلف إذ هو غير واجب. وكذلك أمر الجهاد؛ إذ لو علم أن الذي معه من قوة الأسباب لا يبلغه لم يفرض[٢] عليه الخروج. ومعلوم أن قوة الفعل[٣] بعد البلوغ ليست معه للحال[٤]، وقد لزمه فرضه حيث عيَّر مَن قعد. وكذلك نجد القيام والصيام ونحو ذلك يكون له الخروج من ذلك بالبدل[٥]، وإن كان قدرة حقيقة الفعل قد توجد بالجهد؛ ثبت أن فرض الأشياء ليس بها، ولكن بالأحوال. وعلى ذلك جميع العبادات، مَن يعلم أن ليس معه من[٦] السبب ما يتم به الصلاة أو الصيام أو الحجُ لم يُكلَّف ابتداءً ذلك.

ثم / كانت قوة الأفعال لا تبقى، وما بها يختم[٧] غير موجودة، والتكليف[٨] لازم. وكذلك [١٣٦و] الزكوات تجب بالأموال والأحوال وإن احتمل أن يتعذر عليه الدفع لأعذار ترد. **ولا قوة إلا بالله**. وعلى ذلك مجيء السمع واتفاق الألسن على سؤال المعونة من الله والتقوية على ما أمر من العبادات، فلو كانت هي[٩] موجودة أو العبادة تسقط لعدمها كان السؤال سؤالَ جور والأمرَ بكفران ما أَنعم عليه من القوة. ثبت بما ذكرنا لزوم التكليف دونه. **ولا قوة إلا بالله**. وعلى ذلك قول شعيب: ﴿إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت﴾ [هود، ٨٨/١١]، أثبت تحقيق الذي قال بوجود الاستطاعة. **ولا قوة إلا بالله**.

ثم في إثبات القدرة تحقيق المعنى الذي له أَبْطَلَ[١٠] القول باثنين، وهو أن يقدر كل واحد منهما على نفي ما يريد الآخر إثباته، أو يُسِرّ أحدهما ما لا يبلغه علم الآخر. فمن أقدر العبد على ما لا يعلم الله أن يكون[١١]، وعلى أن يجعله كاذبًا فيما أخبر به، وعلى أن يُتلف ما أراد الله

---

١ ك: حيث.
٢ ك م: لم يعرض.
٣ ك م: العقل.
٤ أي القدرة التي حصل بها الفعل لا توجد ولا تدوم بعد تحقق الفعل.
٥ أي القيام الذي هو أحد أركان الصلاة قد يكون بدله القعود كما يكون بدل الصيام الفدية.
٦ م – من.
٧ أي الفعل.
٨ م: والتكلف.
٩ أي قدرة الفعل.
١٠ أي المعتزلي.
١١ ك م: أن لا يكون.

إبقاءه[1] قَدَر على تسفيه الله وتجهيله وخلفه في الوعد، ومَن ذلك وصفه ليس بإله؛ وبمثله نفوا قول الثنوية. مع ما في هذا أمر عجيب: أن يكون الله يُقَوّى أحدًا على نقض ربوبيته؛ إذ مَلَكَ تصييره كاذبًا وقدر على جعله جاهلاً، وعن وفاء ما وعده عاجزًا. وهذا النوع من الإقدار لا يفعله أسفه السفهاء، فكيف أحكم الحاكمين؟ **ولا قوة إلا بالله.**

وعلى قول هؤلاء يكون للبشر قدرة نقض[2] تدبير العالم، وللرسل قوةُ أن لا يظهروا لله حجة في الأرض، وأن يمتنع كل منهم عن الوجه الذي عليه مضى تدبير العالم؛ وهو مبنى على كون أحواله على أيدى البشر وخلق الأرض والسماء؛ والله تعالى لم يكن له قدرة على خلق تلك [١٣٦ظ] الأفعال / والأحوال على أيديهم، ولهم قدرة على أن لا يفعلوا شيئًا من ذلك. فإذًا لهم عليه أرفع المنن وأعلى النعم، إذ على القدرة في منع تقديره ونفاذ تدبيره فعلوا الذي به قام تدبيره وتم ملكه وسلطانه على[3] ما دبر وشاء، وذلك أوحش قول. **وبالله التوفيق.**

ثم وجود [هذا] القول ظاهر في الخلق: «لا أقدر لشغلي بكذا»، أو «لا أستطيع بنقل هذا عليّ». ولم يجز أن[4] يكون الله يُنطق ألسن الخلق على غير تمانع منهم بما هو كذب في الحقيقة، وهم يعلمون أن معهم استطاعة الأسباب والأحوال؛ فثبت أن وراء ذلك عندهم قدرة[5] يذكرونها مع الاعتذار في الأفعال[6] لا في الجمل التي تُرجع الأوهامَ إلى الأحوال[7]. **ولا قوة إلا بالله.**

[الاستطاعة قبل الفعل أم معه؟]

والنظر في ذلك أن القوة إذ ليست هي من أجزاء الجسم فهي عرض في الحقيقة. والأعراض لا تبقى، إذ لا يجوز بقاء ما يحتمل الفناء إلا ببقاء هو غيره؛ والعرض لا يقبل الأغيارَ بها لا قيام له بذاته، ومحال بقاء الشيء ببقاء في غيره، فبطل البقاء. ثم فساد حقيقة الأفعال بأسباب متقدمة [يتحقق] إذا لم تكن هي وقتَ الفعل، فمثله قوة الفعل، فيلزم القول بالكون مع الفعل. **ولا قوة إلا بالله.**

---

١ ك: ابقاه.

٢ ك ـ (نقض) صح هـ.

٣ م: وعلى.

٤ ك ـ (ظاهر في الخلق: «لا أقدر لشغلي بكذا، أو لا أستطيع بنقل هذا عليّ» ولم يجز أن) صح هـ.

٥ أي وهي قدرة الفعل.

٦ أي الأفعال المعينة التي تفرض لكل واحد منها قدرة معينة.

٧ أي إلى سلامة الأسباب والأحوال.

وأيضًا إن القوة إذ هي للأفعال، وجائز حدوث العجز بعد الوصف بالقدرة، فلو كانت القدرة[1] للفعل بعده[2] لكانت لما هو عنه عاجز، وذلك متناقض فاسد. **ولا قوة إلا بالله.**

وأيضًا إن القوى لو كانت لأحوال[3] تَرِد[4] لكان بها يستغنى عن الله في جميع الأفعال قبل وجود الأفعال، والله جل ثناؤه صيّر الخلق جميعًا فقراء إليه وهو الغنى الحميد[5]؛ لم يجز أن يقع لهم الغنى عنه بأحق ما لزمت[6] الحاجة. والأصل أنها[7] إذ كانت لا تبقى تزول حاجةُ البقاء، والفعل ليس بموجود، فيصير غنيًا عن الله قبل كونه، وذلك قبيح في السمع. **ولا قوة إلا بالله.**

[١٣٧و] وأيضًا إن القوة ليست تُعلَم لذاتها ولا لها حد / يُعلِم حقيقتها، سوى ما جعلها[8] الله على حقيقة كونها من الفعل[9]، والفعل[10] ليس بموجود قبل كونها[11]، وبها وجوده؛ ثبت أنه شهد لها وقتَ كونه لا قبله. **والله الموفق.**

وأيضًا إنه لا يوجد قادر غير فاعل ألبتة كما لا يوجد عاجز فاعلاً، لم يجز القضاء بالقدرة ونفي الفعل، كما لا يجوز العجز ووجوده؛ إذ هما جميعًا في الخروج[12] عن الموجود واحد؛ مع القول بالبعد عن ذلك من طريق العقل، من حيث تضاد[13] المعنى في الحقيقة[14]. وليس بالموت ونحوه معتبر، لأن الموت عجز في الجملة، وليست الحياة بقدرة في الجملة، ولما يجوز وجود الحياة أوقاتًا لا فعل معها، ولا يجوز وجود قادرٍ وقتين لا فعل له. **ولا قوة إلا بالله.**

---

١ أي فلو بقيت.

٢ ك م: بعدها.

٣ أي لو كانت القوى التي بها يتحقق الفعل في العبد ترد قبل الفعل بلا محدث لها.

٤ ك: يرد.

٥ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغنى الحميد﴾ [فاطر، ١٥/٣٥]؛ انظر كذلك: سورة محمد، ٣٨/٤٧).

٦ م: لزمتنا.

٧ أي القوى.

٨ ك م: جعل.

٩ ك م: العقل. أي إن الله جعل القدرة عاملاً لحصول الفعل. ومن الجدير بالذكر أن الناسخ لا يفرق بين كلمتي «الفعل» و«العقل» أثناء النّسخ.

١٠ ك م: والعقل.

١١ ك م: كونه. «كونها» أي قبل كون القوة.

١٢ أي في الصدور عن المخلوق.

١٣ م: يضاد.

١٤ أي الادّعاء بكون التضاد في ماهية القدرة والفعل يؤدي إلى كونهما مختلفين في الحقيقة احتمال بعيد عن العقل.

وأيضًا إنا نجد الأسباب في الشاهد - إذا[1] كانت بحيث لا توجَد دون ما هي له سبب أوقاتًا - توجب[2] كون الأشياء، مع ما كان ذلك[3] اختيارًا أو اضطرارًا؛ من ذلك نحو الخروج مع الإخراج والزوال مع الإزالة والألم مع الضرب واللذة مع الملذ والتعب والعناء مع الفعل؛ ثم الاختيار من ذلك نحو ولاية الله مع الإيمان وعداوته مع الكفر، وكذلك القبول والرد ونحو ذلك. وعلى ذلك حق التسمية بالأشياء والحكم بها. وإن كان الله تعالى موصوفًا بالفعل في الأزل، فإنه عند اقتران ذكره بغيره يذكر الوقت له مما[4] لذلك الغير، كما يقال: لم يزل عالمًا به كائنًا وقت كونه، وموجودًا وقت وجوده. ولا قوة إلا بالله.

ووجه آخر: مما زعم جماعة المعتزلة أن الممنوع[5] لا بفوت القدرة، [فـ]يقع له[6] الفعل مع الإطلاق. فلما أنكروا ذلك بفوت القدرة والمنع؛ وفوت القدرة و[7] إحالة الفعل معه[8] واحد. مع ما لا يجوز وجود/ الفعل في حال وقوع المنع بحال، ويجوز مع فقد القدرة بما تقدم من القدرة. [١٣٧ظ] ولا قوة إلا باله.

والأصل في ذلك أن القدرة لو لم يكن[9] لها فعل وهي موجودة يكون[10] بها فعل وهي غير موجودة، فتكون سببًا لفعل إذا عُدِم القدرةَ في التحقيق، فيصير القول به قولاً بوجود الفعل[11] بعدم القدرة، فيكون الفعل دليلاً [على] أن ليس الفاعل بقادر؛ وبه استدلوا على أن الله قادر، فبطل موضع الاستدلال بالشاهد؛ إذ الحق فيه أن يعلم أنه كان غير قادر وقت الفعل، فيصير الفعل دليل نفي القدرة، وفي ذلك إبطال التوحيد. ولا قوة ألا بالله.

على أن وجود القدرة - إذ كانت لا تنفع[12] وهي موجودة - فوجودها وقت الوجود[13] وعدمُها سواءٌ، وفي ذلك لزوم القول بالفعل لا بقدرة عليه ألبتة، أو بجعل[14] القدرة معه. ولا قوة إلا بالله.

---

١ م: إذ.
٢ م: يوجب.
٣ أي من نوع الاضطرار.
٤ ك م: ما.
٥ أي الممتنع والمحال.
٦ أي للعبد.
٧ ك م: في.
٨ أي مع فوت القدرة.
٩ م: لم تكن.
١٠ ك م: ويكون.
١١ ك: العقل.
١٢ ك: لا ينفع.
١٣ أي وقت وجود الفعل.
١٤ م: يجعل.

مسألة

[القول في صلاحية القدرة للضدين وتكليف ما لا يطاق*]

{قال الفقيه أبو منصور رحمه الله:} ثم اختلف أهل هذا القول[1] في قوة الطاعة أهي تصلُح[2] للمعصية أم لا؟ قال جماعة: هي تصلح[3] للأمرين جميعًا، وهو قول أبي حنيفة وجماعة[4]. وهذا القول أثبته جميع[5] [أهل*] الاعتزال عند التأمل، ويُحقّق عليهم القولَ بتكليف[6] ما لا يطاق، وذلك سببهم في القول بتقدم القوة. والله الموفق.

وأصل هذا أنه لمّا كان كل[7] سبب من أسباب الفعل[8] تصلح للشيء وضده فكذلك القدرة[9] - مع ما في نفي أن تصلح[10] للأمرين فوتَ القدرة على فعل ضد الذي جاء به، وقد يؤمر به وينهى عنه في وقته - فيلزم القول بالقدرة على الشيء وضده، ليكون الأمر والنهي على الوسع والقوة. ولا قوة إلا بالله.

ثم الأصل أن كل شيء يصلح لشيء [و]لا يصلح لضده يكون[11] الذي به بالطبع لا بالاختيار، ولو كانت القوة لا تصلح[12] لهما لكان ما كان يقع بالطبع / لا بالاختيار. [١٣٨و] ولا قوة إلا بالله.

وقال جماعة منهم[13]: قوة الطاعة هي غير قوة المعصية، منهم الحسين وغيره. وهم يذهبون إلى أن قوة الطاعة التوفيق والعصمة، وقوةَ المعصية الخذلان والترك على ما يُختار. ودليل ذلك وجود سؤال المعونة والعصمة على الإحاطة أن ليس معهما زيغ، والتوفيقِ على الإحاطة أن معه الإصابةَ. وكذلك القول الظاهر بـ«اللهم قوّني على طاعتك وأعِنّي عليها»، وبالتعوذ[14] من الخذلان والإزاغة. ثبت [أن] لو كان يكون بكل واحد منهما ما يكون بالآخر لم يكن الذي يُسأل بالسؤال أحقَّ من الذي يتعوذ منه. ولو كان يكون بالعصمة زيغ لم يكن

---

١ أي من قال بقدرة العبد في أفعاله.

٢ ك: يصلح.

٣ ك: يصلح.

٤ م: وجماعته؛ م هـ: في الأصل وجماعة.

٥ ك: وهذا القول جميع أثبته.

٦ م: بتحقيق.

٧ م - كل.

٨ ك م: القول.

٩ لعلنا يجب أن نتذكر هنا أن الماتريدي يقسّم الاستطاعة إلى قسمين، وهما قدرة الأسباب وقدرة الفعل.

١٠ ك م: يصلح. أن تصلح، أي أن تصلح القدرة.

١١ ك م: فيكون.

١٢ ك: يصلح.

١٣ أي من العلماء.

١٤ ك م: ويتعوذ.

يطمئن القلب عند الوجود[1]. فثبت أن قوة كل نوع من ذلك غير قوة النوع الآخر، وثبت بما يسأل العصمة والتوفيق كما يسأل المعونة والتقوية أنهما في الحقيقة واحد. وأيضًا إنه لا أحد يطلق القول في الكافر أنه موفق للإيمان معصوم عن الكفر، ولا أحد يمتنع عنه في المؤمن؛ ثبت أن معنى ذلك المعونة على الإيمان، والآخرِ الخذلان. وأيضًا إن القوة إذ هي لا تبقى وقتين لا يصلح[2] بها الفعلان، ولا سبيل إلى جمع الفعلين المتضادين في وقت واحد؛ ثبت أن ذلك قوة لأحدهما لا لهما، وأن الذي يكون لهما يبقى لاحتمالهما[3]. ولا قوة إلا بالله.

وأيضًا إن القوة لا يجوز وجودها إلا وثمة اضطرار[4]، كالنار في التحريق والثلج في التبريد، إنه يقع به[5] الذي له طُبع بالاضطرار؛ وذلك كالولاية مع الإيمان، والعداوة[6] مع الكفران، سببهما مختلف على اختلافهما، فمثله أمر القوة على الأمرين. ولا قوة إلا بالله.

ثم نذكر طَرفًا مما يبين قبح قول المعتزلة عند التحصيل، وإن كان قولهم في الإطلاق قولاً لذيذًا في السمع يشبه أن يكون حقًا. / والله الموفق. [١٣٨ظ]

وهو أن من[7] قولهم: إن القدرة لا تبقى وقتين وإنها ليست وقتَ الفعل. فوقع الفعل في الحقيقة ولا قوة له وقت وجوده، وذلك عَلَم الاضطرار ووقوع الفعل بالطبع. ثم الدلالة أن حق مثله[8] الاضطرار [و] أنّ فقد جميع الأسباب التي بها الفعل لوقته يحيل الفعلَ[9] ويوصِف صاحبه بالاضطرار فوتُ[10] القدرة التي بها[11] الفعل أحق بذلك[12]؛ فصيروه مضطرًا إلى ما يصير به وليًا لله تعالى، وعدوًا له عند الاختيار. ومما يوضح ذلك أيضًا أن من قولهم: إن من أراد التحرك للوقت الثاني منه أنها تقع لا محالة، ولا يَقدر صرفها إلا بمنع من قِبَل غيره. وذلك آية الضرورة. ثم وجبت الولاية والعداوة بمثله، وذلك وحش في العقل.

---

١ أي عند وجود العصمة.
٢ ك م: ليصلح.
٣ أي يبقى ويدوم كل واحد من هاتين القوتين ليكون سببًا إلى ما هو مخصوص له من الطاعة والمعصية.
٤ ك م: اختيار.
٥ أي بكل من هذين السببين.
٦ م: والعدوان.
٧ م: من أن.
٨ ك ـ (وذلك عَلَم الاضطرار ووقوع الفعل بالطبع. ثم الدلالة أن حق مثله) صح هـ.
٩ ك: العقل.
١٠ ك م: ففوت. «فوت القدرة» خبر «أن».
١١ ك م: لها.
١٢ أي القدرة التي بسببها يتحقق الفعل بالأولوية.

وأيضًا إن من قولهم: أن ليس عليه وقت الفعل أمر ولا نهى إلا على المجاز كما[1] يقوله المسلمون[2]. وإنما معناه[3] أنه مأمور به بمعنى أن كان من قبل لِيفعل فيه. فإذا لم يكن هو مأمورًا به ولا منهيًا لم يكن بالفعل مؤتمرًا ولا مرتكبًا النهي وقته، وبه تجب العداوة والولاية، فصارا في الحقيقة لا لطاعة ولا لمعصية، أو لا أمرَ ولا نهيَ. ولا قوة إلا بالله. وعلى ذلك قولهم: إنه مأمور بالفعل في الوقت الثاني، وفي الثاني مأمور به في الوقت الثالث، كذلك أبدًا. فلا يفعل[4] الذي أمر بكل وقت، وليس بتارك للأمر، لما ليس بمأمور وقت الترك. ولا قوة إلا بالله.

ثم الأصل الذي في العقل دركه أن كل مأمور بالفعلِ للغَدِ ليس بمأمور هو به للحال، فكذلك [لا] يجب في الوقت القريب؛ فيجب أن الذي أُمِر بالفعل للوقت الذي يتلوه ليس بمأمور به للحال في العقل. ثم ليس بمأمور به في الوقت الثاني عندهم، ولا منهى عن ضده، فيبطل حقيقة الأمر والنهي بها / في العقل احتماله على قولهم، ويبطل قولهم بها في العقل دفعه. [١٣٩ر] وهم مع ذلك لا يجعلون له قدرة في ذلك الفعل، فيكون تكليف ما لا يطاق على قولهم. ولا قوة إلا بالله.

ثم المسألة بينهم وبين الحسين لا معنى لها، لأن الحسين يقول: كل شيء يكون به فعل الطاعة كان مع الكافر سوى العصمة والتوفيق. وهم وافقوه في أنه[5] لا يوصف بعصمة ولا توفيق، فحصل اختلافهم على تسميته[6] قوة أو لا. ولا قوة إلا بالله.

ثم الأصل عندنا في المسألة أن وجود الفعل ولا قوة لمن له الفعل عليه يُبطل معنى الفعل ويصرفه إلى غيره، وكذلك وجود الفعل ممن هو جاهل به، وهو غير جائز. ثم كان الخطاب لازمًا بسبب العلم[7]، وإن لم يكن حقيقته مما لو طُلب يُظفر به، فكذلك القدرة. والعاجز[8] الذي[9] لا يلزمه الكلفة لفوت ما به يطاق[10]، كما لا يلزم المجنون لفوت ما به[11] يعلم. ولا قوة إلا بالله.

[آراء الكعبي في القدرة وتكليف ما لا يطاق وبيان فسادها]

ثم نذكر ما ذكره الكعبي مما[12] يبين وهمه في قضاياه. زعم أن تكليف ما لا يطاق قبيح في

---

١ ك م: لما.
٢ أي أهل السنة.
٣ أي معناه عند أهل السنة.
٤ ك: يعقل.
٥ م: بأنه.
٦ ك: تسمية.
٧ أي الشعور الإرادي الذي لا يوجد في المجنون.
٨ ك م: والفاجر.
٩ م: بالذي.
١٠ ك م + به.
١١ م - به.
١٢ ك: بما.

العقل بالبديهة. وهذا إنما هو في العقل الذي لا يعرف الطاقةَ غير القوة الظاهرة وهي الصحة، وأما غيرها فليس كما يقول، بل كلف الله[1] صاحب موسى بما يعلم أنه لا يستطيع[2] [مثله][3]، وكذلك[4] تكليف ما يُجهل مثله في البديهة[5]، فمثله الأول. ثم يقال له: وكذلك تكليف ما لا يطاق لوقت الفعل قبيح في العقل. والذي ادّعيتَه من القبح إنما هو في عقول من يحيل وجود الفعل ولا قوة، وذلك وقت الفعل. فصار قوله عند التحصيل هو القبيحَ في العقل إن صدق فيما ادّعى. ولا قوة إلا بالله.

[١٣٩ظ] وأما الأصل أن تكليف من مُنع عنه الطاقة فاسد في العقل. وأما / من ضيّع القوة فهو أحق[6] [مَن] أن يكلف مثله؛ ولو كان لا يكلف مثله لكان لا يكلف إلا من يطيع، وليس ذلك شرط المحنة. ولا قوة إلا بالله.

وعندنا أن القدرة في الصحيح السليم، إذ هي تحدث تباعًا على قدر حرص العبد[7] واختياره وميله[8] إليها، فما لم يحدث[9] لم تحدث[10] بتضييعه[11]؛ إذ آثر[12] بدله[13] واختار[14] الفعل الذي يدفعه[15]. ولا قوة إلا بالله. وعلى مثل هذا التقدير عندنا وعندهم أمر الفهم والعلم. ولا قوة إلا بالله.

ثم ذكر [الكعبي] معنى يدل على سفهه، فقال: لو جاز التفريق بين الله وبين ما يكون من غيره لجاز أن يكون الكذب من غيره يكون منه صدقًا. فلا أدري أي شيء دفعه إلى هذا الخيال؛

---

١ ك + ثم.
٢ ك + قبل.
٣ أي إن فرعون في الظاهر كان يمتلك القوة الظاهرية والصحة؛ غير أن إيمانه قد أصبح في دائرة المستحيل لوجود موانع باطنية معلومة لله تعالى.
٤ أي هو جائز أيضًا وليس بقبيح.
٥ ك + ثم قسمته؛ م + قسمته. ويبدو أن هذه الزيادة من خطأ الناسخ، كما يحتمل أن يكون الكعبي قد قسّم كلامه في هذا الموضوع فلم ينقل المؤلف هنا هذا التقسيم ولا ما يتفرع منه.
٦ ك م: حق.
٧ ك: العبادة؛ م: العباد.
٨ م: واختيارهـ[م] وميلهـ[م].
٩ أي فما لم يحدث اختيار العبد.
١٠ م: لم يحدث؛ أي لم تحدث قدرته.
١١ م: بتضيعهـ[م]؛ بتضييعه يعني تضييع اختيار الخير.
١٢ م: آثر[وا].
١٣ م: بذله. ولعل المؤلف يقصد هنا بدله أي ضده، يعني ضد اختيار الخير، وهو الشر.
١٤ م: واختار[وا].
١٥ م: يدفعهـ[م]. ويدفعه يعني يمنعه.

وقد بيّنّا بخروجه [عن] ذلك[1] وتعنّته فيما ادّعى. على أنه لا يخلو من أحد أمرين: إما أن يجعل كل شيء يعرفه في الشاهد من البشر حكمة أو سفهًا يقول به في الغائب، أو ينظرَ إلى المعنى الذي له صار كذلك في التحقيق فيقول[2] به في الغائب. فإن قال بالأول لزمه ذلك في خلق ما لا ينتفع به، وفي خلق الشيء من لا شيءَ، وفي التعذيب من غير دفع[3]، ثم يقال نفسه في إجازته قوله بالكذب[4]. فمهما أجاب من شيء فذلك لازم له فيما قال. وإن نظر إلى المعنى أبطل قوله[5] ذا ببديهة العقل[6]. وذا يجوز له[7]، وذا[8] لا يجوز، وهذا النوع من الخيال الذي لا أصل له فلا[9]. ومتى تُدرَك حقائق الأشياء ببداية[10] العقول؟ وإنما العقول ركبت مميِّزةً بين مختلف الأشياء بمعانيها التي توجب الاختلاف ومؤلِّفةً بين مجتمعها بمعان[11] توجب الجمع، وذا حق الفكر والنظر ليوصَل بهما إلى ذلك. ثم إنه[12] لا أحد يُعْلَم عالِمًا بشيء لا علم له به، قادرًا على / شيء لا قدرة عليه؛ بل كل معروف بنفي[13] القدرة والعلم موصوفٌ بالجهل والعجز، [١٤٠و] [فـ]إذا احتمل الوصف بالقدرة والعلم [فـ]إنه عالم قادر. **ولا قوة إلا بالله.**

وإن رجع إلى اعتبار المعاني التي هي أسباب حقائق الأشياء فذلك له مسلم، ولا معنى لقوله ببديهة العقل، إنما ذلك حق الطباع ونفارِه. ثم يُنْكِر أن يكون في خلق الله قبيحًا في الحقيقة وشرًا وفسادًا، على وجود مالا يحصى من ذلك على هذه الأوصاف بالعقول. بل الله جل ثناؤه بما جعلها كذلك ضرب[14] بها مَثَل ما قبح من الأفعال و [أراد] تفظيع[15] منظره [الذي] أُوعِدَ به ذو عقل؛ أين الذي يُنكِر مثل هذا من دعوى بداية العقول؟ ثم لم يزل أئمتهم كلموا الثنوية بجواز كون الخير والشر والطيب والخبيث من واحد ليدفعوا به القول بالاثنين،

---

١ أي عن حدود الحكمة.

٢ ك م: فنقول.

٣ لعله يقصد به من غير رفع العذاب وإزالته.

٤ أي ثم يقال نفس القول في ادّعاء الكعبي بأن يكون قول الله أحيانًا غير مطابق للواقع، وذلك لجواز التفريق بين الله وبين ما يكون من غيره، كما مر آنفًا.

٥ أي الإدّعاء القائل بأن الكذب يمكن نسبته إلى الله عند التفريق بين فعل العبد وبين فعل الله.

٦ ك + كذا.

٧ م - وذا يجوز له. وذلك يعني أنه يجوز مثلاً خلقه تعالى ما لا ينتفع به.

٨ أي كل ما لا يجوز خروجه من الله.

٩ أي فلا يجوز أبدًا.

١٠ م: ببداهة؛ م هـ: في الأصل ببداية وغير منقوطة.

١١ ك م: بمعاني.

١٢ م - إنه.

١٣ م: ينفي.

١٤ م: صرف.

١٥ م: وتقطيع.

ثم رجعوا إلى إحالة أحد الوجهين عن الله. فمن حقق[1] الوجه الآخر في الموجود في العالم[2] [فقد] أوجب ما قالت الثنوية. **ولا قوة إلا بالله.**

ثم دفع[3] ما عورض بخلق شيء لا يَنتفع به بما لم يدل ذلك على تكليف الزَّمِن[4]. **فهذا يبيّن** أن الذي قال «ببديهة العقل»[5] كذب، وأنه إنما ادعى القياس على ما وافقه خصمه عليه لا غير. ثم حصل بما عارض به خصمه - مما ادعى ببديهة العقل - على ما[6] يثبت [شيئًا] صدقًا[7]، مما هو كذب في الشاهد[8]. ثم أجاب بما يوجَد احتراز النفع بالفعل [بأنه] لا يحمد[9] عليه[10]. ثبت أن ما قبح منه لم يقبح لعينه. وكذلك يجد خصمه مما يقدر عليه[11] [و] لا يجوز التكليف به، ثبت أن ذلك لم يقبح لنفسه، نحو الفواحش والكفر. **ولا قوة إلا بالله.** وذا أولى[12]، لما يجيء مثل هذا من الصغار [و]لا يلحقه وصف فُحش ولا كُفر، ولا يجيء منهم[13] فعلٌ غير نافع لنفسه[14] يوصف بالحكمة. والذي قال من احتراز[15] النفع فهو من ذلك الوجه حكمة، ولكن / من وجه الضرر [١٤٠ظ]

---

١ م: حق.

٢ يعني القائل الذي يدعى بوجود وتحقق الشر في معناه الحقيقي من قِبل ما سوى الله.

٣ أي الكعبي.

٤ والزَّمِن: ذو الزَّمانة، والزمانة آفة في الحيوانات. ورجل زَمِن أي مبتلىً بيّن الزمانة، فهو مُقْعَد غير قادر على الحركة. انظر: لسان العرب لابن منظور، مادة «زمن»، ١٣/١٩٩.

٥ أي في مسألة تكليف ما لا يطاق.

٦ ك م: من.

٧ وهو عدم تكليف الزَّمِن.

٨ وهو ادعاء كون تكليف ما لا يطاق غير موجود في الشاهد.
«إن كون تكليف ما لا يطاق قبيحًا أمر بديهي وإنه ليس لذلك أمثلة في الشاهد» هو ما ادّعى الكعبي من آراء؛ غير أنه هناك اعتراض موجَّه عليه، وهو أن لله أن يخلق شيئًا لا ينتفع به. فقد أجاب عليه الكعبي بمثال الزَّمِن. فهو في هذا المثال في حد ذاته مصيب؛ غير أن هذا المثال لا يثبت كون الموضوع بديهيًا، كما أن الأشياء التي نعتبرها قبيحة في الظاهر موجودة في عالم الشاهد، غير أن لها حِكمًا كما تبيَّن فيما قبل.

٩ م: لا يحق.

١٠ أي الاحتراز عن النفع بالفعل الواقع شيء لا يُحمد عليه.

١١ أي يجد المرء خصمه الكافر أوالفاسق قادرًا على ارتكاب الكفر أو الفواحش ولا يجوز التكليف به؛ فهو مثال لجواز تكليف ما يطاق أو لعدم جوازه كما نوقش مسألة جواز تكليف ما لا يطاق وعدم جوازه وأشير إليه في النص.

١٢ أي ما ذكرنا من الفواحش والكفر أولى لأن يكون مثالاً حول الموضوع.

١٣ أي من المكلفين.

١٤ ك م: نفسه.

١٥ م: إصرار.

ليس[1] كذلك، وهو ضرر العاقبة أو كفران النعمة أو مخالفة الرب في الفعل. وإذا كان به دفْعه، ولزمه السؤال[2]، ولم يُلْزِم خصمَه فيما عارضه بالزَّمِن الذي أجابه بها[3] ينقض عليه[4] لِيُعلَمْ به بُعده عن الحق، فيما يوافق عليه ويخالف فيه جميعًا. ثم إن جواب خصمه سهل، وهو ما بيّنّا. **والله أعلم.**

ثم قال: ذلك الذي قيل[5] فيمن يفعل لحاجة قيل. والأول أيضًا قبح ممن لا يملك التقوية لوطلب منه وتُضرع إليه. ثم عارض نفسه بمن يدفع إلى عبده ما يعلم أنه يعصيه به؛ فقال: قد يكون ذلك حكمة، نحو من يعلم بخبر الرسول أنه لا يؤمن يجوز أن يطعمه، ونحو ذلك مما يعلم مَن تأمله جهلَه بما عارض به نفسه، لأن الذي ذكره لا يجوز أن يعطيه ليؤمن بذلك بعد علمه بأنه لا يفعل، وإنما يعطيه لمنافع سوى هذا. والمعتزلة تزعم[6] أنه أُعطى القوةَ ليؤمن بها، وهو[7] يعلم أنه يكفر بها، فليس ذلك مما قدَر في شيء[8]. ثم المعارضة كانت فيمن يعصيه، فلا أحد يعد نفسه في الحكماء إذا علم أن عبده بالذي يعطيه يعصيه ولا يكتسب رضاه بل يعمل بعدواته وشتمه. **ولا قوة إلا بالله.** ولكنّ ذا عندنا[9] إنما قبح في الشاهد لأن ذلك يضره ويدخل عليه الألم، وذلك لا يحتمل أمر الغائب. **والله الموفق.**

ثم قال[10]: «لأنـ [ـه] ليس لمن حضر أن يَمتحن»[11] ونحو ذلك؛ فأنى له هذا بعد تقديره[12] فعل الغائب بالشاهد على تحقيق ما يجد فيه، لأنه يقابَل بجميع ما أنكر وادّعى الخروج من الحكمة. إن ذلك في فعل من ذلك وصفه[13]، فأما الله سبحانه[14] فهو متعالٍ عن وقوف عقل مثلِه على حقيقة ذلك[15]. **ولا قوة إلا بالله.**

---

١ ك م: صار.

٢ أي بناءً على ما ادّعى الكعبي من آراء ودفاعه عنها، وكذلك إحساسه بضعفه الفكري ووضعه أسئلة لنفسه.

٣ ك م: مما.

٤ أي بناءً على تناقضه مع نفسه وعدم إلزامه الخصم.

٥ أي خلق شيء لا ينتفع به.

٦ ك: يزعم.

٧ أي المطعم أو المعطى.

٨ أي إن المثال الذي أعطاه الكعبي ليس له علاقة بظاهرة الشيء الذي فُرض وجوده.

٩ م: عندنه.

١٠ أي الكعبي.

١١ أي لا يجوز لأحد في عالَم المحسوسات أن يباشر عملاً لكي يمتحن الآخَر.

١٢ م: تقدير.

١٣ أي إن مثال السيد والعبد الذي أعطاه الكعبي هنا يتعلق بمَن هو له وصف بشري مثله.

١٤ ك م + وحكمته.

١٥ أي على حقيقة أفعاله تعالى.

وقد بينا تأويل قوله: ﴿لا يكلف الله نفسًا إلا وسعها﴾ [البقرة، ٢/٢٨٦]، وبيّنّا قبح قوله/ في إسقاط التكليف وقت الفعل وإبطال القدرة عليه، فيصير في التحصيل هو المكلّفَ على غير الوسع. على أنه يقال: كيف لو كان في علم الله أنه لا يفعل، أو في علمه أنه يريد الفعل في الوقت الذي يتلوه؟ ومن قولكم: إن من أراد الفعل في الوقت الذي يتلوه [فـ]إنه يفعله لا محالة، إلا أن يُمنع أن يفعله؛ أيُمنع أو يَفعل ضده؟ فإن قال: يفعل ضده، أبطل قوله في كون الإرادةِ قبل الفعل وألزم نفسه الأمر معه والقدرة معه وبطل قولهم في الإرادة[1] الموجبة. وإن قال: يُمنع، فقد ألزم مَن في علم الله أنه لا يفعل التكليفَ بقوة تُمنع عن الفعل، وهو في التحقيق تكليف العاجز الممنوع. وإن قال[2]: ترتفع[3] الكلفة، أبطل أن يكون أحد ـ ممن في علم الله أنه لا يطيعه[4] ـ مما تضمنته المحنة ولزمه الأمر والنهي، وذلك غاية ما ينتهي إليه القول في القبح. وعلى ذلك أمر الإرادة، إن الله إذ يمنعه عن الفعل الذي في علمه[5] أنه لا يفعله لا بد أن يمنعه عن الإرادة[6]، وفي[7] ذلك منع عن الطاعة[8] عنده والخيرِ. ثم يقال: المرويّ عن الذي رُوى أنه سل سيفه[9] على رسول الله فمنعه الله بقبض يده[10]، أكان ذلك المنع أصلح له في الدين وأخير له أو الإطلاقُ؟ فإن قال: الإطلاق، فقد أقرّ بأن الله قد يفعل بعباده ما كان غيره أصلحَ [لهم] في الدين؛ وإن قال: المنع، فقد أقرّ أن المنع قد يكون أصلح؛ فكل عاص لم يمنع عنه لم يفعل به الأصلح. **ولا قوة إلا بالله.**

واحتجاجه بقوله: ﴿لو استطعنا لخرجنا معكم﴾ [التوبة، ٩/٤٢]، قد بيّنّا ما عليه في ذلك، وما يُظهر أن خصمه أشد لاتباع ذلك ومعرفته منه. **ولا قوة إلا بالله.**

ثم عارض بما لا يُحقّق لهم[11] العذر بالفقر إلا بما لا يتهيأ لهم الفعل، وذلك المعنى في فقد القدرة موجود.

---

١ ك ـ (قبل الفعل وألزم نفسه الأمر معه والقدرة معه وبطل قولهم في الإرادة) صح هـ.

٢ م: كان. ٣ م: برفع.

٤ م: لا يعطيه. ٥ م: في حكمه.

٦ ك: بالإرادة؛ م: كالإرادة.

٧ ك ـ (الله إذ يمنعه عن الفعل الذي في علمه أنه لا يفعله لا بد أن يمنعه عن الإرادة وفي) صح هـ.

٨ ك م + إذ يمنعه عن الفعل الذي في علمه أنه لا يفعله لا بد أن يمنعه بالإرادة، وفي ذلك منع عن الطاعة.

٩ ك: عن سيفه.

١٠ قارن بما ورد في الطبقات الكبرى لابن سعد، ٢/٦١-٦٢؛ وصحيح البخاري، المغازي ٣١؛ وتاريخ الطبري، ٢/٥٥٧.

١١ ك + لهم.

[١٤١ظ] {قال / الشيخ رحمه الله :} جوابه من أوجه ثلاثة. أحدها أن الذي معه من المال لو لم يُبلغه لم يفرض[١] عليه[٢]، وقوة فعل البلوغ لم تكن معه، فلم يمنع الفرض[٣]؛ فمثله أمر وجود الأمرين محال[٤] وعدمهما. وأيضًا[٥] إن الأمر المعتاد أن تَحدث القوى تباعًا على قدر ما يختاره العبد ويريد من الفعل، فهي تحدث لا محالة، إلا أن يُضيعها[٦] هو بصرف الاختيار إلى غير ما يُفعل بها، فبالتضييع عدم هذه القدرة؛ والأخرى بالمنع، لذلك اختلفا. والثالث إجازة وجود الفعل في حال لا قدرة فيها[٧] ولا يجوز في حال لا سبب به تحدث[٨] القدرة، ثبت أن أحد الوجهين ليس بنظير للآخر. والله الموفق.

ثم عارض بجواز الأمر بالخروج[٩] على أن يعطوا المالَ معه، وزعم أنه إنْ أجاز[١٠] أبطل قوله، وإن لم يُجز ترك قولَه.

فيجاب في هذا بالأوجه الثلاثة[١١]: من التفريق بالمُبْلِغ وغير المبلغ، وبالأمر المعتاد، وبما يُنكِر هو[١٢] الفعلَ لوقت عدم الأسباب ولا يُنكر[ه] لوقت عدم القوة؛ ولِما أحد الوجهين يعدم لا به والآخر لا[١٣]. ولو كان يعلم أيضًا حدوث الأملاك[١٤] على التتابع بخبر الصادق لكان الجواب فيهما لا يختلف. ولا قوة إلا بالله.

مع ما في المعارضة ـ إذا حُقِّقَت ـ إحالة[١٥]، وهو أن تصريف المال مع الملك له لا يحتمل[١٦]،

---

١ م: لم يعرض.

٢ أي إذا لم يجعله ماله قادرًا على السفر إلى تبوك لم يفرض عليه الخروج.

٣ م: الغرض.

٤ ك هـ + (للحال) خ؛ م + للحال؛ م هـ: جاءت على هامش النص مع الإشارة إلى أنها من صلب النص.

٥ أي والثاني.

٦ م: أن تضيعها.

٧ أي إن الكعبي يعترف بوجود الفعل في حالة ليس للقدرة فيها وجود، لأنه يقول بوجود القدرة قبل الفعل. فما دامت القدرة عرضًا فهي غير باقية؛ إذن في هذه الحالة يقع الفعل بدون القدرة.

٨ ك م: يحدث.

٩ أي إلى النفار والجهاد.

١٠ أي إن أجاز الخصم الادعاء هذا.

١١ أي الأوجه الثلاثة المذكورة آنفًا.

١٢ أي الكعبي.

١٣ ويعني ذلك أن إحدى القدرتين المرتبطة بالشخص قد يعدم، والثانية ليست بكذلك.

١٤ أي القوى والقُدر.

١٥ م: إحالته.

١٦ أي إن تصريف المال ليس بشيء ضروري وقوعه دون التدخل الرباني.

كالحركة مع خلق الله الجسم[1]، لا حركة ضرورةٍ ولا اختيارٍ؛ ونوع حركة الضرورة قد يكون مع العجز، ومثله الاختيار مع القدرة. على أن القدرة لو كانت بحيث لا يجامعها الفعل لَيَبطل أن يكون بها الفعل بل بعدمها يكون. ولا قوة إلا بالله. ألا ترى أن الأحوال[2] والأسباب مع قيامها بفعل [تحصل] على بقائها بوصف[3] تقدّمها[4] / وبحال إبقاء القدرة[5]، فمثل ذلك وصف التقدم[6]. والله أعلم.

[١٤٢و]

وفي المسألة سوى ما قدمنا ذكره من الأدلة أنه لو كان العجز المتقدم يمنع الفعل لوقت القدرة ليجب أن تكون[7] القدرة المتقدمة توجب الفعل لوقت العجز، وفي إحالة ذلك إحالة الأول. ولو كان الفعل يقع لفقد[8] القدرة لكان كلما دام[9] دام الفعل[10]؛ إذ أسباب الأشياء لما هي لها[11]، كلما دامت أوجبت دوامها، وفي ذلك لزوم القول بالوجود معها.

ثم زعم[12] أن القدرة محال كونها مع الفعل، لأن الله يراه موجودًا، ومحال كون القدرة مع الفعل الموجود.

قيل: عنيتَ بالوجود الفراغَ منه أو هو فيه[13]؟ فإن قال: الفراغَ منه، بان كذبه عند من يعقل، وأبطل قوله: يجوز أن يكون[14] في ذلك بالبدل ـ وهو العجز ـ معدومًا. ولم يجب القول بإحالة العجز مع [الفعل] المعدوم، وإن كان يراه[15] معدومًا، إذ لم يكن العدم منقضيًا[16] بل هو مشغول به. ثم يقال له: الله يواليه ويُعاديه مع فعله أو قبله أوبعده؟ فإن قال: قبله، أحاله؛ وإن قال: بعده، أبطل قوله: يراه موجودًا، لأنه يحقق وجود فعل العداوة والولاية، ولا عداوة ولا ولاية. وإن قال: في حاله، قيل: صار السبب مع المسبب موجودًا، ولم ينف كون الفعل معه[17]، وأن كان يرى الولاية والعداوة موجودتين، فمثله القدرة. وأيضًا إنه على أيّ حال

---

١ أي من غير أن يخلق الحركة أيضًا.

٢ ك م: الأموال.

٣ م: توصف.

٤ م: بقدمها. أي إن سلامة الأسباب توجد قبل الفعل وأثناء الفعل.

٥ أي بحال إبقاء الله تعالى القدرةَ.

٦ أي كون القدرة قبل الفعل.

٧ ك م: يكون.

٨ ك: لعقد.

٩ م: دامـ[ـت].

١٠ أي كلما دام فقد القدرة دام الفعل.

١١ أي الأسباب منحصرة لما هي موجودة له.

١٢ أي الكعبي.

١٣ أي العبد مشغول بالفعل.

١٤ أي الفعل.

١٥ أي يرى الله تعالى الفعل.

١٦ م: متقضيا.

١٧ أي مع السبب.

يراه[1] يرى القدرة معه؛ على ما يرى[2] إلقاء الشيء وإخراجه[3] مع خروج ذلك وإلقائه[4]، ولم يَبطل حق الإلقاء والإخراج بما يرى الشيء على ما يراه، فمثله الذي ذكرت. وإذ جاز أن يراه موجودًا ومعه الأسباب كلها، ولم يَبعد ذلك،/ فمثله القوة، بل كذلك يجب أن يرى [القدرة]، كما كذلك يجب أن يرى [الفعل] مع الأسباب. [١٤٢ظ]

وجملته أن للفعل وقتَ العدم وهو قبله، ووقتَ الفناء وهو بعده، ووقتَ الوجود وهو في حاله، ولا محالة يراه الله مع أحواله[5] على ما ذكر لا غير؛ وكذلك الأوقات التي تقع فيها الأفعال والأمكنة، فعلى ذلك الأسباب، فمثله القوة يراها معدومة قبله، فانية بعده، موجودة معه. **ولا قوة إلا بالله.**

واحتجاجه بقوله: «أو لا يستطيع أن يُملّ هو»[6]، [فجوابه كـ]ما سلف بيانه، مع احتماله [لمعنى] «لا يُحسن»، وهو استطاعة العجز أيضًا. دليل ذلك ما بيّنّا أن قدرة التمام لا تكون[7] قبل الابتداء، وقد أضيف إليه الكل. **ولا قوة إلا بالله.**

ثم قال[8]: «إنْ لا يؤمنْ حتى يقدر ولا يقدر حتى يؤمن، فهو يبقى أبدًا غيرَ مؤمن، كالواقع في البئر إذا كان لا يخرج حتى يأتيه الحبل، ولا يأتيه حتى يخرج». فجواب هذا قد تضمنه ما ذكرت من الأشياء التي تقع مع أسباب لها لا تتقدم ولا تتأخر. ثم لم يقل ذلك للعلم بأنها تقع إذا لم يغفل[9] عنه ولا يعرض، فمثله الذي ذكرت. والأصل [في] الذي زعم[10]، إنما يعظُم وجوده إذا جُعل كل واحد منهما يوجد بوجود الآخر متقدمًا. فأما وجود ذلك معًا فعليه أكثر أمر الدين والدنيا: من وجود شيئين معًا لا يجوز تقدم أحدهما على الآخر. ثم عارض نفسه بالإلقاء[11] على ما سبق وصفه؛ وتكلف إجابتَه بما لو رُزق الحياءَ ما سمَحَت له نفسه بالتفوّه به، فقال: «إن إلقاء الشيء هو خروجه من يده لا غيره، والاستطاعة

---

١ أي على أيّ حال يرى الله الفعل.

٢ م: نرى.

٣ أي إدخال الشيء إلى مكان وإخراجه منه.

٤ أي مع دخول ذلك الشيء وخروجه.

٥ ك م: مع أحوال فعله.

٦ قال الله تعالى: ﴿فإن كان الذي عليه الحق سفيهًا أو ضعيفًا أو لا يستطيع أن يُملّ هو فليُملِلْ وليّه بالعدل﴾ [البقرة، ٢/٢٨٢].

٧ ك: لا يكون.

٨ أي الكعبي.

٩ ك: غير منقوطة؛ م: لم يعقل.

١٠ أي في مثال مناسبة الإيمان والقدرة.

١١ ك + بالإلقاء؛ م: لم يشر إلى هذه الزيادة.

غير الفعل». فمن نظر إليه يعرف كذبه، فإن الإلقاء هو الخروج ـ لا غير ـ بالبديهة بلا تأمل. وإذا لم يكن غير، فإذًا ليس/ ثمة إلا الخروج فما[1] لزمه[2] الفعل؛ ويجوز كون الخروج ولا صُنْع معه له. ولا قوة إلا بالله. [١٤٣ر]

ثم احتج لخصمه بما يُشبه جوابُه هذا[3]، تركته[4] لعله نفَعَه[5]. ثم احتج لخصمه بقول المُسَاءَلِ[6] القيامِ بحاجته: «لا أستطيع»، وهو ممن لا علّة به. فزعم أنه لا يريد به نفي القوة، إنما يريد نفي النَشاط؛ دليل ذلك ما يَعُود عليه السائل بالقول فيقول: «بل تستطيع، لكنك لا تنبسط بمعونتي، وقد قمتَ[7] بحوائج فلان، فكيف تقول: لا أستطيع»؟

{قال أبو منصور رحمه الله:} له جوابان. أحدهما أنهما جميعًا صدقا، إذ عدم النشاط يرفع القوة، وأمكن القيام بذلك[8] والنشاط من ذلك، فيوجَد بالقوة[9]، وهو ما يقول. وهما أمران معروفان، لذلك لا يجوز إلحاق الكذب بواحد منهما، وعلى ما يقوله عنده إلحاق. والثاني أنه قال على الأمر المعتاد: «إنه لو قام به لأتته القدرة». ألا ترى أنه احتج بالقيام بحوائج غيره، ومعلوم أن تلك القدرة قد زالت عنه. والله الموفق.

وزعم أن الكافر مأمور[10] في حال كفره بالإيمان. تأويله أن النهي تقدمه، فيلزمه أن يقول: هو قادر عليه بقدرة تقدمت. وزعم أنه ترك في الأول لقول المسلمين ووجّه إلى ما أمكن، وفي الآخر لم يقل[11].

نقول نحن وبالله التوفيق: لا أحد من المسلمين إلا وعنده أن الكافر في حال كفره قويّ على ما هو عليه؛ فقل في القدرة مثل الذي قلت في الأمر، إذ المعنى واحد في القول والتحصيل

---

١ م: مما. ٢ ك م: ألزمه.

٣ أي ما تقدّم من الجواب لا حتجاجه آنفًا.

٤ ك: غير منقوطة؛ م ـ تركته؛ م هـ: كلمة غير مقروءة في الأصل، ولعلها زائدة فإن الناسخ يضع فوقها إشارة تدل على حيرته في أمرها.

٥ أي لعل الجواب الذي وضعناه ضد استدلاله السابق قد يكون مفيدًا أيضًا في استدلاله هذا للوصول إلى الحقيقة في الأمر.

٦ ك م: المساول؛ م هـ: هكذا في الأصل وربما تعني المسترخى. انظر القاموس لفيروزآبادى، مادة «سَوَّلَتْ». وهو لغة في المسائل، أي الذي سئل عنه القيام بحاجة السائل.

٧ م: قسمت. ٨ أي بالقوة.

٩ ك م: القوة. ١٠ ك م + به.

١١ أي إن الكعبي زعم أنه لم يسلك طريق النقض في المسألة الأولى وذلك لقول المسلمين عامة فيها فوجّه رأيه إلى ما أمكن، وفي المسألة الأخرى لم يعمل بذلك.

جميعًا. ثم تأويله قولَ المسلمين على وجه يعلم كل مسلم أن ذلك لم يخطر بباله، بل لا يحتمله عقل كل أحد لو ألزم[1] بجهد[2] / : أن يكون كافرٌ[3] ليس بمنهى عن كفره، وليس بمأمور[4] في [١٤٣ظ] حاله. فإذا لم يكن في وقته منهيًا مأمورًا[5] لما هو فيه ولا لضده، وهو كذلك في الوقت الثاني والثالث إلى ما لا نهاية له؛ وفي ذلك بطلان الأمر والنهي على التحقيق، لأنه يكون الأمر بالشيء للوقت الثاني والنهي عن ضده، وهو في ذلك ليس بمؤتمر بالأمر ولا مرتكب النهي، لأنه ليس [في] ذلك؛ وكذا في كل وقت، فيبطل حق الأمر والنهي عن الفعل[6] أبدًا، ويرجع إلى غير حال الائتمار والارتكاب، وذلك بعيد.

ثم ذكر سؤال خصمه من وجه لا يحتمل خصمَه [أن] يقول[7] [به]، فقال: إذ أثبتم[8] لأنفسكم القدرة فقد أشبهتم الله بها. فقال: لا يجب ذا، لما قدرتَ به، وهو [يقدر] لا بغيره، كما يقال في العلم.

{قال الشيخ أبو منصور رحمه الله:} لو قدرتَ بالله لم يجز أن تزول بقدرتك قدرةُ الله، كما إذ علمت به لم يزُل بعلمك علمُ الله به. وبعد، فإن السؤال من وجهين. أحدهما الانفراد بالقدرة، وبه احتججتَ في نقض قول الثنوية، فيلزمك في هذا. والثاني أن ذلك[9] يوجب الغنى عن الله في الفعل قبل وجوده، ولا يجوز أن يكون الله يُغنى أحدًا عن نفسه. فإن قلت: يَحتاج إليه في الإبقاء[10] أحلت عندك، لأنها لا تحتمل. وإن قلت: يُحدث أخرى[11]، فقد أغناه[12] عنه في وقت، ولو جاز ذلك في الوقت مع قيام العبودة يجوز أبدًا. **ولا قوة إلا بالله.**

والأصل أن القدرة محال كونها لا للفعل، وكذلك العجز لا عن فعل. ثم قد يجوز أن يكون قادرًا في وقت للفعل، يعجز في الوقت الثاني، إذ معلوم وجود مثله؛ فيكون الله تعالى

---

١ أي لو أدام تعقله واستدلاله بكل جهده.
٢ م: بجهد.
٣ م: كافر[ا].
٤ أي مأمور بالإيمان.
٥ ك م: مأمورا منهيا.
٦ ك: العقل.
٧ م: قوله؛ م هـ: في الأصل يقول والياء غير منقوطة.
٨ ك: اثبتكم؛ م هـ: في الأصل أثبتكم.
٩ أي عدم تعلق قدرة الله تعالى إلى فعل العبد.
١٠ أي إبقاء الله قدرة العبد؛ غير أنه لا يمكن ذلك لأن القدرة عرض، والعرض لا يبقى وقتين.
١١ أي يحدث الله قدرة أخرى في العبد، وبه يكون العبد محتاجًا إليه.
١٢ أي أغنى الله تعالى العبد ـ على حد تعبير الكعبي ـ في وقت الفعل عن خلق القدرة فيه.

[١٤٤و] معطيًا القوة لشيءٍ يستحيل كونه، وفي ذلك فساد كون القوة للفعل. فألزم ما أوجبه / العقل أنها لا تكون[١] إلا للفعل إحال[ـة*] القول بالتقدم. ولا قوة إلا بالله.

ثم عارض نفسه بأمر فرعون: إنه لو كان يقدر على الإيمان لكان يقدر على إبطال علم الله، وهذا في فرعون وكل مَن في علم الله أنه لا يؤمن. فأجاب بأن ذا لا يجب، لأن القدرة غير الإيمان الذي هو المعلوم أنه لا يكون؛ ولو لزمنا ذلك في القوة ليلزمكم في الأمر[٢]. ثم عارض بقدرة الله على إنشاء العالم ليُحال[٣]، من غير أن يجوز الوصف بالقدرة على إبطال علمه، فمثله الأول. ثم عارض حُسينًا بالإطلاق، إنه أطلق بينه وبين الإيمان[٤]. أتقول في أنه أطلق[٥] إبطال علم الله؟ ثم قال: الله عالم أن لو كان كيف يكون، فلو كان لم يكن يخرج من علم الله.

{قال الشيخ أبو منصور رحمه الله:} ووجه الاعتبار به ليس على ما قدَّر[٦]، ولكن بما يقول بالأصلح. ومعلوم أن الله لو لم يكن مُلْكه على ما مَلَكه[٧] لم يكن ليقدر أن يضلّ مَن أضلَّه ويمنع من يمنعه عن طاعة رسوله، وكان ذلك أقلّ للغواية وأقرب إلى الطاعة. فثبت أن القول بالأصلح باطل مضمحل.

والثاني أنه إذ[٨] أخبر أنه لا يؤمن بالله، وقد علم ذلك، وهو عدوه، وإقدار العدو على تسفيه المُقدِر وتقويتُه على نقض ملكه وإبطال[٩] ربوبيته خارج عن حد الحكمة ببديهة العقل. مع ما فيه تمكين عدوه لأعظم مِنَّةٍ له عليه [بـ]أن يقول: لي عليك كل منة، إذ[١٠] ملّكتني نقض ربوبتك، بما لا يكون رب جاهل[١١]، وقوّيتني على إزالة حكمتك، بما لا يكون حكيم كذوب، وقد جعلت لي القدرة على ذلك[١٢]، وبذلك أمرتني، وقد تعلم أني لو شئت لفعلت؛ فتمّت

---

١ ك: لا يكون.

٢ ك ـ (في القوة ليلزمكم في الأمر) صح هـ.

٣ أي ليتغير ويفنى.

٤ أي ادّعى حسين بن محمد النجّار بأن فرعون كان مختارًا بين الكفر والإيمان.

٥ ك م + في. وأطلق: أي ادعى.

٦ أي وجه التأمل في موضوع القدرة ليس كما ظن الكعبي.

٧ أي لو لم يكن ملك الله تامًا كاملاً على عالم البشر بسبب نظرية الأصلح عند المعتزلة.

٨ ك م: إذا.

٩ م: وإبطاله.

١٠ ك م: أو.

١١ ك م: ربا جاهلا.

١٢ أي القدرة على الإيمان.

لك الربوبية وسلِمت لك الحكمة[1]. فمِنَّتي عليك أعظم ونعمتي / لديك أعم. فبأيّ نعمة لك [١٤٤ظ] تعاقبني، وبأيّ حكمة تأمرني، وبي تمت[2] لك؟ **ولا قوة إلا بالله.**

والثالث أن طريق معرفة فساد القول باثنين ليس إلا قدرة أحدهما[3] على ما لا يعلمه الآخر، وفي ذلك إيجاب ذلك[4]. ولو جاز ذا من غير أن يكون في ذلك فساد الألوهية لبطل قول الموحدين فيما به أبطلوا قول الثنوية.

وقوله: يعلم أنه آمن كيف يكون، فهذا معنى لا منفعة فيه، لأنه مع علمه بذلك يعلم أنه لا يؤمن أوْ لا؟ فإن قال: لا، سفّهه، وإن قال: نعم، قيل: في ذلك وقعت المطالبة، وقد ذكرتَ أنه لو آمن لم يخرج من علمه، فكيف لم يخرج، وعلمه أنه لا يكون، وقد كان؟ **ولا قوة إلا بالله.**

وأما قوله: «لولم يقدر عليه لم يكن ملومًا»، فهو مثل القول سواء[5]، ودليله أنه قوله[6]. بل عليه أعظم اللائمة، لما هو ضيّع[7] القدرة حيث أعرض عن الذي به يأتيه. وقوله «لا يلزمنا[8] لأن القدرة غير الإيمان» يُدفَع أيضًا، فما فيه[9] ما يمنع [هذا] اللزوم؛ بل إنما لزم ذلك لأن القدرة غير الإيمان. ثم اعتباره بالأمر فاسد، لأنه استعباد به يظهر ذله وعبوديته، والقوة هي الغنى والعُلوّ والرفعة؛ فهو[10] الوجه الذي به يبطل ربوبية[11] غير الله، وليس في الأمر ذلك. على أنه لو لم يكن أمر ولا نهى كان القول بـ«يؤمن ويكفر ويقدر ولا يقدر» لا معنى له. **ولا قوة إلا بالله.**

وبعد، فإن القدرة ثمرتها الفعل، وبها[12] يكون الذي ذكر، لا بالأمر؛ لذلك لم يصر

---

١ أي بعدم إيماني، لأني لو آمنت لبطلت ربوبيتك وعلمك وحكمتك.

٢ أي أمور الربوبية.

٣ م: أحدها.

٤ أي وفي عدم قدرة أحدهما على ما لا يعلمه الآخر إيجاب القول باثنين.

٥ أي مثل أقواله الأخر في كونها غير مصيب.

٦ لأن قوله غير مصيب في الغالب.

٧ م: صنع.

٨ أي إذا كان فرعون قد استطاع أن يؤمن فهذا لا يؤدى بنا إلى إبطال علم الله تعالى في ذلك.

٩ أي في رأي الكعبي.

١٠ أي حال القوة عدمًا وضعفًا.

١١ ك م: ربوبيته.

١٢ ك م: وبه. وبها: أي وبالقدرة.

الأمر[1] أمرًا بالذي ذكر[2]، فبالإقدار يصير[3] مسلَّطًا[4] غنيًا مستخلَفًا[5]، كما[6] إذا تم كان ربًا إلهًا. **ولا قوة إلا بالله.**

وبعد، فإنا عارضنا بالذي طريق العلم به العقل من الوجه الذي ذكرتُ، والأمر لا يناقض ما يوجبه/ العقل، ولولا الأمر كان المؤوّل[7] بالعقل وحشيًا[8]. فإما[9] أن يعرف [١٤٥و] وجه الحكمة في الأمر أو لا يعرفه بالذي عرفناه، [ف]لم يجب دفعه[10] بما يتعذر عليه وجه الثاني[11]. ولا قوة إلا بالله. وأيد الذي ذكرت أمرُ الشاهد أن كل قويّ يرتفع ويجل بقوته، ولا يُؤمر الجليل العظيم بشيء. ثبت أن في الأمر ذلة واستعبادًا، فهو لا يوجب ذلك[12]، وفي الإقدرا رفعة وعلو[13] فهو يوجب. **والله الموفق.**

وبعد، فإذ لا توجد قدرة لا تُضَيَّع إلا[14] فوجودها يوجب الفعل الذي يُقصد، وحق الأمر اللزوم لا وجود الفعل. وكم من أمر به لا ائتمار هنالك؛ فلذلك لم يجب به[15]. وما ذكر[16] في الله فهو بقدرته ونفاذ مشيئته وجرى سلطانه، فتمت ربوبيته، واستوجب الجلال والرفعة بذاته، لم يجز أن يكون فيه ما ذُكر من الخوف، بل به تمام الحكمة وعلوّ الرتبة، وفي إيجاب ذلك لغيره نقض. ألا ترى أنه[17] قد نقض قول الثنوية بالذي ذكرت، ولا يُقبل قوله[18] بمعارضة[19] مثله في الله: إنه يقدر على ما علم أنه لا يَفعل[20]، فإذًا يقدر على نقض ربوبيته، وبمثله

---

١ ك: بالأمر؛ م + بالأمر.

٢ ك م: ذكرت.

٣ أي يصير الإنسان.

٤ م: ملكا. ومسلّط أي قوي ذو سلطة وغلبة.

٥ لعل المؤلف يشير هنا إلى قوله تعالى: ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة﴾ [البقرة، ٢/٣٠]، وقوله تعالى: ﴿وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم﴾ [النور، ٢٤/٥٥].

٦ ك م: لما.

٧ ك م: الأول.

٨ أي لولا الإرشاد والأمر الإلهي لكان العلم الحاصل بتأويلات العقل فقط علمًا وحشيًا.

٩ م: فأما.

١٠ أي لم يجب للكعبي الرد والإنكار.

١١ أي وجه الحكمة.

١٢ أي لا يوجب الأمر الفعل.

١٣ م: رفعه وعلوه.

١٤ م - إلا.

١٥ أي لم يجب الفعل بالأمر.

١٦ أي الكعبي.

١٧ أي الكعبي.

١٨ ك م: قولهم.

١٩ م: بمعارضته.

٢٠ أي ادعاء الكعبي بأن فرعون أو أي كافر يقدر على ما علم الله أنه لا يفعله، وهو الإيمان، كما مرّ ذكره.

جعلوه[1] في غيره معارضًا موجبًا ذلك، فمثله الذي نحن فيه. ووجه آخر أنه لا يوجب لله قدرة ولا علمًا بقوله: «له قدرة بكذا وعلم بكذا» بلا[2] معنى له[3]، وذلك متحقق في غيره، فالمعارضة له لازمة[4]. وأيضًا إن الله إذ هو قادر بذاته، عالم بذاته، فمحال وصفه بالذي ذُكر، إذ بذلك تمت ربوبيته وجل سلطانه وألوهيته. وقد يكون الشيء الموصوف بذاته[5] مما إذا ثبت لغيره عليه سلطان تجري قدرته عليه، كالأعراض التي هن مختلفات لأنفسهن[6]، والأجسامُ / لهن[7]، أو الأجسامِ التي هن قائمات بأنفسهن والأعراض بهن[8]. ثم لله عليها[9] سلطان وملك، فلو جعلنا على الله [قدرة] في إبطال تقديره ونقض[10] تدبيره وإزالة علمه ونفي الحقيقة عن خبره لكان تحت قدرة غيره وفي سلطانِ آخرَ[11]. فتعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا. مع ما الإطلاق يرجع إلى الأمر، وقد بيناه[12].

[١٤٥ظ]

ومسألتان في القدرة على القدرية توجبان[13] أن الله ليس بقادر بذاته. أحدهما أنهم قالوا: «يَقدر الله جل ثناؤه على حركات العباد وسكونهم، فلما أقدرهم على تلك الحركات والسكون

---

١ أي جعل الكعبي والمعتزلة.

٢ ك م: لا.

٣ يعني القدرة التي كان تعلُّقها محدودًا والعلم الذي يتبدل إلى جهل، ففي هذه الحالة لا تبقى للقدرة والعلم مميزاتها الإلهية.

٤ أي يلزم في نظر الكعبي أن يعرض تحديد لعلم الله تعالى وقدرته.

٥ أي ببعض الأوصاف المخصوصة له.

٦ أي متصفات بأوصافهن المخصوصة للكل أو لكل نوع منهن.

٧ أي الأجسام قائمة عليهن، لأن الأعراض لا توجد في الواقع بغير الأجسام.

٨ أي إدراك وجود الأجسام في الواقع دون وجود الأعراض غير ممكن.

٩ أي على الأعراض والأجسام والموجودات كلها، وأفعال العباد داخلة فيه.

١٠ ك م: ونقص.

١١ فمن المحتمل أن أبا منصور الماتريدي يودّ أن يقول الآتي: لو كان لقدرة العبد تأثير تام في الأفعال الاختيارية لكانت القدرة الإلهية محدودة وواقعة تحت سلطان آخرَ، وذلك طبقًا لِما تقع في العلاقة القائمة بين الجسم والعرض.

١٢ أي إن إطلاق الله تعالى العبدَ مختارًا فيما بين الإيمان والكفر أو الطاعة والعصيان راجع إلى أمره الإلهي لا إلى علمه. ويعني ذلك أن الأمر من الله بالإيمان لا يمنع اختيار العبد في الإيمان أو عدمه، إذ نتيجة الأمر ليست بمُلزِمة؛ غير أن العلم الإلهي فهو ملزِم، لأن الله تعالى لو علِمَ في حق واحد من العباد إيمانه أو كفره فيجب تحقق ذلك كما ورد في علمه.

١٣ م: يوجبان.

زالت عنه القدرة عليها». فيكون قادرًا في التحقيق بغيره، إذ هو بذاته على ما كان عليه[1]. فلو كانت تلك القدرة له بذاته لم تكن تزول عنه إذا أقدر عليها[2] غيره. ومما يبين ذلك أنه إذ كان عالمًا لذاته بكل شيء، لم يذهب علمه لِما أعلم غيره، فمثله القدرة. مع ما كانت أدلة غيرية[3] الأعراض للأجسام هي وجود الأجسام دونها[4]، ومثل ذلك علة غيرية القدرة والعلم في الشاهد، إنها غير الذي له، فكذلك القول بالذي قالوا في الله سبحانه. ومما يزيد لهذا وضوحًا أنه لو أراد أن يحركه بحركة[5] الاضطرار ويسكّنه ذلك التسكين، ومعه تلك القدرة، لم يقدر عليه حتى يأخذ منه تلك القدرة. فثبت أنه بها يقدر[6]، وهي التي تزول عنه وتعود إليه، وهذا نعت الأجسام وحقيقة الأعراض. ولا قوة إلا بالله.

والثاني أن الله تعالى لما أقدر عبده على إتلاف شيء ذهبت عن الله قدرة الإبقاء الذي يريد ذلك؛ والإبقاء فعله، فصار عن فعله الذي هو / في الحقيقة فعله ممنوعًا. ومن احتمل المنع [١٤٦ظ] لغيره يحتمل الإطلاق به. وفي الأول إعجاز وفي الثاني إقدار، وجبا جميعًا له بغيره، جلّ الله عن ذلك.

ثم قال الكعبي: إن قال قائل: لو جاز أن يبقى القادر[7] وقتًا لا يفعل فيه، لِم لا جاز كذلك أوقاتًا كثيرة، كما يوصف بذلك الله تعالى؟[8]

{قال الفقيه أبو منصور رحمه الله:} وقد أخطأ في التقدير، وإنما السؤال فيه من وجهين. أحدهما أن القدرة إذ ليست إلا للفعل، و[إذ] قد تخلو عنه وقتًا جاز أن تخلو عنه أوقاتًا، وقد حقّقتَ هذا الوصف لله. والثاني أنه للوقت الثاني من وقت القدرة ليس بواجد لها، وجاز الفعل بها، لِم لا كان للوقت العاشر كذلك؟ وإن لم يجدها؛ أو إذ لم يجز الفعل بها بعد فنائها بأوقات وجب أن لا يجوز بوقت.

---

١ ولدى الاطلاع على نص المؤلف نفهم أن الماتريدي يشرح القدرة الإلهية من وجهة نظر المعتزلة كالآتي: إن الله تعالى، قبل أن يخلق عبده لا يمتلك قدرة تخص هذا العبد. فإذا أصبح العبد مكلفًا يعطى له قدرته ويبقى هو في حاله الأول. فالماتريدي يفهم أن تلك القدرة ليست ذاتية، بل هي قدرة عارضة.

٢ ك: عليه.

٣ ك: غيره.

٤ أي في تصور الذهن.

٥ أي الإنسان.

٦ أي ثبت أن الله يقدر بالقدرة التي يعطيها إلى العبد في كل واحد من أفعاله.

٧ أي العبد الذي أعطاه الله جميع ما يحتاج إليه من القدرة لأفعاله الاختيارية.

٨ أي إن الله تعالى كان قادرًا في الأزل وهو حينئذ لم يكن يفعل شيئًا إذ لم يبدأ بعدُ بخلق ما سواه. ونستطيع كذلك أن نفهم العبارة كالآتي: إن الله تعالى قادر أيضًا على أفعال عباده الاختيارية؛ غير أنه تعالى ـ بناء على قول المعتزلة ـ قد ترك تلك القدرة لعباده. وعلى ذلك فالمفهوم منه أن الله تعالى قادر وهو لا يفعل.

فأجاب عن الأول أن الله كذلك بما لا تتضاد عليه الأفعال ويقدر على ما لا ضد له، والعبد لا يقدر على ما لا ضد له، لذلك لم يجز أن يوجَد[1] أوقاتًا غير فاعل. فيقال: وما[2] فيما ذكرتَ ما قوبلتَ به. بل قيل لك: ما منع أن يكون مَن تتضاد[3] عليه لا يجوز وجوده ولا فعلَ شيء [موجود] أو ضده وقتًا واحدًا؟[4] ومن لا تتضاد[5] عليه يجوز. ثم يقال للتضاد: لا يجيز وقت القدرة، أَلَه[6] [أن] يوجب [ذلك] في الوقت الثاني؟[7] فأي الأمرين أجاب فهو في الحالين واحد. وما قال على الله[8] فهو فاسد، لما ليس عنده فعل الله غير خلقه، وهو متضاد كالموت والحياة وغير ذلك.

ثم أجاب[9] بأول أحوال الجسم أنه يخلو عن الحركة والسكون، لِم لم يجب به خلاؤه عنهما أوقاتًا؟

{قال ابو منصور رحمه الله:} فنقول وبالله التوفيق: / الحركة والسكون هما اسما البقاء، [١٤٦ظ] فمحال وجودهما في أول أحوال الجسم لإحالة البقاء، إذ السكون هو القرار حيث الوجود، والحركة الانتقال عنه، والقدرة ليست إلا للفعل. ولو جاز وجودها ولا فعلَ وقتًا واحدًا لجاز أوقاتًا، إذ هي له. والجسم ليس للحركة ولا للسكون، وهما معنيان لا يقتضيان الحال. ألا يُرى لأوقات البقاء لا تخلو عنهما[10]، ثم القدرة لا تبقى، فيجب أن لا تخلو[11] منه عند الوجود[12]. **ولا قوة إلا بالله**. وبعد، فإن مسألتنا في الفعل، ونجيز من الجسم وقت وجوده[13] إذا لم يكن الفعل[14] الذي هو اسم للبقاء. **ولا قوة إلا بالله**.

---

١ أي العبد.

٢ كلمة «ما» في النص أداة نفي.

٣ م: يتضاد؛ م هـ: غير منقوطة في الأصل.
تتضاد: أي تتضاد الأفعال على الإنسان بكونها حركة أو سكونًا.

٤ يعني ذلك أن الإنسان في وضعه البشري يكون في حالة تعتبر أفعاله من الحركة والسكون تضادًا، ولا يقاس ذلك في أفعال الله. فلِما ذا لا يمكن للإنسان أن يكون موجودًا في حالة لا يكون فيها فاعلاً ولا تاركًا، أي لا متحركًا ولا ساكنًا، في حين يكون الله موجودًا في تلك الحالة؟

٥ م: ومن لا يتضاد.

٦ ك م: أو له.

٧ أي لا يجيز التضاد جمع الضدين وقت وجود القدرة، هل من المعقول أن يوجب الجمع في الوقت الثاني؟

٨ أي من أنه لا تتضاد عليه الأفعال.

٩ أي أجاب الكعبي عن الثاني.

١٠ م: لا يخلو.

١١ م: أن لا يخلو.

١٢ أي فيجب أن لا تخلو القدرة من الفعل وقت وجودها.

١٣ أي ونجيز للجسم أن يكون خاليًا في أول أحواله عن الحركة والسكون.

١٤ أي إذا لم يوجد الفعل الذي هو عبارة عن الحركة والسكون.

وقال في الصحيح السليم: إنه يجوز أن يخلو عن الفعل وقت كونه، ثم لم يجز أبدًا.

{قال الشيخ رحمه الله:} وما يقوله خطأ، بل يجوز ذلك. ثم زعم أن ذلك معقول، وهو عقل مَن حق العقل [عنده] الخروج عما خاله[1] عقلاً. ثم تكلم في العلم بما لم أظن أحدًا تأمله إلا عرف أن الحيرة دفعته إليه، فتركتُه لقلّة نفعه.

ثم عارض نفسه بالذي قَدَر على الإيمان والكفر، فلِمَ فَعَل أحدهما دون الآخر؟[2] فزعم أن ذا محال، لأنه لو كان لا يأتي إلا بواحد كان يكون مضطرًا، وقد ثبت الاختيار. ثم عارض بمثله في الله.

نقول: قد حاد عن جواب السؤال، إذ هو في أنه[3] كيف اختار ذا على ضده؟ وليس شرط الاختيار أن يفعل ما شاء، ولكن يختار الأولى به أن يفعل. فإذا فعل ما لا يعرف لماذا فعل ثبت أن لغيره في فعله تدبيرًا، على ذلك خرج فعله. والله الموفق. ومعارضته بالله سبحانه محال على القولين: على قولنا بأنه خالق بذاته، فالقول به كالقول بأنه / لِم قدر وعلم؟ وعلى قوله: إن [١٤٧و] ذلك أصلح في الدين، ولا يُسأل مَن ذلك وصف فعله. ولا قوة إلا بالله.

ونحن نحمد الله، قد أغنانا الله عن نحو هذا السؤال، لكن أحببت أن أذكر هنا[4] مقداره فيما لا يُرْضى به سؤالاً لضعفه، ليعلموا به قدره في المرضيّ به. والله الموفق.

ثم زعم أنه إذ صلحت قوة واحدة للإيمان وضده لِمَ لا صلح القول بالتقوية[5] عليهما؟ فدفع ذا بالأمر والنهي. وعارض بالسيف والدرهم: وإن احتمل استعماله في قتل الولي وإنفاقه في شرى الخمر لم يجز القول بالإعطاء لذلك[6].

نقول: تمام السؤال [وجوابه] أن الله إذ علم أنه فيم يَستعمل. وفي مثله في الشاهد يوصف بالتقوية عليه، والله لم يوصف به[7]، فمثله في الخلق. مع ما يقال بالأول[8]، لكنه[9] طَلَب منه واختار[10] ذلك، فبه لا بها[11]. ولا يوضع في ذلك حرف «الإعطاء»، لأنه نوع امتنان. ولا

---

١ م: حاله. أي حق العقل عنده صدور الشيء عما يظن أنه عقل أو موافق للعقل.

٢ لعله يقصد بأنه لم قدر على فعل أحدهما دون الآخر؟

٣ أي العبد.

٤ ك م: هما.

٥ أي بإعطاء الله القوة أو القدرة عليهما.

٦ أي بإعطاء الله السيف والدرهم للقتل وشرى الخمر.

٧ ك هـ، م: بمثله؛ م هـ: في الأصل به وعلى الهامش بمثله وهي أقرب للمعنى.

٨ أي بالتقوية على الإيمان وضده.

٩ أي العبد.

١٠ ك: واختير؛ م: واختيار.

١١ أي بالطلب يتحقق الفعل لا بالقدرة.

قوة إلا بالله. وما عارض[1] فاسد، لا حتماله أن لا يستعمل في الوجهين، فلم يكن الدفع لوجه من ذلك. والقوة لا تحتمل إلا أحدهما، ولا يجوز أن يخلو عن وقوع أحدهما بها[2]، وقد عُلم بذلك[3]، فلا يحتمل القول بالدفع لغير ذلك[4].

ثم قال: فإن قلت: العاصي إذ يفعل بقدرة الله لم لا قلت: إن المعصية من الله؟

{قال الشيخ رحمه الله:} وقد أخطأ من وجهين. أحدهما أن خصومه لا يقولون في المعصية «إنها من الله». والثاني لا يقال: فعل العبد بقدرة الله، ولكن بقدرة طلبها من الله. ثم أجاب في ذلك بمثل جوابه في الأول: إنه أَعطى ليطيع وأَثِم[5] هذا. وقد بيّنّا الوجه في الأول وخطأ[ه] في هذا السؤال.

ثم عارض نفسه بها إذ كانت القدرة مخلوقة للخير كيف قدر العبد على قلبها؟ فزعم / أن ذا [١٤٧ظ] ليس كالذي يُسخِّن ويُبرِّد، لكنه كالسيف والدرهم.

{قال أبو منصور رحمه الله:} فيقال له: القدرة إذ لا تحتمل[6] الفعلين ولا تركهما، وما عارضت به محتمل، ثبت أن القدرة مخلوقة لأحدهما لا لهما. ثم لا يحتمل المخلوق بجهة واحدة قلبَها عنها من نحو الذي ذكرتَ مما يسخَّن به ويبرَّد، لِمَ لا دل أنها خلقت لأحدهما، وهو ما كان [إلا] بها. ويبيّن لك العرف الظاهر في الخلق بسؤال القوة على الخير، ولو كانت لا تحتمل الشر لكان لا معنى لتخصيص ذلك. **ولا قوة إلا بالله**.

ثم عارض نفسه بالغنى[7]، فقال: معاذ الله، لأنه المغنى. وعارض بالسيف والدرهم.

{قال الشيخ رحمه الله:} وقد حاد عن ذلك، إذ القوة لا تحتمل البقاء، وبها أوجب الحاجة[8]، فإذا استحال ذلك[9] لزم ما عورض به عن الغنى. **ولا قوة إلا بالله**. وما قابله به فالوجود لا يديم الفعل[10]، بل يديمه البقاء، وله الحاجة إلى الإبقاء، وليس ذلك في القوة؛ فلذلك لزمك الذي تعوذت منه. **ولا قوة إلا بالله**.

---

١ أي بالسيف والدرهم.

٢ أي لا يجوز عدم وقوع الخير أو الشر بالقدرة.

٣ أي علم وقوع الفعل بالقدرة.

٤ أي لا يصح إيجاد حل المشكلة بالسيف والدرهم وسائر الأمثال.

٥ ك م: وأثم.

٦ ك: لا يحتمل.

٧ أي بالاستغناء عن الله تعالى.

٨ أي بعدم بقاء عرض القوة أوجب الله حاجة المخلوق إليه.

٩ أي عند الكعبي وأمثاله، لأن القدرة ليس بمخلوق من الله عندهم.

١٠ ك م: النفع. أي فوجود القدرة في أول الأمر لا يديم الفعل.

[مسألة الأجل]

ثم سأل عن خصمه سؤالاً بَتَرَه[1]، وإنما هو ـ والله أعلم ـ أن المعتزلة تزعم[2] أن الله تعالى يجعل لعمر الرجل مدّة بها ينقضى، وإبقاؤه إلى تلك المدّة فعله، وهو يريد أن يفعل ذلك، وقد كان قدّر له في تلك المدّة أرزاقًا. ثم أُثبتت[3] لعبد من عبيد الله قوة يمنع [بها*] ذلك الرجلَ عن إستيفاء مدّته التي جعلها الله له، ويمنع ربَّ العالمين عن إنجاز ما وعده، ويحول بينه وبين فعله من إبقاء حياته في جسده وهو يريد ذلك؛ فيكون[4] من فعله بها يقتل[5] [به] عدوّه منعًا منه ربه، فيكون في ذلك خُلف الوعد، وقهرٌ ومنعٌ[6] عن فعله، وكل ذلك يكون بما أقدر[ه*] هو عليه. وذلك لَعجز وخلف سنّة[7] في المعقول أو لا؟

[١٤٨و] أجاب كجواب[8] / المسلمين أن المسألة فيما يقال في كل أمر: لو لم يكن ذلك كيف كان في علم الله أن يكون؟ وذلك القول عند المسلمين على تحقيقِ أن الكائن في علمه ذلك، فإن كان في علمه وقدرته أنّ له أن يجعل في الابتداء غير تلك المدة، ولو جعل لَيكون ذلك في علمه، لا هذا الذي كان. ثم رجع إلى حقيقة قوله وقال: لو كان الظالم إنما قَتَل لحضور أجله لم يكن ملومًا[9]، وقد يحمد أيضًا في ذبح شاة لآخر، إذ لولا ذبْحه لكانت تموت. ثم عورض بأنك تشهد أنه لم يحضره أجله لو لم يقتله. فقال: معاذ الله، بل لعله يقتله غيره[10] أو ينقضى أجله. ثم احتج بقوله عز وجل: ﴿ولا يعمر من معمر ولا ينقص من عمره [إلا في كتاب]﴾ [فاطر، ٣٥/١١]، الآية[11]، وبقول رسول الله عليه السلام: «صلة الرحم تزيد في العمر»[12]، فأخبر أن له مقدارًا معلومًا يزيد فيه بالصلة، فيكون في اللوح: إن وصل فأجله كذا وإن لم يصل فكذا. ثم رجع إلى سفهه وعارض بالموهوم المطلق: فإن قيل: في ذلك دفع المنع لا غير[13]، وفي القدرة الفعل؟ فقال: وفي القدرة دفع العجز لا غير. وقال: لو أوجبت القدرةُ لأُدخلتُ فيه[14] ولحُمِلتُ عليه، ويكون إذ ذاك الفعل لغيري.

---

١ أي إن الكعبي قد وجّه لنفسه سؤالاً على لسان خصمه حيث أسكت به نفسه.

٢ ك: يزعم.

٣ ك م: أثبت.

٤ ك م: ليكون.

٥ ك م: يقتله.

٦ م: وقهرٍ ومنعٍ.

٧ ك م: وسنة.

٨ ك م: لجواب.

٩ م: معلوما.

١٠ ك م: غيري.

١١ م ـ الآية.

١٢ ورد الحديث في شعب الإيمان للبيهقي (٣/٢٤٤-٢٤٥) بهذا اللفظ: «صدقة السر تطفئ غضب الرب، وصلة الرحم تزيد في العمر، وفعل المعروف يقي مصارع السوء». انظر كذلك: كشف الخفاء للعجلوني، ٢/٢٢.

١٣ أي هناك دفع عدم الإمكان فقط لا غير.

١٤ أي لأُجبرتُ على فعلي.

{قال الشيخ أبو منصور رحمه الله:} من تأمل ما قال وما قوبل به أيقن أنه حائد عن حد الجواب. لكنا نذكر غفلته فيما حايد[1] به ليعلموا عذره في جميع ما فارق[2] به خصومه؛ إذ هذا مبلغ علمه في الله سبحانه. ونقول له: الله علم أنه يُقتل أوْ لا؟ فإن قال: يعلم، قيل: وقتله يزيل حياته ويذهب عمره أوْ لا؟ فإن قال: لا، كذّبه الوجود. وإن قال: نعم، قيل: كيف جعل انقضاء عمره وخروج روحه من جسده بغيره، لو[3] علم ذلك؟ وكيف كتب في اللوح أنه إن فعل كذا يكون كذا،/ وإن لم يفعل كذا يكون كذا؟ وهذا أمر من لا يعلم ما يكون. [١٤٨ظ] فأما من يعلم ما يكون فهو يكتب: يكون كذا، ولولا أنه يكون [كان] كذا؛ وكذا يكفر فلان ويستوجب مقت الله، ولولا أنه يكفر كان يؤمن ويستوجب محبة الله. فأما القول بـ«يكون ذا أو ذا» من غير القطع بما يكون إنما هو فعل الجهّال بالعواقب. ثم أنّى يكون ذا خبرًا عن علم يثبته[4] قبل كونه؟ وكل الناس يعلمون هذا القدر: إن فلانًا إما يُقتل أو يموت، يؤمن أو يكفر، يتحرك في وقت كذا أو يسكن. فهذا القدر من اللوح[5] هو لوح كل سفينة وليس هو اللوح المحفوظَ، ولكنه اللوح المَضيع. ولا قوة إلا بالله.

وقوله[6]: لو حضر أجله[7]، فإن أجله ليس يُغيَّر[8] بالقتل[9] فيما كان في علم الله، وهو كما في علمه أنه يقتل، ولكنه بالقتل المنهى عنه أو المأمور به على ما في علم الله، وهو كما في علمه أنه يؤمن ويكفر، فذلك في علمه. وكلٌّ داخل فيما عَلِم الله عاقبته أنه إلى ماذا يرجع، وإن كان في علمه أنه لو لم يفعل ذلك ماذا تكون[10] عاقبته أنه إلى ماذا يرجع، فمثله الأجل. وعلى ذلك إذ علم الله أنه يصل رَحِمَه فجعل عمره أكثر مما كان في علمه أنه لا يصل، وكذلك أمر الآية[11]؛ إذ محال أن يكون ما يفعله خارجًا من علمه، والذي قالوا[12] هو ذلك في المعقول. وللآية قال أهل التأويل: تبيّن[13] منتهى عمره، و [تدل] على نقصان كل وقت يمضى من عمره. وقال قوم: إنما هو في مختلف أعمار الخلق من بين مطوَّل ومقصَّر، لا أن الله يجعل لأحد عمرًا ثم

---

١ ك: حا؛ م: جا[د].
٢ ك م: فرق.
٣ م: ولو.
٤ م: ثبته.
٥ ك: لوح.
٦ أي قول الكعبي.
٧ م: أجلة.
٨ م: بغير.
٩ م: القتل.
١٠ ك: يكون.
١١ أي قوله: ﴿وما يعمّر من معمّر ولا ينقص من عمره إلا في كتاب﴾ [فاطر، ٣٥/١١].
١٢ أي المسلمون أو أهل السنة في هذه المسألة التي نقلها الكعبي فيما قبل.
١٣ م: يبين.

تبدو له فيزيد أو ينقص كفعل الجهّال ومن في أمورهم على شك[1]. ولا قوة إلا بالله. والله تعالى يقول: ﴿إذا جاء أجلهم فلا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون﴾[2] [يونس، ٤٩/١٠]، وفيما يقول[3] لا يجئ أجلهم بل يُقتلون قبل مجيء أجلهم. / والله أيضًا لا يزيد في العمر، وكيف يقدر أن يزيد في عمر آخر بصِلة الرَّحِم من لم يقدر بإيفاء[4] ما ضمن [من] عمره[5] أن يبقيه إلى وقت كذا، بل قدر[6] عدوُّه حتى منعه عن ذلك. جلّ الله عن هذا الوصف. [١٤٩و]

ثم يقال له: ما ضَرَب من المدّة له ألاّ كان في اللوح أنه يُبقيه إلى ذلك، أو يَبقى هو إلى ذلك، أو يُبقيه ويَبقى إن لم يُقتل؟ فإن قال بالأول والثاني ادّعى[7] عليه الكذب في خبره والخلف في وعده. وإن قال بالثالث قيل: أكان يعلم أنه يُقتل أوْ لا؟ فإن قال: لا، استحق الإبانة بين رأسه وجسده والخلود في عذاب ربه. وإن قال: نعم، قيل: لِمَ كتب ما[8] لا يعلم؟ إذ ذلك في العرف صنيع الجهّال مما تأبى عقول من عرف الرب التفوه به. ولا قوة إلا بالله.

ثم يُعارَض بمن علم الله أنه لا يُقتل، ويريدون قتله ويؤثرونه ويقصدون قصده بجميع[9] ما يحتمله وسعهم، ثم يكون على ما علم. وهذه أسباب لا تجد أحدًا تكون[10] منه[11] لا يقع الفعل به، وفي الوقوع كذبه. إلا أن يقول: يمنع[12]، فيلزمه في كل ما[13] يعلم الله أنه لا يكون المنع مع القوة[14]. وإذا لزم ذلك لزم الدفع[15] في كل ما يعلم أنه يكون إذا لم يرض به العبد. فيكون كل خير وشر بالمنع والدفع الذي ظنوا به[16] أن قول خصومهم يؤدي إليه، [و]هو الذي حملهم على رأيهم[17]. ولا قوة إلا بالله.

---

١ قارن بما ورد في تأويلات القرآن للماتريدي، نسخة حاجي سليم آغا ٤٠، ورقة رقم ٦٠١ب.
٢ م: ﴿فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون﴾؛ م هـ: سورة الأعراف، ٣٤/٧.
٣ أي الكعبي.
٤ ك: بإبقاء (والباء غير منقوطة)؛ م: بإبقاء.
٥ أي عمر المقتول.
٦ ك: اقدره؛ م: أقدر.
٧ ك م: فادعى.
٨ ك: من.
٩ ك م: لجميع.
١٠ م: يكون.
١١ ك م: منهم.
١٢ أي يمنع الله قتله.
١٣ م: من.
١٤ أي منع الله مع قدرة العبد.
١٥ أي السوق إلى الفعل والحمل عليه.
١٦ ك م: بهم. به: أي بكون كل خير وشر بمنع الله وسوقه.
١٧ أي رأيهم في المسألة هذه.

وما ذكر من الإطلاق والتخلية[1] فهو كلام يتوجه أوجهًا ثلاثة: رفع العسر والمنع، أو الأمر به، أو الإباحة. وذلك كله في الخير مطلق وفي الشر لا إلا مقيدًا: إنه[2] لم يُقسَر[3] ولم يُجبَر. وإذا كان كذلك فمعارضته بالذي ذكر فاسد[4]. وما أجاب عنا بالمنع[5] فحق. قال الله تعالى في قوله: ﴿فخلّوا سبيلهم﴾[6] بعد ذكر المنع، ومايحمد من قول الناس: «اللهم قوّنا على طاعتك»، ولا يحمد: «اللهم / خلّ بيننا وبين طاعتك»؛ ثبت أن لأحدهما حالاً ليس للاخر. وكذلك [١٤٩ظ] هو يقول بالفعل وقت فناء القدرة ولا قدرة معه، ولا يقول بارتفاع الإطلاق والتخلية وقت [هذا] الفعل لِيَعلم بذلك بُعْده فيما قدر[7]. ولا قوة إلا بالله.

[مسألة الرزق]

ثم تكلم في سؤال الرزق بوجه لا يُرضَى به سؤالاً[8]؛ بل الوجه في ذلك أن الله تعالى إذ ضَمِن الرزق بقوله: ﴿وما من دابة في الأرض إلا على الله رزقها﴾ [هود، ١١/٦]، كان ذلك يُملَك بمُلْكه أو بما يُطعمه: أ) فإما أن يكون لأحد قدرة في منع الله عن وفاء ما ضمن من الوجه الذي ضمن حتى يلحقه الخلف في الوعد والعجز عن وفاء شيء ضمنه، فيكون الله في فعله تحت قدرة غيره، وبغيره يقدر على إنجاز الوعد ووفاء العهد، وهذا أمر عظيم؛ بـ) أو لا يكونَ، فيبطل أن يكون أحد يُرزَق بما هو في الحقيقة رزقُ غيره من ذلك الوجه أو يقدر عليه. ولو كان ذلك فيما القدرة معه لكانت هذه الوحشة تلحقه[9]؛ إذ [ما] علم[10] أنه من ذلك الوجه يطلب رزقه.

---

١ فالإطلاق والتخلية مترادفان في المعنى، فلعلهما يشيران إلى الآية القرآنية التالية: ﴿فخلّوا سبيلهم﴾ [التوبة، ٩/٥]. ويبدو أن الكعبي في مؤلفاته قد استدل في هذا الموضوع بهذه الآية الكريمة.

٢ أي العبد.

٣ م: لم يعسر.

٤ م: فاسد[ة].

٥ أي بمنع الله قتل من يعلم أنه لا يقتل.

٦ يقول الله تعالى: ﴿فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وخذوهم واحصروهم واقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلّوا سبيلهم إن الله غفور رحيم﴾ [التوبة، ٩/٥].

٧ أي يعترف العبد بأن الفعل يقع بقدرة الله حتمًا حتى عند فناء قدرته أو لا قدرة معه أصلاً، وعند وقوع هذا الفعل لا يحكم بزوال حرية عمل الفعل، لأنه بذلك يشير إلى الميادين الواسعة التي تتعلق بها قدرته.

٨ ك م: سؤال.

٩ ك: يلحق. أي لكان هذا الأمر الغير المناسب للمقام الإلهي يلحق ذات الله تعالى لأن العبد قد فعل ضد ما علم الله سبحانه.

١٠ أي الله.

قال: سُئل[1] الورّاق[2] فقال: يقال لهم: هل اتقى أحد معصية الله ـ وهو قادر ـ لمراقبته[3] لله؟ فإن قالوا: لا، أعظموا القول في وصف الأنبياء أنهم لم يفعلوا ذلك. وإن قالوا: نعم، لزمهم القول بها قبل الفعل[4].

نقول له، وبالله التوفيق: إن عنيت بالقدرة الأسباب التي هي أحوال القدرة التي تعرض لا محالة لولا التضييع من العبد فَبَلَى؛ وكل الأنبياء كذلك كانوا، وكذلك الأخيار. وإن أردت به القدرة التي هي مع الفعل أَحَلْتَ السؤال وصرتَ كمن يقول: هل راقب اللهَ أحدٌ في إبقاء المعاصي وهو فاعل لها، وذلك مما لا معنى له. وهو[5] يعارضك فيقول: هل راقب اللهَ نبيٌّ من الأنبياء في إبقاء معصية علِمَها منه أو / أخبرها عنه؟ فمهما أجاب من[6] شيء فمثله الأول. [١٥٠و]

ثم يقال: هل تفضل الله على أحد من أوليائه بمنع قدرة عدواته؟ فإن قال[7]: نعم، قال: إن الله لم يعط أولياءه قدرة معاصيه، فعليه في أعدائه[8] أيضًا أنه لم يعطهم قوة طاعته، وفي ذلك ما أنكر[9] آنفًا. وإن قال: لا، زعم أنه أعطى أولياءه قوة عدواته؛ ومن قولهم: إنه لم يعط أعداءه قوة العداوة، فالآن صار إلى أن أعطى أولياءه قوتها، وذلك عظيم. ثم يقال: هل أعطى الله وليّاً قوىً على تلك الطاعة حين الطاعة؟ فإن قال: لا، فالوحشة في طاعة لم يَقْوِ عليها ليست بدونها في[10] اجتناب معصية[11] لم يَقْوِ عليه[12]، بل قَوى على ترك المعصية[13]. وعندهم لم يَقْوِ على الطاعة، وهذا أوحش. ثم يقال: هل وَالَى لله وليّ أو عاداه عدو بفعل قَوى عليه؟ فإن قال: نعم، أقر بالقوة مع الفعل. وإن قال: لا، زعم أن العدواة والولاية بما لا يَقوى عليه، وذلك بعيد. **ولا قوة إلا بالله.**

---

١ ك م: سأل.
٢ أي سُئل عن الرزق الذي قدره الله للعبد: ما سبب طلبه عنه، وهو مقدور له؟
٣ ك م: مراقبته.
٤ أي لزمهم سؤال الرزق من الله قبل طلبه.
٥ أي السائل.
٦ م: في.
٧ م: نقول. قال: أي صار كأنه يقول.
٨ أي فعلى المسؤول المجيب أن يقبل في أعداء الله بأنه لم يعطهم...
٩ ك هـ: (أخبر) خ.
١٠ ك: على.
١١ أي الوحشة التي توجد في طاعة لم يقدر فاعلها عليها ليست بأدنى مرتبة منها ما توجد في اجتناب معصية...
١٢ م: عليها؛ م هـ: في الأصل عليه. فلعل الضمير هنا راجع إلى كلمة «اجتناب».
١٣ لأنه ولي الله.

وقال[١]: مَن أحمَدُ: مَن لو قدر على المعصية عصى[٢] وهو النبي، أو مَن [لو] قدر على الطاعة أطاع[٣]، وهو إبليس؟ قيل: إن عنيت الأسباب فالأول، وإن عنيت القوة التي معها الفعل أحَلْتَ، ومثله عليك في العلم والخبر[٤]. ثم يقال له: مَن أطوع لله: مَن لو والاه الله أطاعه، أو من لو عاداه عصاه؟ فبأي شيء يجيب في ذلك فهو له في الأول جواب. **ولا قوة إلا بالله.**

وقال آخر: إنه لا عذر للعبد في الشاهد أعظمَ مِن أن يقول لو قيل له: لِمَ لا فعلت كذا؟ فيقول: لأني لم[٥] أقدر عليه، فمثله في الغائب. قيل: هذا يكون عذرًا فيما يُمنع عنه القدرة، لا فيما ضيعها باتًّا[٦]، وما مُنع حدوثَ القدرة[٧]. وكذلك أيضًا/ في الشاهد لا عذر أوسعَ من أن [١٥٠ظ] يقول: لم أعلم أمرك ولا نهيك ولا علمت أن فعلي يُغضبك. فإن لم يكن عذرًا بما[٨] أُعطِي ما لو لم يترك طلبَه لَيبلغه، فمثله في القوة. وبعد، فإنه لا عذر على ذلك أيضًا أعظم من أن يقول: لأنك أخبرت أني لا أفعل وكذلك علمتَ، فقلتُ: لو فعلت لصيّرتك جاهلاً كاذبًا، فلم أفعل لهذا؛ وأن يقول أيضًا: لي عليك أعظم المِنَّة، لأنك أقدرتني عليه[٩] وجعلت أمر ربوبيتك في يدي وأقدرتني على نقضه، فلي عليك أعظم المنن[١٠]، وعندك أكثر الأيادي. فمهما أجاب من شيء فذلك أعظم منه جوابًا له. **ولا قوة إلا بالله.**

مسائل في الإرادة

مسألة الإرادة يمكن[١١] أن تلحق[١٢] بمسألة خلق الأفعال من الوجه الذي لو ثبت خلقها[١٣]؛ والله مختار مريد لما يكون منه، ثبت القول بالإرادة من الوجه الذي يوصف بالخلق، وإن لم يثبت[١٤] يبطل[١٥] من الوجه الذي أريد بالإرادة في الأفعال [من] دفع الغلبة والسهو،

---

١ ك هـ: وراق.
٢ ك: عسى.
٣ ك م: أطاعه.
٤ أي في علم الله وإخباره.
٥ م: لا.
٦ أي جازمًا.
٧ أي ولا فيما لم يمنع عنه حدوث القدرة من جديد.
٨ ك: نما؛ م: مما.
٩ أي على ما في علمك من أموري.
١٠ ك ـ (لأنك أقدرتني عليه وجعلت أمر ربوبيتك في يدي وأقدرتني على نقضه فلى عليك أعظم المنن) صح هـ.
١١ ك: أمكن.
١٢ ك: يلحق.
١٣ أي إن ثبت خلق الأفعال.
١٤ م: تثبت؛ م هـ: في الأصل يثبت. وإن لم يثبت يعني خلق الأفعال.
١٥ م: تبطل. أي يبطل القول بالإرادة.

إذ ذلك معنى حقيقة الإرادة في الشاهد؛ إلا أن يُراد بالإرادة التمنى أو الأمر والدعوى أو الرضا ونحو ذلك، مما يجوز أن لا يوصف الله ببعض ذلك في كل شيء، ويُنقَض ذلك في شيء البتة[1]. ولا قوة إلا بالله. ويمكن أن تُفرَد[2] عن تلك[3] بما أفردها أهل الكلام، وإن كان الحق هو الأول. على أن في إيجاب القول بالإرادة[4] في كل شيء إيجابَ القول بخلق الأفعال. مع ما يمكن الاستدلال في هذا[5] بأشياء ليست في الأول، وإن كان في تحقيق الكلام في هذه تحقيق في الأولى. قال الله تعالى: ﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام﴾ إلى قوله: ﴿كأنما يصّعّد في السماء﴾[6]. أخبر أنه يريد هداية قوم بأفعاله لهم[7] بهدايته، وإضلال قوم بجعل[8] قلوبهم ضيقة حرجة[9]. وقال عز وجل: ﴿من يشإ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم﴾ [الأنعام، ٣٩/٦]، ففرق بين القوم بالمشيئتين. فدلت الآيات/ على أن الله شاء لكل [١٥١و] فريق بما علم أن يكون منهم، ودل[10] على أن المشيئة في هاتين الآيتين ليست بأمر ولا رضًا. وقال تعالى: ﴿ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها﴾ [السجدة، ١٣/٣٢]، وقال: ﴿ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة﴾ [المائدة، ٤٨/٥]، وقال: ﴿فلو شاء لهداكم أجمعين﴾ [الأنعام، ١٤٩/٦]، ولا يُحتمل أن تكون[11] هذه المشيئة رضًا أو أمرًا لِما قد كانا[12]. ثبت أنه أراد به[13] المشيئة التي يكون عندها فعل لا محالة. ولا يُحتمل أن تكون[14] قد كانت وهو يقول: لو كان [كذا] ليكون كذا، وفي تحقيق الكون دون الموعود به[15] كذب، جل الله عن ذلك.

---

١ أي ويتناقض اجتماع هذه المعاني في شيء واحد.

٢ ك: أن يفرد.

٣ أي يمكن أحيانًا أن تستثنى عن إرادة الله تعالى بمعناها الحقيقي الإرادةُ التي هي بمعنى التمني أو الأمر أو غير ذلك كما فعلت المعتزلة، وإن كان المصيب عدم الاستثناء.

٤ أي بإرادة الله تعالى.

٥ أي في هذا الوجه ويعني به الإرادة بمعنى التمني أو الأمر أو غير ذلك، كما يعني بالوجه الأول الإرادةَ بمعناها الحقيقي.

٦ يقول الله تعالى: ﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقًا حرجًا كأنما يصّعّد في السماء﴾ [الأنعام، ١٢٥/٦].

٧ ك م: بأفعالهم. أي يريد الله تعالى هداية قوم بخلق بعض الأفعال لهدايتهم كشرح الصدر مثلاً.

٨ ك: يجعل.

٩ ك: ضيقا حرجا.

١٠ أي دلّ سياق كلام الله تعالى.

١١ ك م: أن يكون.

١٢ أي حصلا من قِبل البشر.

١٣ أي بكل من آياته هذه.

١٤ ك: أن يكون.

١٥ أي المراد به.

ولا يُحتمل تأويل القسر [1] لأوجه. **أحدها أن الله قد علمهم كيفية الهدى**، ومائية دينه، وما به وجود حقيقته [2]. فلا يُحتمل أن يريد بهذا [3] ضد ذلك، من غير أن يتقدم الإعلام في احتمال هذا الاسم [4] ضد الذي هو اسمه في الحقيقة عندهم بتعليم الله ذلك لهم. **ولا قوة إلا بالله**.

والثاني أن طريق معرفة وحدانية الله والإيمانِ به وبرسله طريق الاجتهاد والاستدلال، وذلك نوعٌ مَا لا يحتمل الاضطرار. ولو جاز علم الاضطرار فيما ليس في الخلقة احتمالُه لجاز نفي علم الاضطرار فيما كان ذلك طريقه، فيبطل علم العيان. مع ما كان ذلك كلُّه [5] طاعة وائتمارًا، والجبر يسقط ذلك كله، فيصير في التحصيل كأنه قال: «لو شاء لمنعكم عن الإيمان وعن ملة واحدة». وهذا خُلف من القول، وإنما أخبر أنه لو شاء لجمعكم على الهدى، وقد آمن بعضهم بالاختيار، ولو كان ثمة [6] جبر البقية لم يكن ليجمعهم، ولكن يمنعهم عما أبَوا به من دينه وطاعته، وذلك بعيد وحش.

وأيضًا [7] إنه لا صُنع للخلق في موضع الجبر والقهر، وإنما يرجع ذلك إلى إيمان الخلق [8]، وكل جوهر بخلقته مؤمن مهتد، بل به هداية كثير من الخلق. فإذًا ذلك قد شاء، وقد كان بالقول بـ«لو شاء» لا معنى له. وعلى ذلك قوله: / ﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعًا﴾ [يونس، ١٠/٩٩]. [١٥١ظ]

وأيضًا [9] مما يبطل تأويل القسر قوله: ﴿ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لأملأن جهنم﴾ [10]، ومشيئة الخير [11] لا تسقط ما ذكر أنه حق. **ولا قوة إلا بالله**.

وقال الله: ﴿من يشإ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم﴾ [الأنعام، ٦/٣٩]، وعند المعتزلة أنه شاء جعل الكل على ذلك [12]. وهو عز وجل وعد أن يكون الذي شاء

---

١ أي تأويل هذه الآيات وما يشابهها بالجبر والاضطرار.

٢ لعله يشير إلى أن الدين أمر اختياري كما ورد في قوله تعالى: ﴿وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ [الكهف، ١٨/٢٩]، وقد قرّر بذلك علماء الإسلام في تعريف الدين بأن «الدين وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم إياه إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل». (انظر: **كشاف اصطلاحات الفنون** للتهانوي، ١/٥٠٣).

٣ أي بكل من هذه الآيات.

٤ أي اسم الدين أو الإسلام.

٥ م ـ كلُّه.

٦ م ـ ثمة.

٧ أي والثالث من الوجوه.

٨ أي إيمان الخلقة والفطرة.

٩ أي والرابع من الوجوه.

١٠ ﴿.... من الجنة والناس أجمعين﴾ [السجدة، ٣٢/١٣].

١١ ك م: الجبر. والخير هنا بمعنى الهداية.

١٢ أي على صراط مستقيم.

كذلك فلم يكن. وقال عز وجل: ﴿ولا تقولنّ لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله﴾ [الكهف، ١٨/٢٣-٢٤]. فلا يخلو هذا الشيء من أن يكون في الخيرات، فهو لغو على قولهم لأنه قد شاء[ه]، وإذا لم يكن[١] أيضًا يصير كأنه مأمور بالقول الكذب، لأنه أُمر أن يقول كذا، ولم يكن كذا؛ وإن كان شرًا لا يشاء[ه*]، فذكره عندهم لا معنى له. ولا قوة إلا بالله.

وقال الله عز وجل: ﴿فعّال لما يريد﴾ [هود، ١١/١٠٧]، امتدح جل ثناؤه بالفعل لما يريد. وعند المعتزلة ما يريد من الخيرات التي تكون من الخلق ـ مما لو اجتمع الخلق على إحصائها لم يبلغوا جزءًا من ألف جزء مما أراد ـ فلم يفعل [به]، وهو عز وجل تمدح به. ثم من عظيم قولهم: إن [ما] عند الله [هو] مشيئة خير[٢] [فقط. فـ]لو كانت لكان الخلق على ما قال[٣]. فمن يصدّقهم على هذا الدعوى أن له هذه القدرة أو المشيئةَ التي تعمل هذا العمل بعد أن ظهر للخلق كل هذا الخلف في وعده وهذا العجز في فعله؟ أو متى يؤمَن بوعد مَن وعد الخلق أن يفعل ما يريد أكثرَ مما يبلغه حُساب الخلق ثم يُخلف، ومن يثق بعد هذا بوعده؟ أو متى يَخاف وعيده وهذا محله عندهم؟ فإن أراد[٤] أن يُظهر عجزه وخلفه وما لا يليق بوصف الحكمة فأيَّ شيء كان يُبدي[٥] ليُعلِم به هذا على مذهب الاعتزال؟ جل ربنا وتعالى عن ذلك.

[١٥٢ظ] وقال تعالى: ﴿وإذا أردنا / أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها﴾ [الإسراء، ١٧/١٦]، الآية[٦]، أخبر أنه يريد إهلاك قوم وقرية بفسق أهلها قبل أن يكون منهم الفسق، فلو لم يُرد كون الفسق منهم كما علم أن يكون ولكن أراد أن تكون الطاعة ويهلكهم كان يكون ذلك جورًا، فثبت أنه أراد الذي كان منهم أو علم ذلك. وقال نوح لقومه: ﴿ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يُغويكم﴾ [هود، ١١/٣٤]، وقلتَ: لا يريد ذلك، وصرفت كلام نوح إلى ما لا يحتمله وَهم البشر. ﴿وقال موسى ربنا إنك آتيت فرعون وملأه زينة وأموالا في الحياة الدنيا ربنا ليضلوا عن سبيلك﴾ [يونس، ١٠/٨٨]، وأنتم تقولون: لم يؤتهم لذلك ولكن آتاهم[٧] ليهتدوا. وقال تعالى: ﴿أولئك الذين لم يرد الله أن يطهّر قلوبهم﴾، وأنتم تقولون: بل أراد الله ذلك؛ وقال: ﴿ومن يرد الله فتنته﴾، وأنتم تقولون: لم يُردها، أو تقولون هذه محنة؛ وأنّى كان رسول الله يريد أو يتمنى أن لا يكون حتى يقال له: ﴿فلن تملك

---

١ أي لم يحصل ولم يتحقق.

٢ ك م: جبرا.

٣ أي من جمعهم كلهم على الهدى.

٤ أي الله تعالى ـ على رأي المعتزلة ـ وحاشاه.

٥ أي غير هذا المذكور.

٦ م ـ الآية.

٧ ك: اتيهم؛ م: آتهم.

له من الله شيئًا﴾[1]. وقال الله تعالى: ﴿ولا تحسبن الذين كفروا أنما نملي لهم خير لأنفسهم﴾[2]، الآية[3]. وقال تعالى: ﴿ولا تُعْجِبْكَ أموالهم وأولادهم﴾[4]، الآية[5]، أخبر ما يريد بهم بما أعطى، وهو يقولون: لا يريد. فما يقال لأمثال هؤلاء إلا ما قيل لليهود والنصارى: ﴿أأنتم أعلم أم الله﴾ [البقرة، ٢/١٤٠].

وقال الله جل ثناؤه: ﴿لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين﴾[هود، ١١/١١٩]؛ فنقول لهم: أراد الله عز وجل أن يفي بما وعد هنا[6]، أو أراد أن يَكذب وعده ويبطل وعيده؟ فإن قالوا بالثاني أعظموا القول ووصفوه بإرادة السفه والكذب، وكفى بهذا القول خزيًا. وإن قالوا: أراد أن يفي به، قيل: أراد أن يفي به وهو يريد أن يطيعوه - فيفي وهم يطيعون له - أو يعصون؟ فإن / قال بالأول فهو جورًا[7] أراد، لأن فعله جور، فإرادة كونه إرادة فعل الجور أن يكون له فعلاً، وقال الله تعالى: ﴿وما الله يريد ظلمًا للعباد﴾ [المؤمن، ٤٠/٣١]، وإن قالوا[8] بالثاني أذعنوا للحق، وقالوا بالعدل. **ولا قوة إلا بالله.** [١٥٢ظ]

وقال الله تعالى: ﴿يريد الله ألا يجعل لهم حظاً في الآخرة﴾ [آل عمران، ٣/١٧٦]، ومن أراد[9] أن يكون منه كل خير فقد أراد له الحظ في الآخرة. وقال تعالى: ﴿تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة﴾ [الأنفال، ٨/٦٧]، وقال تعالى: ﴿يريد الله أن يخفف عنكم﴾ [النساء، ٤/٢٨]، الآية[10]، فأراد للمؤمنين هذا فكان ذلك، وللكافرين الأول[11] فكان ذلك، ولا يجوز أن يريد الأول وهم مطيعون. ثبت أنه أراد أن يكون منهم ما قد كان. **وبالله العصمة والنجاة.**

وقال الله تعالى: ﴿وما تشاؤن إلا أن يشاء الله﴾ [الإنسان، ٧٦/٣٠]، فإذا كانوا لا يشاؤن

---

١ يقول الله تعالى: ﴿ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئًا أولئك الذين لم يرد الله أن يطهّر قلوبهم﴾ [المائدة، ٥/٤١].

٢ يقول الله تعالى: ﴿ولا يحسبنّ الذين كفروا أنما نملي لهم خير لأنفسهم إنما نملي لهم ليزدادوا إثمًا ولهم عذاب مُهين﴾ [آل عمران، ٣/١٧٨].

٣ م - الآية.

٤ يقول الله تعالى: ﴿ولا تعجبك أموالهم وأولادهم إنما يريد الله أن يعذّبهم بها في الدنيا وتزهق أنفسهم وهم كافرون﴾ [التوبة، ٩/٨٥].

٥ م - الآية.

٦ ك م: هذا.

٧ ك م: جور.

٨ ك م: قال.

٩ يعني أيّ عبد أراد الله...

١٠ م - الآية.

١١ أي ما قال تعالى: ﴿يريد الله ألا يجعل لهم حظا في الآخرة﴾ [آل عمران، ٣/١٧٦].

إلا أن يشاء الله لا يجوز إذا شاء الله أن لا يشاؤا، أو[1] يشاؤن وإن لم يشأ، فإن ذلك آية الكذب الذي[2] قبحه[3] الله في العقول. وبالله المعونة والتوفيق.

ثم قول المسلمين المتوارث بينهم: «ما شاء الله كان، وما لا[4] يشاء لا يكون»[5]؛ على غير اضطراب قلب لأحد أو توهم غير، وعلى غير سبق الوهم إلى خلافٍ لما عليه المشيئة المعروفة التي لديها يقع فعل الاختيار والاضطرار جميعًا. على أنه لو جاز أن يشاء شيئًا لا يكون، ويشاءَ أن لا يكون فيكون، لم يكن القول[6] الأول[7] أحق من أن يكون من صفات الربوبية من الثاني؛ ولكل موضعٌ، بل لو قيل: إن ذا يغلب على الأول عندهم، لم يبعد. **ولا قوة إلا بالله.**

وأيضًا تعارفهم في الوعد إذا حذِروا الخلف «إن شاء الله»، وفي اليمين إذا خافوا الحنث قالوا ذلك. ثبت أن عقد جملة المسلمين واحد قبل تمويه المعتزلة. وهو / كما[8] قال [الرسول]: [١٥٣و] «كل مولود يولد على الفطرة إلا أن أبويه يهودانه وينصرانه ويمجسانه بين الخليقة»[9]، [فهذا] يوجب شهادة التوحيد[10] ودلالة وحدانية الله تعالى حتى يجيئ التلبيس ممن ذكر[11]، وكذلك أمر المشيئة عند الجميع قبل تلبيس المعتزلة. **ولا قوة إلا بالله.**

وأيضًا الموجود في عرف الخلق من الدعاء بإرادة اليسر والخير لهم، على طمأنينة القلب بحقيقة ذلك لو كانت ثمة إرادة. **ولا قوة إلا بالله.**

وأيضًا عظم القول في القلوب بأن ما شاء إبليس كان، وما لم[12] يشأ لا يكون؛ على العلم بكون ما لا يحصى من الشر وخروج الخير من الكون في ذلك، ووجود مشيئة إبليس بذلك؛ ثبت أن كون حقائق الأشياء بما لله فيها مشيئة، وامتناعها عن الكون [بغيره] لذلك؛ لذلك استحسنوا إضافة ذلك إلى الله، واستقبحوا إضافته إلى إبليس وغيره من العصاة. **ولا قوة إلا بالله.**

---

١ م: و.
٢ م + هو.
٣ ك م: قبح.
٤ م: لا.
٥ انظر: سنن أبي داود، الأدب ١٠١؛ ثم راجع بالتفصيل حول ما ورد في **الأسماء والصفات** للبيهقي، «باب ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن»، ص٢٠٧-٢١١.
٦ م: الكون.
٧ م: بالأول.
٨ م: كمال.
٩ ك م: الخلقة. انظر: مسند ابن حنبل، ٢٣٣/٢، ٢٧٥، ٣٩٣، ٤١٠، ٤٨١؛ ٣٥٣/٣؛ وصحيح البخاري، الجنائز ٩٢؛ وصحيح مسلم، القدر ٢٥؛ وسنن أبي داود، السنة ١٧؛ وسنن الترمذي، القدر ٥.
١٠ م ـ التوحيد.
١١ أي من ذكر في القرآن، وهو إبليس.
١٢ م + لا.

ثم العبرة بما توجبه[١] ضرورة العقل[٢] توجب ذلك، إذ يعلم كل أحد أن فعله يخرج على غير الذي يريده من الحسن والقبح، واللذة والألم، والمحبة والسخط. ثبت أن لغيرهم في خروج فعلهم على ما خرج إرادةً، على تلك الإرادة يخرج[٣]. **والله الموفق.**

وأيضًا إن إحداث شيء في سلطانِ آخر وفي مملكته من حيث لا يشاء ولا يريده آية الضعف والقهر، ومَن ذلك وصفه محال أن يكون ربًا وإلهًا؛ لذلك لزم وصف الله بذلك. **والله الموفق.**

وأيضًا إن الله تعالى لو أراد أن يكون الكفر[٤] [والشر] غير الذي يعلم أنه يكون، غير الذي أخبر أنه يكون، [لكان] أراد أن يكون كذّابًا سفيهًا، ومَن تلك إرادته لم يجز أن يكون إلهًا وربًا. **ولا قوة إلا بالله.**

وأيضًا في الحكمة أن كل من صنع أمرًا يريد غير الذي يكون به، كان يكون جاهلاً بالعواقب أو عابثًا بالفعل، والله تعالى يجل عن هذين الوصفين. / ألا يرى أن من بني[٥] لشيء[٦] [١٥٣ظ] يعلم أنه لا يكون كان ذلك منه عبثًا، ولو كان به شيء غير الذي يريده كان جاهلاً به.

وأيضًا إن الخطأ المعروف في الشاهد نوعان. أحدهما خروج الفعل على تقدير يجهله؛ والثاني وقوعه في غير الذي يريده. فلو كان الله تعالى يريد بما أعطى غير الذي يكون به لكان يكون فعله خطأ، على ما عرّفَنا الله تعالى من فعل الخطأ. **وبالله التوفيق.**

وأيضًا إن الذي عليه أمر الشاهد أنّ كل من أراد موالاة من يختار عدواته، كان يكون عن ضعف وخوف، فلا يجوز أن يكون الله تعالى يريد موالاة[٧] إبليس والذين اختاروا عداوته. **ولا قوة إلا بالله.**

وأيضًا إن شرط كلِّ مَن فعلُه اختيارٌ [هو] الإرادةُ، وكلُّ مَن فعله الاضطرار [فـ]إنه غير مريد لذلك. فلو كان الله لفعل العبد غيرَ مريد لِيكون على ما كان، يكون مضطرًا؛ ولذلك لا يجوز أن يكون لأحد في فعل غيره إرادة، لما لا يحتمل خروجه على ما يريد، وسمَّوا ذلك تمنيًا؛ فعلى ذلك لو تُوهّم كون شيء لم يرده الله كانت إرادته تخرج مخرج التمني.

وأيضًا إنه لو جُعل لنا «أن نبوة نبي بقول بشر»، يكون ذلك معصية لنا أن نريده، من حيث

---

١ ك م: يوجبه.

٢ م + [وهي].

٣ م + [الفعل].　　　٤ ك: الكفرة.

٥ ك م: بنا؛ م هـ: هكذا في الأصل والباء غير منقوطة.

٦ لعل المراد به هو من بنى شيئًا لأمر وحاجة.

٧ م: مولاة.

يكون آية، وإن لم يكن له أن يَعصي[1]. فمثله إذ عَلِمنا[2] الله أنه أخبر عن ذلك وأنه علم أن لا يكون[3]، كان له أن لايريد[ه] في الحكمة. على أنه لا يُختلف [في] أن ليس للعبد أن يسأل الله هداية من يعلم أنه لا يهتدى نحو إبليس، لم يكن له أن يقول: اللهم اهده، لِما يعلم أنه لا يكون، ثم محال أن يكون علينا إرادة ذلك؛ وإذ لم يكن علينا إرادة ما نعلم[4] أنه لا يكون لم يجز أن يقال ذلك على الله؛ إذ كونها [جائزًا] علينا إنها يكون إذا جهلنا بحاله. ولا قوة إلا بالله.

[١٠٤و] ثم نسأل عمن يريد أن يكون شتم / رسول الله مثل شتم إبليس في المرتبة والمأثم: أليس هو بمتعمد سفيه كافر؟ لا بد من «بلى». فيقال: من أراد أن يكون شتم رسول الله أمرا عظيمًا لا يبلغه شتم أحد من الخلق [أليس حقه] أن يكون محمودًا؟ لا بد من «بلى». قيل: فمن يريد أن يكون الشتم منه كذلك، إذ محال كونه لا من أحد [مسلم] أعظم ولا أصغر[5] ولا نحو ذلك؟ فلا بد أن يقول: مِن كافر. وفي ذلك جواز إرادة فعل الكفر من وجه لا يحتمل الذم من ذلك الوجه. وبالله التوفيق.

ثم الأصل الذي هو معتمد المعتزلة أن إرادة الله ليست غير خلقه وأن تأويلها على ما فسّر الكعبي ليس غير أنه لم يُغلَب ولم يَضطَرَّ في فعله. وهذا المعنى قد أعطوه جميعًا[6] في فعل العباد، فإنكارهم الإرادة[7] ـ وهذا معناها ـ لا معنى له بعد الإعطاء في الجملة. والله الموفق.

والأصل عندنا ـ إذا[8] سُئلنا عن مشيئة الله فِعلَ الكفرة على ما كان [عليه] ـ وجهان. أحدهما القول بذلك في الإطلاق على ما عُرِف من الإرادة[9] في ذلك. والثاني منع الإطلاق إذا لم يَفهم مراد السائل أو خشى أن يريد التعنت في ذلك، وهو أن يقال: إن للمشيئة معانيَ فيما يتعارف. أحدها التمنى، وذلك عن الله منفي في كل شيء. والثاني الأمر والدعاء إليه، فذلك منفي عن الله في كل فعل يذم فاعله. والثالث الرضا به والقبول له، وذلك كذلك أيضًا في كل فعل يذم عليه. والرابع تأويله بنفي[10] الغلبة وخروج الفعل على ما يُقَدّره ويريده، وهذا نقول[11]

---

١ أي لو فُرِض أن نبوة النبي قد تثبت بقول بشر دون المعجزة لَكان حينئذ طلبُنا هذا القول كأنه معجزة معصية؛ غير أن هذا الأمر لا يعتبر معصية في حق النبي.

٢ ك م: علم.

٣ أي عدم إطاعة العاصي.

٤ م: يعلم.

٥ ك م: بأصغر.

٦ أي فسّروا إرادة العبد كذلك.

٧ أي إرادة الله في أفعال العباد.

٨ ك: إذ؛ م: إذ[ا].

٩ أي عموم إرادة الله في ذلك.

١٠ ك م: نفي.

١١ م: يقول.

ذلك[1]، وقد أُجمع على معناه. فمن أنكر ذلك بعد إعطاء معناه فهو قدّر المشيئة على غير حقيقة المراد منها. وهو عندنا لازم [في حقه تعالى]، إذ هو لكل شيء خالق، وقد ثبت وصفه فيما يخلقه أنه غير مضطر إليه ولا مكره[2] عليه. ولا قوة إلا بالله.

[آراء الكعبي في الإرادة وبيان فسادها]

ثم نذكر وَهْم الكعبي فيما ذكر في / هذا الباب. سأل نفسه عن قول الناس: «ما شاء الله كان [١٥٤ظ] وما لا يشاء لا يكون»، فأجاب بالذي في تأويل قوله: ﴿خالق كل شيء﴾ [الأنعام، ٦/١٠٢]، أنه ليس في إرادة الشتم له مدح؛ وقد بيّنّا ذلك. على أنه في إرادته أن يكون كاذبًا فيما أخبر به حقيقةُ الشتم[3]، وليس[4] في إرادة كون فعل الشتم ممن يشتمه قبيحًا شتم[5]. يدل على ذلك العلمُ به في الوجهين: أنه في الأول جهل وخطأ، وفي الثاني حكمة وصواب[6]. وصَرَف المشيئة إلى القهر، وقد بيّنّا وَهْمه. على أن معنى القهر في هذا أو في غيره محال، لأنها هي في الإيمان والكفر والكذب والصدق، وهو لو خلق الكفر والكذب لا عن أحد في الحقيقة يكون كافرًا كاذبًا عند جميع من يرى خلقَ الشيء ذلك الشيءَ، فذلك يُلزمهم أن يقولوا: تأويل قول المسلمين «ما شاء الله كان»، أي لو شاء لكفر[7] وكذب[8]. وهذا التأويل مما لا يرضى به مجنون أن يوجَّه إليه قوله، فكيف جملة المسلمين. وبالله التوفيق.

ثم خرج من المعارضة بأخرى[9] يقول بها على المسلمين[10] فقال: هم يقولون «ما أحب الله كان وما لم يحب لا»؛ وهذا لم يُسمع من شيطان، فكيف من مسلم؟

---

١ أي وهذا هو الذي نقوله ونضيفه إلى الله تعالى.

٢ ك م: ولا يكره.

٣ أي إن الشتم وسائر الشرور داخل في عبارة «خالق كل شيء»، لأننا إذا استثنينا الشتم من هذه العبارة ينبغي أن يكون الخبر الوارد من الله (كل شيء) كاذبًا، وهذا محال.

٤ ك م + ذلك.

٥ ك هـ: (شتما)خ؛ م: شتما؛ م هـ: في الأصل شتم وصححت على الهامش.

٦ أي إن تدبُّر العلم الإلهي في الوجه الأول ـ الذي يعتبر عكس الواقع ـ جهلٌ وخطأٌ؛ وأما التدبر في الوجه الثاني فهو حكمة وصواب.

٧ ك م: الكفر.

٨ م: والكذب؛ م هـ: في الأصل وكذب.

٩ أي خرج الكعبي من أسس المعارضة الرئيسية فقدّم مثالاً آخر.

١٠ أي يفتري بها عليهم.

ثم عارض بقولهم: «أمر الله نافذ ولا مردّ لأمره». قيل: لهذا وجهان. أحدهما أمر التكوين كقوله: ﴿إنما أمره إذا أراد شيئًا أن يقول له كن فيكون﴾ [يٰس، ٨٢/٣٦]؛ فهذا لا مردّ له، ويدخل في ذلك فعل الخلق جميعًا، وهو مثل الأول[١]. والثاني أن يراد به حقيقة حق الأمر [بـ]أن لا يُرَدَّ عن الوجه الذي [به] يكون الأمر، وما به الأمر فيما لم يكن[٢] لم يخرج الأمر عن حده[٣] وتزول الإرادة[٤] [فيه]، إذ هي المكوِّن، والأمر ليُفعل به لا ليقع به[٥]. ألا يُرى[٦] أن كل مختار في الفعل موصوف بالإرادة، ولا يجوز أن يقال: هو مأمور، لإحالة وصف الله / به[٧]. [١٠٠و] ولا قوة إلا بالله.

وقال في قوله ﴿وما تشاؤن إلا أن يشاء الله﴾[٨]، الآية[٩]: إن الاستقامة كانت بها[١٠]، وذلك فاسد، لأن الله قد شاء فلا يكون؛ فلا يجوز فيما يكون أن يكون[١١] بها[١٢] إلا على قولنا إنه[١٣] يكون[١٤] لا محالة إذا شاء الله.

ثم قال: أيريد[١٥] الله أن يُشتَم؟ وقد أخطأ في السؤال، بل حقه أن يقال: أيريد[١٦] الله أن يكون فِعْل الشتم ممن يشتمه قبيحًا مسخوطًا؟ ثم قال: معاذ الله، لأنه نهى عنه وغضب عليه، ولا يفعل الحكيم ذلك.

{قال الشيخ رحمه الله:} قيل: أحكيمٌ [مَن] لا يشاء ذلك: مما لو كان[١٧] الذي شاء يصير كاذبًا سفيهًا؟ فإن قال: نعم، بانَ جهله بالحكيم؛ وإن قال: لا، أُلزِمَ القول بالمشيئة، إذ في فوت ذلك كذبه وسفهه. ولا قوة إلا بالله. على أن النهي ليس من الوجه الذي ذكرنا، وكذلك الغضب. وهذا النوع مما قد ذكرنا منه [هو] الكافي في باب خلق الأفعال.

---

١ أي مثل أمر التكوين.
٢ أي لم يحصل ولم يتحقق بعد.
٣ ك م: عن حدة.
٤ م: الإدارة.
٥ م ـ لا ليقع به.
٦ م: ألا تُرى.
٧ أي بأن يكون مأمورًا.
٨ يقول الله تعالى: ﴿إن هو إلا ذكر للعالمين لمن شاء منكم أن يستقيم وما تشاؤن إلا أن يشاء الله رب العالمين﴾ [التكوير، ٨١/٢٧-٢٩].
٩ م ـ الآية.
١٠ أي بمشيئة العبد.
١١ م ـ أن يكون.
١٢ أن يكون بها يعني أن يكون بمشيئة العبد.
١٣ ك م: إنها.
١٤ م: تكون؛ م هـ: في الأصل يكون.
١٥ ك م: أتريد.
١٦ ك: أتريد؛ م: أتريد.
١٧ أي لو حصل.

وبعد، فإنه إذا أراد لمن[1] علم أن يختار هو عدواته أن يكون منه[2]: بأن[3] يكون[4] عدواً [له، فهذا] ليزول معنى الضعف ويَظهر الغنى عنه وعن فعله[5]، كما قال: ﴿إن الله لغنيّ عن العالمين﴾ [العنكبوت، ٢٩/٦]. على أنه[6] يزعم أن معنى الإرادة أن لا يُغلَب، وقد وجد في هذا، فليقل ما شاء، فهو له في الأول جواب. وأما جوابه بالمحبة والرضا فإنه لا يجوز أن يقال: إن الله يحب إبليس ويرضى به وكذلك الخبائث والأقذار، وإن كان أراد كونهم، فمثله فعل الكفر وكذا كل قبائح الصور والجواهر. والله أعلم.

وأجاب لِما عورض من الزيادة في ملكه ما لا يريده بالرضا والمحبة[7]، وقد بيّنّا التفريق في ذلك بما هو فعله. ثم قال: إذا قدر على المنع فلم يمنع، فليس بممنوع[8]. فيقال له: لو قدَر وهو لا يريده ليَمنع، فدلّ كونه بلا إرادة أنه لم يقدر. ومما يبيّن ذلك أنه لو قهرهم على الإسلام لم يكونوا مسلمين قهراً، يبيّن / أنه لم يكن يقدر على ذلك، وذلك حق الغلبة والقهر[9] [١٥٥ظ] في الشاهد. ولا قوة إلا بالله.

وعارض بتركهم[10]، فيقال: ليس في الترك خلاف له في الإرادة، فيلحق ما ذكرنا من الزيادة في ملكه ما لا يريده. وبالله التوفيق.

وعارض بمثله في الشاهد، وهو خطأ لوجهين. أحدهما أن مَلِكنا لا يقدر على المنع، وإلا كان يمنع عن كل شيء لم يرده. والثاني أن ذلك ليس في ملكه ولا سلطانه، لِما ليس لِمَلِك الأرض على أفعال غيره مُلكٌ ولا سلطانٌ. ولا قوة إلا بالله.

ثم عارض نفسه بما يُعقب خروج الشيء عن علمه جهلاً، لِم لا أوجب خروجه عن إرادته نقصانًا، وهو عجز؟ فقال: إنما يعقب الكراهة لا النقصان. قيل: كراهة النهي كذا،

---

١ ك م: لما.

٢ أي أن يكون العداوة منه و«أن يكون» مفعول «أراد».

٣ ك: بأنه.

٤ م ـ بأنه يكون.

٥ أي حكمة هذه الإرادة زوال معنى الضعف والحاجة عن الله تعالى وثبوت غناه عن العبد وعن فعله.

٦ أي الكعبي.

٧ أي إن الكعبي ـ الذي يعارض الفكر القائل بأن الإرادة الإلهية شامل للشر ـ قد أجاب إلى الاعتراض القائل «بأن ما لا يريده الله من أفعال الشر يكون زيادة في ملكه» بفكرة الرضا والمحبة.

٨ أي فليس بمفقود القدرة والممنوع عن الفعل.

٩ أي المغلوبية.

١٠ أي عارض الكعبي فكرة كون إرادة الله تعالى تشمل الشر بترك العصاة أوامر الله تعالى.

والغلبة تحدث[1] نقصانًا. وفي كتاب الله أيضًا دليل الفرق بين المحبة والرضا، وبين الإرادة والمشيئة بقوله: ﴿ولا يرضى لعباده الكفر﴾ [الزمر، ٧/٣٩]، وقوله: ﴿والله لا يحب الفساد﴾ [البقرة، ٢٠٥/٢]، وقوله: ﴿إن الله يحب التوابين﴾ [البقرة، ٢٢٢/٢]، ﴿لا يحب المعتدين﴾ [البقرة، ١٩٠/٢]؛ وقال في المشيئة: ﴿من يشإ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم﴾ [الأنعام، ٣٩/٦]، وغير ذلك مما يوجب تخصيص المحبة والرضا [و*]تعميم المشيئة والإرادة. مع ما يوصف بها في أفعاله، ولا يوصف بالرضا والمحبة. على أن المشيئة صَرَفَها[2] إلى القوة حتى جعلها بحكم القسر، فلذلك قوتها توجب ذلك[3]. والأصل في ذلك أن المحبة والسخط معنيان يوجَبان بفعل العباد؛ وليست المشيئة كذلك، لِما ليس في أفعال العباد معنى يوجب المشيئة، إلا أن يُراد بها الرضا أو التمني. **ولا قوة إلا بالله.**

وفي الشاهد قد يفعل الرجل ما لا يرضى به ولا يحبه، ومحال حقيقة فعل لا يريده. وكذا معنى الإرادة متقدم عندهم على الفعل، وعندنا معنى يكون معه، ولا وجه لها بعده؛ وأمر الرضا والسخط والمحبة ونحو ذلك يكون مِن بعدُ في المتعارف أبدًا. **ولا قوة إلا بالله.**

[١٥٦و] ثم / احتج بقوله تعالى: ﴿يريد الله بكم اليسر﴾، ونحو ذلك، وقال: ﴿ولا يريد بكم العسر﴾[4]، والكفر أعسر العسر. قيل: الإرادة في هذا تخرج على الإذن والإباحة والرخصة، ليس ذلك من أمر الإيمان في شيء، فكذا [عدم] إرادة العسر. وأيضًا إنه لو كان على الأمرين[5] فالوجه [أن*] أولئك قوم قد آمنوا فلم يكن لهم في التحقيق غير الذي أراد، فلو كان من الكافر أراد الإيمان لكان لا يكون سواه، كما إذا أراد فيمن أراد الإيمان لم يكن غيره. وعلى هذا قوله تعالى: ﴿فمن يرد الله أن يهديه﴾[6]، الآية[7]، وأيّد ذلك قوله: ﴿يريد الله ألا يجعل لهم حظًا في الآخرة﴾[8]؛ وبيّن في المؤمنين: ﴿والله يريد الآخرة﴾[9]، دلّ أن كل من أراد له الإيمان [ينبغي]

---

١ ك: يحدث. ٢ أي الكعبي. ٣ أي الفعل.

٤ يقول الله تعالى: ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر﴾ [البقرة، ١٨٥/٢].

٥ أي لو كان لفظ الإرادة أو المشيئة بمعنى القسر والإذن.

٦ يقول الله تعالى: ﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقًا حرجًا كأنما يصّعّد في السماء كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون﴾ [الأنعام، ١٢٥/٦].

٧ م ـ الآية.

٨ يقول الله تعالى: ﴿ولا يحزنك الذين يسارعون في الكفر إنهم لن يضروا الله شيئًا يريد الله ألاّ يجعل لهم حظًا في الآخرة ولهم عذاب عظيم﴾ [آل عمران، ١٧٦/٣].

٩ يقول الله تعالى: ﴿ما كان لنبيّ أن يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة والله عزيز حكيم﴾ [الأنفال، ٦٧/٨].

أن يكون فعله أراد له الآخرة، ومن لم يرد لا. ولا قوة إلا بالله.

واحتج بقول الله تعالى: ﴿وما الله يريد ظلمًا للعباد﴾[1].

{قال الشيخ رحمه الله:} فنقول كذلك، ومن أراد عداوة إنسان [فـ]له عداوة [عليه]؛ أو فِعلُه الظلمَ قبيحًا فاحشًا[2]، فليس بمريد لهم الظلمَ بل أراد لهم العدل. قال الله تعالى: ﴿وما خلقنا السماء والأرض وما بينهما باطلاً﴾[ص، ٢٧/٣٨]، ثم قال في القرآن[3]: ﴿لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه﴾[السجدة، ٤٢/٤١]، سماه باطلاً، لا أنْ خلقه باطلاً. فمثله إرادة فعل الكفر من الكافر باطلاً وظلمًا لا يكون منه إرادة الظلم للعباد، وتأويله قوله: ﴿وما ربك بظلام للعبيد﴾[السجدة، ٤٦/٤١]. وبعد، فإنه في الاعتبار به جائز، لأن إرادة ما يعلم أن يكون لِيكون عدل[4]، إذ هو أراد جزاء فعله لا أن يعاقبه على أمر لم يفعله. والله الكافي.

ثم سئل عن إرادة رسول الله انهزام المشركين[5]، فزعم أنه أراد لينظروا فيما دعاهم إليه.

{قال الفقيه رحمه الله:} فالانهزام طاعة أو معصية، وكذلك الحال إلى وقت النظر[6] وفي ذلك دوام على المعصية؟ لا بد أن يقول: معصية. فيجوز أن يراد به ـ لا على قصدها[7] ـ لبعض المصالح. ومثله قوله: ﴿إني أريد أن تبوء / بإثمي وإثمك﴾[8]؛ إنه يجوز إرادة فعل هو معصية [١٥٦ظ] لا على قصد عصيان. وكذلك معاصي[9] المؤمنين كلها كانت على أفعال من عاصيهم، وإن لم يريدوا معصية الله، بل لو أرادوا لكفروا. فهذا يبيّن أن إرادة فعلٍ يكون من فاعله معصية لا يكون كإرادة المعصية. فمثله إرادة الله فعل الكافر ليكون منه معصيةً، أو فعْلَه الشتم ليكون شتمًا[10] قبيحًا لا يكون كإرادة الشتم والمعصية. ولا قوة إلا بالله.

ثم عارض بأن رسول الله رضي منهم الانهزام. وذلك فاسد، لأن الانهزام منهم لم يكن لرسول الله أو لله فيُتكلم فيه بالرضا وغير الرضا[11]. ولا قوة إلا بالله.

---

١ يقول الله تعالى: ﴿وقال الذي آمن يا قوم إني أخاف عليكم مثل يوم الأحزاب مثل دأب قوم نوح وعاد وثمود والذين من بعدهم وما الله يريد ظلمًا للعباد﴾ [المؤمن، ٤٠/٣٠-٣١].

٢ أي يمكننا أن نوجه الآية ونقول: لله أن يخلق فعل الظالم قبيحًا فاحشًا.

٣ ك م: في إبليس.

٤ ك م: عدلا.

٥ راجع في ذلك: تاريخ الطبري، ٢/٤٤٧-٤٤٨.

٦ أي حال المشركين إلى وقت نظرهم في دعوة رسول الله.

٧ أي قصد المعصية.

٨ فهو قول وجّهه أحد ابني آدم عليه السلام للآخر الذي أراد قتله: ﴿إني أريد أن تبوء بإثمي وإثمك فتكون من أصحاب النار وذلك جزاء الظالمين﴾ [المائدة، ٥/٢٩].

٩ ك هـ: هي معاص.

١٠ م: مشتما.

١١ ك: رضى.

ثم عورض بما كان كَفَر أكثر عباد الله بأن أراد إبليس، والله أراد منهم الطاعة، فصارت إرادة إبليس في ملك الله وسلطانه أبعد[1] من إرادة الله. فأجاب بالرضا[2] والمحبة والسخط، وقد بيّنّا نحن الفصل بين الأمرين. على أنه يكون فعل يرضى به المرء ويسخط من غير أن كان وقت فعله، ومحال ذلك في الإرادة؛ ثبت أنها شرط الفعل[3] فيما يُظهر التعجيز[4] إذ لا يخلو عنها فعل المختار. وأيضًا إنا لا نقول بأن الله يحب من يعلم أنه لا يؤمن أو يرضى عنه[5]، لأنهما[6] يجبان[7] بالفعل، فمن لا يفعل فالقول[8] به بعيد[9]؛ وأما الإرادة فقد بيّنّا. والله أعلم.

والأصل في هذا، في المتعارف أن الفعل يخرج على إرادة أو غلبة[10] أو غفلة[11]. ثم الله سبحانه لا يجوز أن يوصف في فعل العبد بالغلبة أو بالغفلة[12]، ثبت أن كان بالإرادة. والمعتزلة لا يثبتون لله معنى في الإرادة سوى كون العلم بعد أن لم يكن من غير ضرورة له[13]، وهذا المعنى هو في فعل كل من أهل العالم قائم، فلا وجه لإنكارهم على قولهم. وبالله العصمة.

[١٥٧و] ثم قال: إرادة إبليس هي التمنى، ولو أراد العباد ما كفروا، والله يقدر / على منعهم بالقهر.

{قال الفقيه رحمه الله:} قلنا له: قد صدقت؛ والإرادة قد توجب الغلبة، والتمنى لا، فكيف غلب تمنى عدوه على[14] إرادته؟ وقوله: «يقدر ويقهر»، وهذا النوع إنما هو أثر الحيرة والوحشة، ولا يجوز الإيمان بالقسر بوجه.

ثم قال: فإن قيل: هل رأيت حكيمًا يقدر على منع عبده عن أمر لا يريده ولا يمنعه؟ فعارض بالجبر. وذا خطأ، لأنه عندنا يريده[15]، وليس المنع من شرط ما يراد. ثم قال: فإنه يعد لوجهين: لا يريده، ولا يجوز له المنع لضرب من التدبير.

{قال الشيخ رحمه [الله*]:} إن كنتَ على الشاهد تُقَدِّره[16] فلا تجده إلا أن لا يقدر عليه أو

---

١ أي أنفذ وأشد تأثيرًا.
٢ ك: وبالرضى.
٣ ك: العقل.
٤ أي فيما يستوجب الفعل الإرادة والقدرة ولا يحصل بالعجز، وهو وقت حصوله.
٥ ك م: منه.
٦ أي المحبة والرضا.
٧ م: يجبان.
٨ ك م: بالقول.
٩ أي فالقول فيه بالمحبة أو الرضا بعيد عن الحق والصواب.
١٠ ك: عليه.
١١ ك: عقله.
١٢ ك: عقله.
١٣ أي للعلم؛ لعله يريد به علم الله تعالى القديم.
١٤ ك: وعلى.
١٥ أي لأن الله يريد الإيمان.
١٦ ك: يقدره.

هو لم يرد الفعل به. قال: ومنها[1] ما يجب [فيها] المنع؛ فدل أن المنع إن وجب وجب لعلة لا لعينه. وما يُذكر من العلة فإن كانت أوجبت الاضطرار، فهو الذي قيل: لا يقدر عليه، وإن كان لا يوجب، وقد يملك القهر لا بالتعدى، فهو لا يسعه[2] عندنا، وهو خارج من العرف. **ولا قوة إلا بالله.**

وقال في جواب ما عورض بقوله: ﴿فمن يرد الله أن يهديه﴾[3]، الآية[4]: إن تأويله معروف، وهو أن من أطاعه آتاه من لطائفه ما لا يقدر عليه غيره، وسمّاه بالأسماء الشريفة، وحكم له بالأحكام الرفيعة ثوابًا لطاعته [و] ليزداد نه الرغبة، كقوله: ﴿والذين اهتدوا زادهم هدى﴾ [محمد، ١٧/٤٧]. ومن عصاه منع منه ما ذكر فيَضيق صدره كما وصف، ولا يفعل بأحد ذلك ابتداء، كالآية التي ذكرتها، وقولِه: ﴿وما يضل به إلا الفاسقين﴾ [البقرة، ٢٦/٢]. ثم قال: فلا يجوز ذلك ابتداء من غير استحقاق العداوة والولاية لأمرين. أحدهما أن ليس به هوادة ولا محاباةٌ. والثاني أن من يفرّق [بين] عبيده بالحرف لم يكن له العود باللوم منهم على أحد.

{قال الشيخ رحمه الله:} أما ما ادّعى على الآية/ أنها معروفة، فهذا يدل على جهله [١٥٧ظ] بالمعروف والمنكر، وقلبِه القصةَ. ثم أخطأ في صرف الآية إلى ما بعد الإسلام المعروف من النطق[5]، لأنه قال: ﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام﴾ [الأنعام، ١٢٥/٦]، فأثبت له الإسلام إذ شرح صدره، لا أن شرح بعد أن وُجد منه الإسلام. ثم أعظمُ منه جرأتُه على الله أن مثل هذا يكون هوادة ومحاباة[6] وما كان عليه[7]، إذ عَلِم مَن صفتُه جرأته هذه في خاص نفسه أن لا يُبدي ذلك ولا يعارض نفسه بما لا يُضطرّ إليه، لكنه عوقب بجهله بالله وصَرْفه كتابه[8] عن جهته طلبًا لإقامة مذهب هو ينتج الزندقة. فنعوذ بالله من الخذلان. ثم يقال: من أسلم وقت إسلامه أسلم وقلبه مشروح له، و وقت كفره قلبه ضيق، أو هما واحد في الشرح

---

١ لعل الضمير هنا راجع إلى الإرادة.

٢ أي لا يسع الحكيم.

٣ يقول الله تعالى: ﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقًا حرجًا كأنما يصّعّد في السماء كذلك يجعل الله الرجس على الذين لا يؤمنون﴾ [الأنعام، ١٢٥/٦].

٤ م ـ الآية.

٥ أي إظهار المرء إسلامه بكلمتي الشهادة.

٦ ك: وماحاة؛ م: ومناجاة.

٧ عطف على «جرأته»، أي وأعظم منه ما كان عليه الكعبي من سوء الحال وعدم الإخلاص.

٨ ك: كتابة؛ م: كناية.

والضيق؟ فإن قال: كانا واحدًا، ظهر كذبه عند كل من يحفظ ابتداء دينه من إسلام أو كفر. ثم يُسَمِّي ما يَعلم كذبَه كلُّ مسلم وكافر من الله هوادةً مرةً ومحاباة [أخرى][1]، بائنًا وصدًا عن الحق ومنعًا، ليعلموا[2] جرأته وسفهه. ولا قوة إلا بالله.

ثم يقال له: الذي يريده[3] بعد الإيمان أو يَحرمه بعد الكفر [هل] كان[4] في ذلك معونة في الدين وتعسير[5] عليه أو لا؟ فإن قال: لا، بان بَهْته وسقط موضع جعْل ذلك ثوابًا أو عقابًا. وإن قال: بلى، فقد أقر على[6] مذهبه [بعدم] بذل[7] شيء هو أصلح له في الدين. ثم يقال: هل رأيتَ كافرًا بعد أن آمن، أو أُخبرت كون ذلك، أو مؤمنًا بعد الكفر؟ لابد من: «بلى». قيل: أكان إعطاءُ الثواب ومنعه ذلك الشرحَ أو لا؟ فإن قال: لا، ألزمه الخلف في الوعد والكذبَ في الخبر. وإن قال: نعم، قيل: أي نفع له في تلك الفوائد، أو أي ضرر عليه في التضييق؟ إذًا ليجعلْ ذلك ثوابًا أو عقابًا ويمنعْ جواز ذلك ابتداء بها / سمّاه مرة هوادة، ومرة محاباة، ومرة صدًا، ومرة منعًا. نسأل الله العصمة عن قولٍ هذا عقباه. [١٥٨ظ]

[توابع مسائل الإرادة]

ثم من احتج منهم بقوله: ﴿سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا﴾[8]، الآية[9]، فالجواب لذلك من أوجه ثلاثة. أحدها أنهم ادّعوا به الأمر، كقوله: ﴿وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرَنا بها﴾[10]، وكذلك قوله: ﴿وإن منهم لفريقًا يلوون ألسنتهم

---

١ أي هنا أفعال يعلم كل مسلم وكافر استحالة صدورها عن الله، فسواء على الكعبي أن يسمى هذه الأفعال هوادة مرة ومحاباةً مرة أخرى.

٢ أي ليعلم الناس.

٣ أي الذي يريده الله من شرح الصدر وضيقه.

٤ ك م: وكان.

٥ ك م: وتيسير.

٦ م: عليه.

٧ ك م: ببذل.

٨ يقول الله تعالى: ﴿سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرّمنا من شيء كذلك كذب الذين من قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا إن تتبعون إلا الظن وإن أنتم إلا تخرصون﴾ [الأنعام، ٦/١٤٨].

٩ م - الآية.

١٠ يقول الله تعالى: ﴿وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها قل إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله ما لا تعلمون﴾ [الأعراف، ٧/٢٨].

بالكتاب﴾[1]، الآية[2]. والثاني أنهم لَمّا أُوعِدوا في ذلك قد أُمهِلوا[3]، فلما أمهلوا ظنوا كذب الرسل وحسبوا أن ذلك مما لله فيه الرضا، وإلا لم يكن يمهلهم، وكذلك ظنَّ أصحاب السبت[4]. وذلك كقوله [تعالى*]: ﴿حتى إذا استيأس الرسل﴾[5]، الآية[6]. والثالث أن يكونوا قالوه على الاستهزاء بالمؤمنين بما يدّعون أن كل شيء بمشيئة الله، كقول الإنسان: ﴿أإذا ما متُّ لسوف أُخرج حياً﴾[7]، إنه قال ذلك على الاستهزاء بالمؤمنين، وإن كان ذلك حقّاً؛ وكذلك[8] قول المنافقين: ﴿نشهد إنك لرسول الله﴾[9]، ولكن ذلك لما كان الهزوء طُعنوا به، فمثله الأول. والله أعلم. [و] أيّد ذلك آخر الآية: ﴿قل فلله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين﴾ [الأنعام، ٦/١٤٩]، وغير ذلك، ولا يحتمل لما مر بيانه.

وقال في قوله تعالى ﴿ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعًا﴾ [يونس، ١٠/٩٩]: إنه على الإكراه [بـ]أن يمنعهم[10] قسرًا كما جعلهم شيوخًا وشبابًا، ولكن شاء أن يبتليهم، كقوله: ﴿ولو يشاء الله لانتصر منهم﴾[11]، وقد شاء ذلك بالنبي وأصحابه[12]، ولكن أراد به مشيئة القسر، إذ ليس معها حمد ولا أجر.

{قال الشيخ رحمه الله:} وقد بيّنّا ما يدل على وهمه. على أنه مَن كان ممن سبق إلى قوله[13]:

---

١ يقول الله تعالى: ﴿وإن منهم لفريقًا يلوون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون﴾ [آل عمران، ٣/٧٨].

٢ م ـ الآية.

٣ ك ـ (أمهلوا) صح هـ.

٤ لعله يريد قوله تعالى: ﴿واسئلهم عن القرية التي كانت حاضرة البحر إذ يعدون في السبت إذ تأتيهم حيتانهم يوم سبتهم شرّعًا ويوم لا يسبتون لا تأتيهم كذلك نبلوهم بما كانوا يفسقون﴾ [الأعراف، ٧/١٦٣].

٥ يقول الله تعالى: ﴿حتى إذا استيأس الرسل وظنوا أنهم قد كذبوا جاءهم نصرنا فنجّي من نشاء ولا يردّ بأسنا عن القوم المجرمين﴾ [يوسف، ١٢/١١٠].

٦ م ـ الآية.

٧ يقول الله تعالى: ﴿ويقول الإنسان أإذا ما مت لسوف أُخرَج حيّاً﴾ [مريم، ١٩/٦٦].

٨ ك: ولذلك.

٩ يقول الله تعالى: ﴿إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله والله يعلم إنك لرسوله والله يشهد إن المنافقين لكاذبون﴾ [المنافقون، ٦٣/١].

١٠ ك م + على الإكراه.

١١ يقول الله تعالى في تمام الآية: ﴿... ولكن ليبلو بعضكم ببعض﴾ [محمد، ٤٧/٤].

١٢ لعله يقصد بعد القتال وهو من أفعال البشر.

١٣ يعني أن الكعبي ينتسب إلى مذهب من يقول بأن الله لو شاء أن يخلق فعلاً...

«إن الله لو شاء أن يخلق فعلاً ليس بفعل للخلق[1] لا يقدر عليه حتى يجيء الكتاب بالامتداح به والاقتدار عليه»[2]، وإنما قدّر ذلك من الفعل في غيره[3] مما / ظهر من فعلٍ آخرَ، و [هو] مما لا يبلغه حد البشر. فمن كان يظن أن الله يَعجِز عن هذا النوع من الخلق، [فهو لا يقبل قدرة الله] على[4] حقيقة فعل الخلق؛ بل لو أريد ذا[5] لكان موضعه فيما ظن المعتزلة أنهم خَلَقوا[6] خلقًا ليس في العقول أرفعُ منه ولا أعلى في الحسن والفضل. فرمتْ هذا المعتزلةَ على ألسن الضعفة، فبيّن الله قدرته على مثل ذلك، وإلا لا وجه لإنكار مثله ممن يُقرّ[7] له بخلق السموات والأرض وما بينهما.

[١٥٨ظ]

ولكن بيّن بذلك فساد قول المعتزلة: «إن الله قد شاء فلم يكن، إذ هو لا يقدر على خلق أفعال العباد»، فقال: ﴿وهو على كل شيء قدير﴾ [المائدة، ١٢٠/٥] جوابًا لذلك، وقال تعالى: ﴿فلو شاء لهداكم أجمعين﴾ [الأنعام، ١٤٩/٦] جوابًا للأول. وقوله: ﴿ولو يشاء الله لانتصر منهم﴾ [محمد، ٤/٤٧] على أنه لو شاء تعذيب[8] منذَريه، بل لو شاء[9] لانتصر منهم بما شاء، ولكن شاء التأخير. والثاني[10] لانتصر منهم بهم، ولكن شاء أن يبلو صحابة نبيّه بالهزيمة ليتبيّن[11] الذين صدقوا، كقوله تعالى: ﴿ولقد فتنّا الذين من قبلهم﴾[12]، وقوله: ﴿ومن الناس من يعبد الله على حرف﴾[13].

وقال أبو حنيفة[14] رحمه الله: بيننا وبين القدرية الكلام في حرفين. أن نسألهم: هل علم

---

١ لأن أفعال العباد أحيلت على إرادتهم وخلقهم.

٢ لعله يشير إلى تفسير المعتزلة في قوله تعالى: ﴿ذلكم الله ربكم لا إله إلا هو خالق كل شيء فاعبدوه وهو على كل شيء وكيل﴾ [الأنعام، ١٠٢/٦].

٣ أي إنما قاس الكعبي فعل الله تعالى بفعل غيره من البشر.

٤ ك: لا على؛ م: ولا على.

٥ أي حقيقة فعل الخلق.

٦ ك ـ (خُلقوا) صح هـ.

٧ أي الكعبي وأمثاله.

٨ ك م: تكذيب.

٩ م: لا يشاء.

١٠ م: والثالث. أي والتأويل الثاني للآية الكريمة.

١١ م: ليبين.

١٢ يقول الله تعالى: ﴿ولقد فتنّا الذين من قبلهم فليعلمنّ الله الذين صدقوا وليعلمنّ الكاذبين﴾ [العنكبوت، ٣/٢٩].

١٣ يقول الله تعالى: ﴿ومن الناس من يعبد الله على حرف فإن أصابه خير اطمأنّ به وإن أصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والآخرة ذلك هو الخسران المبين﴾ [الحج، ١١/٢٢].

١٤ هو النعمان بن ثابت، التيمي بالولاء، الكوفي، أبو حنيفة (ت ١٥٠هـ/٧٦٧م)؛ إمام الحنفية، والفقيه المجتهد المحقق، وأحد الأئمة الأربعة عند أهل السنة. انظر: **تاريخ بغداد** للخطيب البغدادي، ٣٢٣/١٣؛ **ومرآة الجنان** لليافعي، ٣٠٩/١-٣١٢؛ **والبداية والنهاية** لابن كثير، ١٠٧/١٠؛ **والنجوم الزاهرة** لابن تغري بردي الأتابكي، ١٢/٢؛ **ومفتاح السعادة** لطاش كبرى زاده، ١٩٥/٢.

الله ما يكون أبدًا على ما يكون؟ فإن قالوا: لا، كفروا، لأنهم جهّلوا ربهم. وإن قالوا: نعم، قيل: شاء أن ينفُذ علمه كما علم أو لا؟ فإن قالوا: لا، قالوا بأن الله شاء أن [يكون*] جاهلاً، ومن شاء ذلك فليس بحكيم. وإن قالوا: نعم، أقروا بأنه شاء أن يكون كل شيء كما علم أن يكون. فهذا الذي تقرر عندي من المحكيّ عن أبي حنيفة رحمه الله، لا أني ذكرته بلفظه[1]. **ولا قوة إلا بالله.**

فإن قال قائل: إذ قَبُح الأمر بالمعاصي لِمَ[2] لا قَبُح إرادة كونها؟ قيل: لأوجه. أحدها التناقض في الأمر، وليس ذلك في الإرادة؛ لأن الفعل / ربما يصير طاعة[3] للأمر، فمحال الأمر [١٥٩و] بالمعصية لأنه يصير بالأمر طاعة، فيبطل معنى المعصية ليكون[4] بها الأمر، وليست الإرادة كذلك[5]. ألا يرى أن كل فاعل مريد لفعله، ومحال أن يقال: أمر نفسه بفعله، ثبت أنهما مختلفان. **ولا قوة إلا بالله.**

وأيضًا إن الله يوصف بالإرادة في فعله، ومحال أن يكون عليه أمر فيه، فثبت أن أحد الوجهين ليس هو دليل الآخر. مع ما كان الله تعالى مريدًا هلاك الأنبياء والأخيار وبقاء الأعداء والأشرار والسعةَ لهؤلاء في الدنيا. ولم يأمر بذلك، بل أمرنا بالدعاء بهلاك هؤلاء وبقاء أولئك. **والله الموفق.**

وأيضًا إن فائدة الأمر رفعة الآمر وعلوه، حيث استعبد[6] الآخر وأظهر فيه حقه وعظيم مِنَنه التي بها استحق أن يكون سيدًا له ومعبودًا. وحق الإرادة الاختيار ونفي الغلبة [بـ]أن لا يقهر ولا يُمنَع عن سلطانه ولا يحال بينه وبين ملكه. وفي دفع الإرادة هذا[7]؛ لذلك بطل[8] أن لا يريد. وكذلك في المنع عن الأمر والنهي[9]، لذلك لزم القول بالأمر والنهي على

---

١ ونقل كمال الدين البياضي عن **الفقه الأبسط** للإمام أبي حنيفة: «وقال في رواية أبي يوسف وأسد بن عمرو: ويقال له: هل علم الله في سابق علمه أن هذه الأشياء تكون على ما هي عليه أم لا؟ فإن قال: لا، فقد كفر؛ وإن قال: نعم، قيل له: أفأراد الله أن تكون كما علم أو أراد أن تكون بخلاف ما علم؟ فإن قال: أراد أن تكون كما علم فقد أقرّ أنه أراد من المؤمن الإيمان ومن الكافر الكفر؛ وإن قال: بخلاف ما علم فقد جعل ربه متمنيًا، متحسرًا، لأن من أراد أن لا يكون فكان، أو أراد أن يكون فلم يكن فهو متمن، متحسر. ومن وصف ربه متمنيًا متحسرًا فهو كافر. (**الأصول المنيفة للإمام أبي حنيفة**، ص ٧٥).

٢ ك: لما. ٣ م ـ طاعة.

٤ م ـ ليكون. ٥ ك: كذا. ٦ ك م: استبعد.

٧ أي وفي نفي الإرادة عن الله تعالى تحقق القهر عليه والمنع عن سلطانه وملكه.

٨ ك ـ (بطل) صح هـ.

٩ أي وفي نفي الأمر والنهي عنه تعالى تحقق القهر عليه والمنع عن سلطانه.

الأمرين[1] ليظهر سلطانه وربوبيته؛ ولزم الإرادة في الكل ليَحِقّ ملكه وعجزُ الخلق عن أن يريدوا في ملكه وسلطانه. **والله الموفق.**

وأيضًا إن الله أمر إبراهيم[2] بالذبح والفداء[3] بالكبش[4]، فلا يجوز أن يكون أراد فعل حقيقة الذبح ثم يمنع عنه بالبدل، لأنه آية البداء وعلامة الجهل، فكان الأمر لا بالذي به حقيقة الإرادة. **ولا قوة إلا بالله.**

وجملته ما بيّنّا من انقسام معاني الإرادة والاتفاقِ[5] على تحقيق المعنى الذي يذهب إليه، وليس وراء ذلك إلا بمانع في اللفظ، أو صرف عن جهته إلى جهة هي من تلك الجهة قبيح عند الخصم. **ولا قوة إلا بالله.**

[١٥٩ظ] ثم الأصل الذي يقع عليه الفعل في الشاهد / أن يكون على إرادة، أو غلبة، أو سهو. فكل من خرج في شيء[6] عن الوصف بالغلبة فيه والسهو لزم الوصف بالإرادة التي هي للأفعال، وأما التي هي لا بها[7] في الحقيقة[8] فهي[9] أقسام، قد بيّنّا ذلك فيما تقدم. **والله الموفق.**

على أن القول في الشاهد فيما في الحقيقة إرادة فهي التي يكون[10] بها[11] الفعل لا محالة، [فـ]عندنا تكون[12] معه[13]، وعند المعتزلة قبل الفعل بلا فصل. وما عدا ذلك مما قد يكون الفعل إذا وُجدَت[14] ولا يكون فهي[15] التمني المعروف، والله يجل عن هذا الوصف. ثبت أن إرادته على الوجه الأول، وأنه يتحقق الفعل على الوجه الذي أراد به. **ولا قوة إلا بالله.**

---

١ أي الأمر بالمأمور به والنهي عن المنهى عنه.

٢ ك: ابرهم.

٣ ك م: وفداء.

٤ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿فلما بلغ معه السعى قال يا بنيّ إني أرى في المنام أني أذبحك فانظر ما ذا ترى قال يا أبت افعل ما تؤمر ستجدني إن شاء الله من الصابرين. فلما أسلما وتلّه للجبين. وناديناه أن يا ابراهيم. قد صدّقت الرؤيا إنا كذلك نجزي المحسنين. إن هذا لهو البلاء المبين. وفديناه بذبح عظيم﴾ [الصافات، ٣٧/١٠٢-١٠٧].

٥ أي المصادفة والمقاربة.

٦ أي في فعل من أفعاله.

٧ ك: لا لا بها؛ م: لا لأنها.

٨ أي وأما الإرادة التي لا تتحقق الأفعال بها.

٩ م - فهي.

١٠ م: تكون.

١١ ك م: وبها.

١٢ م: يكون. وتكون، أي تكون الإرادة.

١٣ م: معها؛ م هـ: في الأصل معه. معه: أي مع الفعل.

١٤ ك م: وجد. وجدت، أي وجدت الإرادة.

١٥ ك م: فهو.

مسألة في القضاء والقدر

الأصل عندنا أن هذه المسألة ومسألة الإرادة كلها في خلق الأفعال، إن ثبت ذلك ثبتت[1] هذه، إذ خلْق الأفعال يُثبت القضاء بكونها والقدْرَ لها على ما عليها من حسن وقبح، ويوجب أن يكون مريدًا لها أن تكون[2] خلقًا له. وقد بيّنّا في هذا ما نرجو[3] به الكفاية لمن أُكرِمَ بالهداية. لكن الناس أفردوا التكلم في مسألة منها فاتبعناهم في الفعل[4]، لما احتمل أن يكونوا أرادوا أن الحق قد يظهر بنوره لمن تأمل بأي لفظ من الألفاظ يُعَبَّر به عنه، لِيَعلم أن الحق لا صار حقًا للسان ولا لنوعٍ من البيان، لكن صار حقًا بما له من الأدلة والبراهين. **ولا قوة إلا بالله**.

ثم «القضاء» في حقيقته «الحكم بالشيء والقطعُ على ما يليق به وأحقٌ أن يقطع عليه». فرجع مرة إلى خلق الأشياء، لأنه تحقيق كونها على ما هي عليه، وعلى الأوْلى بكل شيء أن يكون على ما خُلق؛ إذ الذي خلق الخلق هو الحكيم العليم؛ والحكمة هي إصابة الحقيقة لكل شيء ووضعه موضعه. قال الله تعالى: ﴿فقضاهن سبع سموات﴾[5]، الآية[6]. وعلى ذلك يجوز وصف أفعال الخلق أن قَضَى بهن، / أي خلقهن وحكم [بهن] كقوله: ﴿فاقض ما أنت قاض﴾ [طه، ٧٢/٢٠] بمعنى احكم. ومن ثمة سُمّي العالم قاضيًا بما يردّ كل حق إلى مُحِقّه ويبين الذي هو حق ذلك؛ وكذا قوله: ﴿إذا قضى أمرًا فإنما يقول له كن فيكون﴾ [آل عمران، ٤٧/٣]. وكذلك يجوز أن يقال: حكم الله أن فلانًا يفعل كذا في وقت كذا، فيكون منه كذا في وقت كذا. وحق هذا أن يكون حَكَم بما علم أنه يكون، وحكم أيضًا بالذي يستحق الفاعل بفعله من ذم أو مدح، ثواب أو عقاب. [١٦٠و]

و«قضى» أي أعلم وأخبر، كقوله: ﴿وقضينا إلى بني إسرائيل﴾[7]، الآية[8]، وعلى هذا الوجه

---

١ ك م: ثبت.

٢ ك: أن يكون.

٣ ك: يرجو.

٤ فلعل الكلمة التي استخدمها المؤلف والأسلوب الذي لجأ إليه هنا قد يشير إلى أن المراد في السياق علماء الكلام من أهل الاعتزال.

٥ يقول الله تعالى: ﴿فقضاهن سبع سموات في يومين وأوحى في كل سماء أمرها﴾ [السجدة، ١٢/٤١].

٦ م ـ الآية.

٧ يقول الله تعالى: ﴿وقضينا إلى بني اسرائيل في الكتاب لتفسدنّ في الأرض مرتين ولتعلنّ علوًا كبيرًا﴾ [الإسراء، ٤/١٧].

٨ م ـ الآية.

أيضًا يجوز أن يضاف إلى الله وهو يرجع إلى الخبر بما علم جل[1] ثناؤه، ولا تمانع في جواز ذلك. و«قضى» قد يكون أمَرَ، كقوله تعالى: ﴿وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه﴾ [الإسراء، ١٧/٢٣]، وقوله: ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرًا﴾[2]، الآية[3]، وهذا لا يجوز أن يضاف إلى الله إلا في الخيرات. وقد يكون في معنى «فرغ»[4] كقوله: ﴿فلما قضى موسى الأجل﴾ [القصص، ٢٨/٢٩]، لكن هذا النوع لا يجوز أن يضاف إلى الله، لإضافة الشغل له بشيء أو فراغ له منه، إلا على مجاز اللغة في تحقيق انقضاء ما خلق. ولا قوة إلا بالله. وقد ذُكر غير هذا في القضاء مما ليس بنا إلى ذكره حاجة فيما نحن فيه.

وأما القدر فهو على وجهين. أحدهما الحد الذي عليه يخرج الشيء، وهو جعل كل شيء على ما هو عليه من خير أو شر، من حسن أو قبح، من حكمة أو سفه، وهو تأويل الحكمة أن يَجعل كل شيء على ماهو عليه، ويصيب في كل شيء الأولى به؛ وعلى مثل هذا قوله: ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾ [القمر، ٥٤/٤٩]. والثاني بيان ما عليه يقع كل شيء من زمان ومكان، وحق وباطل، وما له من الثواب والعقاب. وعلى مثل أحد هذين المرويُّ عن رسول / [١٦٠ظ] الله عند سؤال جبريل عليه السلام إياه عن الإيمان أن قرن ما ذكرنا بالقدر: «خيره وشره من الله»[5]. فالأول[6] ـ نحو خلق الشيء على ما هو عليه ـ قائم ذلك في أفعال الخلق: من خروجها على ما لا يبلغه أوهامهم من الحسن والقبح ولا يُقدّرها عقولهم، فثبت أنها خرجت على ذلك بالله

---

١ م ـ أن يضاف إلى الله وهو يرجع إلى الخبر بما علم جل.

٢ يقول الله تعالى: ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرًا أن يكون لهم الخِيَرة من أمرهم﴾ [الأحزاب، ٣٣/٣٦].

٣ م ـ الآية.

٤ ك هـ + ويذكر ويراد به الفراغ؛ يقال: قضيت أمر كذا وانقضى الأمر، أي فرغت عنه وصار الأمر مفروغًا عنه؛ إذ هو انفعال من القضاء، ومنه ـ والله أعلم ـ قضيت حاجة فلان، أي فرغت عن دفعها، وقضيت الدين أي فرغت عن أدائه أو فرّغت ذمتي. من تبصرة الأدلة. انظر هذه العبارة في **تبصرة الأدلة** للنسفي، ٢/٧١٥.

٥ فهو المشهور بحديث جبريل؛ فقد ورد في رواية لـ **صحيح مسلم** (الإيمان ١) بهذا اللفظ: «... قال: فأخبرني عن الإيمان. قال: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره...». وفي رواية أخرى لمسلم: «وتؤمن بالقدر كله» (صحيح مسلم، الإيمان ٧). وورد أيضًا في **صحيح البخاري** (الإيمان ٣٧) دون ذكر الإيمان بالقدر. انظر كذلك: **مسند ابن حنبل**، ١/٢٧، ٢٨، ٥٢، ٩٧، ١٣٣، ٣١٩؛ و٢/١٠٧، ١٨١، ٢١٢؛ و٤/١٢٩، ١٦٤؛ و٥/١٨٥، ٣١٧؛ **وسنن أبي داود**، السنة ١٦؛ **وسنن الترمذي**، القدر ١٠، الإيمان ٤؛ **وسنن النسائي**، الإيمان ٥-٦؛ **وسنن ابن ماجة**، المقدمة ٩-١٠.

٦ أي فالمعنى الأول للقدر.

سبحانه. والثاني أيضًا لا يحتمل منهم تقدير أفعالهم من الزمان والمكان ولا يبلغه علمهم. فمن ذلك الوجه أيضًا لا يحتمل أن تكون[1] بهم، وهي غير خارجة عن الله، وقال الله تعالى: ﴿وقدّرنا فيها السير﴾[2]، الآية[3]، وقال: ﴿إلا امرأته قدّرنا إنها لمن الغابرين﴾ [الحجر، ١٥/٦٠]. **ولا قوة إلا بالله.**

[آراء الكعبي في القضاء والقدر وبيان فسادها]

والكعبي زعم أن الله لا يقضى الكفر، ثم فسّر وجوه القضاء[4] وجعله[5] في بعض ما فسر. فإنكاره[6] في الجملة على احتمال ذلك في أحد الوجوه خطأ. ثم احتج بأن الكفر[7] متفاوت وباطل، وقضاء الله حق وصواب. كمن[8] لا يعلم[9] أن القضاء بالباطل [بـ]أنه باطل وبالمتفاوت [بـ]أنه متفاوت عدل وحق، وكذا قضاء الحكام بأفعال[10] الجور[11] والظلم أنها جور[12] غير باطل[13] ولا متفاوتٍ، حتى كاد يعرفها الصبيان. فمن جهل ذلك ثم ادّعى حدود الكلام، فحق الكلام عليه أن يعرف ما الكلام. **ولا قوة إلا بالله.**

واحتج بما روى عن رسول الله ﷺ أنه قال: قال تعالى جدّه[14]: «من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي فليتّخذ ربا سوائي[15]».

---

١ ك م: يكون. وتكون، أي تكون أفعال الخلق.

٢ يقول الله تعالى: ﴿وجعلنا بينهم وبين القرى التي باركنا فيها قرىً ظاهرةً وقدّرنا فيها السير سيروا فيها ليالي وأيامًا آمنين﴾ [سبا، ٣٤/١٨].

٣ م ـ الآية.

٤ أي بيّن معانيه.

٥ ك م: وجعلها. وجعله، أي وجعل قضاء الله.

٦ أي إنكار الكعبي قضاء الله بالكفر.

٧ ك: لكفر.

٨ م: لمن.

٩ أي إن الكعبي يتصرف هنا وكأنه لا يعلم أن القضاء بالباطل...

١٠ م: فأفعال.

١١ م: الجود.

١٢ م: جود.

١٣ فعبارة «غير باطل» خبر للمبتدأ «قضاء الحكام».

١٤ م: خبره.

١٥ م: سواي؛ م هـ: لم نستطع أن نستدل على هذا الحديث. ولدى الاطلاع على المصادر نرى أن الحديث ورد في **المعجم الأوسط** للطبراني (١٣٥/٨، رقم ٧٢٦٩؛ ١٦٩/٩، رقم ٨٣٦٦) بهذا اللفظ: «من لم يرض بقضاء الله ولم يؤمن بقدر الله فليلتمس إلهًا غير الله». انظر كذلك: **مجمع الزوائد** للهيثمي، ٤٢١/٧؛ **وفيض القدير شرح الجامع الصغير** للمناوي، ٢٢٤/٦، رقم ٩٠٢٧.

{قال الفقيه رحمه الله:} هذا مثل الأول، وإن[1] الرضا بقضائه أن تعلم بأن الكفر مضمحل قبيح، وأنه شر وفساد، وأنه يوجب مقت صاحبه وتعذيبه إلا أن يتوب؛ فمن لم يرض بهذا فهو كافر، فيكون على ما جاء به الخبر. على أن الكفر والقبح / هو فعل العبد، ومحال أن [١٦١و] يكون هو قضاءَه[2]، فثبت أن قضاء الله هو ما ذكرتُ مما عليه حقيقة الفعل. **ولا قوة إلا بالله**.

على أن حقيقية الخبر[3] في الأمراض والمصائب. ألا يرى أن التخليد في النار من قضائه عند المعتزلة، وكذلك الخذلان والإضلال ونحو ذلك. فليرض[4] الكعبي لنفسه ذلك، وإلا طلب ربًا سواه. والمعتزلة يقولون: ليس لله القضاء بالأمراض والمصائب في الذين[5] لا ذنب لهم إلا بالعوض، فإذًا هم لا يرضون بها حتى يُعطَوا عليها العوض، وذلك معنى ما رُوي «فليتّخذ ربا سوائي[6]». وقال: علينا الرضا بقضاء الله. {قال الشيخ رحمه الله:} وقد بيّنّا كيف يرضى به وما عليه في ذلك أيضًا. **ولا قوة إلا بالله**.

قال في[7] قوله: ﴿إنا كل شيء خلقناه بقدر﴾ [القمر، ٥٤/٤٩]: «والقدر مما ينبغي والكفر مما لا ينبغي؛ وإنما القولُ بقدر منه، فـ[هذا] من الوجه الذي ذكرنا، ومن ذلك الوجه مما ينبغي». وبعد، فإنه ينبغي أن يكون قدَره قبيحًا سمِجًا.

ثم قال: [إن] سألك: هل قضى الله الكفر وقدّر[ه*]؟ يجب أن تستخبره[8] عن المراد.

{قال أبو منصور رحمه الله:} فيقال: إذ وجب ذا فجميع ما أجبتَ قبل الاستخبار عنه إغفال. **ولا قوة إلا بالله**.

والأصل في القضاء والقدر والتخليق والإرادة أن لا عذر لأحد بذلك لأوجه ثلاثة. أحدها[9] أن الله تعالى [لِمَ] قضى وخلق وما ذُكر؟[10] لِما عَلِم أن ذلك يُختار ويُؤْثَر. وبما أراد وخلق وقضى يَصلون إليه ويبلغون ما آثروه. فلم يكن لهم الاحتجاج، بما هو آثَرُ الأشياء

---

١ ك: وإلا.

٢ ك م: قضاؤه.

٣ ك م: الخير. لعل المراد بالخبر هنا هو ما روى آنفًا من الحديث القدسي.

٤ م: فليرضى.

٥ م: في الدين.

٦ م: سواي.

٧ ك م: وفي.

٨ م: يستخبره.

٩ م: أحدهما.

١٠ أي وما ذُكر من أنه قدّر وأراد الخ.

عندهم وأخيرَها[١]؛ على ما لم يكن لهم ذلك بالعلم والكتاب والإخبار[٢]؛ إذ كانت بالتي تكون[٣] منهم مختارين مؤثِرين[٤]. وبالله نستعين.

والثاني أن جميع ما كان[٥] لم / يحملهم على ما هم فعلوه [و]لم يدفعهم إليه ولا اضطرهم، [١٦١ظ] بل هم على ما هم عليه لو لم يكن شيء من ذلك، ويتوهم كونه[٦] بلا ما ذكرتُ[٧]؛ وقد مُكّنوا أيضًا من مضادات ما عملوا، فما ذلك - إذ لم يضطرّهم ولم يحوّل عنهم حقيقة بها علم كل منهم أنه مختار مُؤْثِر فاعل ممكَّن من الترك - إلا[٨] كخلق سائر الجواهر والأعراض والأوقات والأمكنة التي فيها تقع الأفعال. وإن لم يحتمل كون شيء من ذلك عذرًا لهم أو حجة لم يكن ما نحن فيه حجة أو عذرًا. والله الموفق.

والثالث أنه لم يخطر شيء من ذلك ببالهم، ولا كان[٩] عند أنفسهم وقت الفعل أنهم يفعلون لشيء من ذلك، فالاحتجاج بما[١٠] ليس لذلك الفعل[١١] عند المحتج باطل؛ وكذلك العذر بما لم يكن عند نفسه بالذي يفعل مكان[١٢] لذلك[١٣] باطل مضمحل. ولو كان لهم بذلك احتجاج لكان لهم بالإخبار وبالعلم والتقوية ونحو ذلك احتجاج. على أنه[١٤] لو كان هذا اعتذارًا[١٥] لكان لهم بما جهلوا الأمر والنهي والوعد والوعيد، وبما جهلوا موقع مأثمهم بالمحل الذي وقعت، ولكان لهم بما لا يضر الله ولا يوهن سلطانه ولا ينقص ملكَه عذر. ولو كان لهم بذلك عذر لكان بما خلقهم على العلم بما يكون منهم عذر. ولو كان لهم في ذلك احتجاج لكان بما هو أوضح[١٦] لهم من ذلك كله، وهو الذي يكون مثله وقت الفعل متصورًا في الوهم من نحو

---

١ أي لا يمكن للعباد أن يحتجوا على الله أو يعتذروا إليه بما فعلوه من القبائح والشرور، لأنهم فعلوا ما هو آثر الأشياء عندهم وأخيرها.

٢ أي إن الكفرة والفساق الذين صدر منهم الأفعال القبيحة ليس لديهم علم ولا نص مكتوب ولا خبر بأن الله قدّرها وكتبها عليهم.

٣ م: يكون.

٤ أي كانت الأفعال بالإرادة التي تكون وتحصل منهم وهم حينئذ مختارون مؤثرون.

٥ أي ما قدّره الله.

٦ ك م: كونهم. وكونه أي كون ما فعلوه.

٧ من قضاء الله وقدره مثلاً.

٨ ك: لا؛ ك هـ: (إلا) خ.

٩ ك م: ولا كانوا.

١٠ ك م: لما.

١١ ك: العقل.

١٢ ك: لمكان؛ م: لكان.

١٣ ك م: ذلك.

١٤ ك م: أن لهم.

١٥ ك م: اعتذار.

١٦ م: واضح.

الكرم والجود والغنى عن تعذيبهم، وبما هو عفوٌ غفور، وبما ليس له في طاعتهم نفع ولا عليه في معصيتهم ضرر، فإذا لم يكن الاحتجاج بشيء من ذلك لم يكن في الأول.

فإن قيل: كيف لا دل ذا[1] على أن ليس من الله ما تذكرون؟ قلنا: لِما مضت الأدلة في تحقيق جميع ما بيّنّا / من الله عز وجل. **ولا قوة إلا بالله.** [١٦٢و]

والأصل في هذا أن كلا يعلم أنه فاعل ممكَّن مما يفعله، مُؤْثَر[2] له[3] غيرُه، مما لو منع عنه لعظم ذلك [عليه] واشتد، وأنه اختار على ضده؛ فلا سبيل إلى دفع حقيقة ذلك، إذ يَعْلم كلٌّ ذلك من نفسه، ولِما صار ذلك لأهله كالعيان والحس الذي لا يُتخيل إليه على الغلط فيه[4]. ثم يجد كل واحد فعله خارجًا على غير الذي يقدّره عقله من الحسن والقبح، وعلى غير الذي يبلغه علمه من التقدير بالمكان والزمان، وعلى ما لا تقصده نفسه من التعب والألم ولا يستعمل[5] قدرته في مثله، على ما ليس عنده في قدرته نقصان. فثبت أن أفعالهم من هذه الوجوه التي كادت تصير حسية عيانية ليست لهم، فمن رام تحقيقها عنهم من هذه الوجوه أو نفيها عنهم من الوجوه المتقدمة[6] فهو يكابر عقله ويعاند[7] حسه. **ولا قوة إلا بالله.**

ثم نتفق والمعتزلة [على] أن الله تعالى لا يضاف إليه شيء من الخلق أو الأفعال[8] إلا من الوجه الذي لا يوهم القبح في الأسماء، وما يوهم ذلك فحقه أن يُنفى عنه ذلك. ويُخرّج على هذا مسائل. إحداها[9] في وجه إضافة ما أضيف إلى الله من الخيرات أنها من الله. قالت المعتزلة: تضاف[10] إليه من حيث[11] أمر [بها] ودعا إليها وقوّي عليها. وقلنا نحن: هذا من الإضافة وإن كان حسنًا فلا هذا يراد بالإضافة إليه عند ذكر الأفعال، ولكن المراد الشكر والحمد له إذا ذكرت الأفعال. وقد يجوز الأول، وهذا أولى، لأنه من حيث الأمر والدعاء والتقوية اشترك فيه المؤمن والكافر، ومن جهة الشكر والحمد يختلف. ومما يبيّن ذلك جواز القول المطلق: إن الإيمان [من] نعم الله ومننه، وإن المؤمن / قد أنعم الله عليه ومَنّ، [١٦٢ظ]

---

١ أي الاحتجاج بالقضاء والقدر.

٢ ك م: مؤثر.

٣ أي مُيسَّر له.

٤ م - فيه.

٥ ك م: ولا تستعمله.

٦ ك - (المتقدمة) صح هـ.

٧ ك: وتعاند.

٨ ك: أو أفعال؛ م: أو أفعاله.

٩ فالمؤلف في العبارات التالية لا يشير إلى الثانية والثالثة من تلك المسائل؛ غير أن ما سيُفهَم من العبارات التالية أن القسم الثاني هو القسم الذي يتعلق بما يفيد أن الفعل بمعنى الأمر لا يمكن نسبته إلى الله، وأن المسألة الثالثة هي التي يتعرض لها الكعبي حول موضوع الشر.

١٠ ك م: يضاف.

١١ م - حيث.

وأنه لولا فضل [الله عليه][1] ما زُكِّي[2]، ولَمَسّه عذاب عظيم[3]. ومن هذا الوجه لا يضاف إلى الله في الكافر، وإذا لم تذكر[4] الأفعال فعلى الأمر. والله الموفق.

ولهذا طعن الله من قال بالكتاب المبدَّل أنه من عند الله[5] وبإضافتهم البَحِيرة[6] [إليه] ونحوَها؛ إنهم ادّعوا الأمر بذلك، فبرأ الله نفسه عن ذلك، وأخبر أن ذلك من عمل الشيطان، وأنهم قالوا ذلك حسداً من عند أنفسهم[7]. ولا قوة إلا بالله.

ولا يجوز[8] أيضاً الفعل من حيث الأمر، لأنه ليس فيه إلا إلزام، وفي ذلك مؤن عظيمة لا يضاف إليه بذلك، بل من جهة الحمد والشكر كما قال: ﴿بل الله يمن عليكم﴾[9]، الآية[10]، وقال: ﴿فلولا فضل الله عليكم ورحمته﴾[11]، الآية[12].

وقال الكعبي[13]: لا يضاف إلى الله إلا الحسن الجميل، ثم زعم في إضافة الطاعات إليه أنه من وجه الأمر. وأي حسن في ذلك؟ وقد بيّنّا ما يدخل على ذلك. وزعم أنه لا تضاف[14] اليه

---

١ م: [الله].

٢ م: ما ذكى.

٣ لعل المؤلف يشير إلى قوله تعالى: ﴿ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من أحد أبداً ولكن الله يزكّي من يشاء والله سميع عليم﴾ [النور، ٢١/٢٤]، وقوله: ﴿ولولا فضل الله عليكم ورحمته في الدنيا والآخرة لمسّكم في ما أفضتم فيه عذاب عظيم﴾ [النور، ١٤/٢٤].

٤ ك م: لم يذكر.

٥ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿وإن منهم لفريقاً يلون ألسنتهم بالكتاب لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون﴾ [آل عمران، ٧٨/٣].

٦ م ـ البحيرة؛ م هـ: كلمة غير مقروءة في الأصل.
لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿ما جعل الله من بَحِيرة ولا سائبة ولا وصيلة ولا حامٍ ولكن الذين كفروا يفترون على الله الكذب وأكثرهم لا يعقلون﴾ [المائدة، ١٠٣/٥].

٧ فقد نجد في سورة آل عمران [٣/٧٢-٧٧] آيات قرآنية فيها بحث عن جمع من أهل الكتاب الذين يحسدون المسلمين والوحي النازل إليهم.

٨ أي والثانية من المسائل المخرجة أنه لا يضاف الفعل إلى الله تعالى من حيث الأمر.

٩ يقول الله تعالى: ﴿يمنّون عليك أن أسلموا قل لا تمنّوا عليّ إسلامكم بل الله يمنّ عليكم أن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين﴾ [الحجرات، ١٧/٤٩].

١٠ م ـ الآية.

١١ يقول الله تعالى: ﴿فلولا فضل الله عليكم ورحمته لكنتم من الخاسرين﴾ [البقرة، ٦٤/٢].

١٢ م ـ الآية.

١٣ أي والثالثة من المسائل المخرجة.

١٤ ك: لا يضاف.

الشرور، لأنه نهى عنها، ولا تضاف إليه. ﴿قال الفقيه رحمه الله:﴾ وكذلك عندنا لا تضاف[1] إليه لما بيّنّا أن وجه الإضافة للشكر، ولا وجه في ذلك.

ثم قال: قول المسلمين «الخير والشر من الله»، إنما أرادوا [به] مخالفة قول الزنادقة. وأما فعل العباد لم يخطر ببالهم، بل قال الله: ﴿مِن عمل الشيطان﴾[2].

{قال الفقيه رحمه الله:} فما[3] ذكر من قول المسلمين فهو كذب، بل يقولون: قَدَر الخير والشر من الله، وقدر الشر ليس هو الشر. ولو[4] كان القول في شأن الزنادقة لكان إذًا قبيحًا[5] إضافةُ الشر إلى الحكيم العليم، بل [مَن*] فعله الشر فهو شرير، ومَن فعله الإفساد فهو مفسد.

[١٦٣و] وقوله: «لم يخطر ببالهم» كذب، بل لا يخطر خصوص الذي/ ذكر. **ولا قوة إلا بالله.**

ثم قال: فإن قيل: لا نقول[6]: الكفر من الله من جهة الأمر، ولكن نقول من جهة الخلق. قال: الأمر دون الفعل.

{قال الشيخ رحمه الله:} فنقول: لا نقول: «الكفر من الله» من طريق[7]، ولا «الشر»[8] بإطلاق القول «من الله»، وكذلك [لا نقول: الضلال] من الله؛ وكذلك لا أحد يقول: إبليس من الله، أو الشيطان من الله، أو كل قذر ونتن من الله، أو كل فساد من الله. ثبت أن هذا اللفظ فاسد فيما كانت الخلق[9] أيضًا. **ولا قوة إلا بالله.**

والأصل في ذلك أن القول «منه»[10] يخرج مخرج دعوى الأمر أو إضافة الإنعام، وليس في ذلك[11] واحد منهما ألبتة، فلا يجوز الإضافة إليه. وهو كما قلنا: إن الله في التحقيق وإن كان رب كل شيء وإلهَ كل شيء وخالقَ كل شيء، وكلُّ شيء له، لا يقال ذلك في الأوراث والخبائث والشيطان ونحو ذلك من الأشياء التي لا تذكر أنفسها إلا على الاستخفاف[12] بها، فإضافتها [إلى] الواحد يخرج على ذلك[13]، وإن كانت في أنها مخلوقة كغيرها[14] مما يضاف إلى الله، فمثله الذي نحن فيه. **ولا قوة إلا بالله.**

---

١ ك م: لا يضاف.

٢ لعل المقصود به قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلكم تفلحون﴾ [المائدة، ٥/٩٠].

٣ م: مما.

٤ م: ولا.

٥ ك م: قبيح.

٦ م: لا أقول.

٧ أي من أيِّ طريق كان.

٨ ك م: ولا شر.

٩ أي فيما كانت لفظة الخلق.

١٠ أي من الله.

١١ أي في مسألة القدر.

١٢ م: الاستحقاق.

١٣ أي على الاستخفاف.

١٤ ك م: كفرها.

وعلى هذا يكره القول في الكفر والمعاصي: إنها بقضاء الله وقدره وإرادته لوجهين. أحدهما ما ذكر من القبح، أو هي لا تذكر إلا على الاستقباح والاستهانة، والذي ذلك وصفه لا يضاف إلى الله تعالى على ما أخبرت، وإن كان في التحقيق من قول. ووجه آخر أنه يتكلم به على الاعتذار والاحتجاج، ذلك المفهوم منه، وقد بيّنّا أن لا عذر لهم في ذلك. **ولا قوة إلا بالله.**

وكذلك عند الناس لا يقال: «يا خالق الخبائث والأنجاس» ونحو ذلك، وإن كان هو في الحقيقة[1] لكل شيء خالقًا، فمثله الذي/ ذكرنا. وأصل ذلك أنه يضاف إلى الله تعالى كل ما [١٦٣ظ] كانت الإضافة إليه تخرج مخرج التعظيم، أو مخرج الشكر، أو مخرج ذكر نعمه أو أمره؛ وما خرج على غير ذلك لا يضاف اليه، وإن كان في الحقيقة خلقه. **ولا قوة إلا بالله.**

وجملة ذلك أن الله يوصف بفعله، وهو خارج على معنى العدل أو الفضل في الحقيقة. وربما يضاف إليه ما ليس في الحقيقة فعله أو صفته؛ فإن كان يقتضي معنى محمودًا يجوز ذلك، لما نيل ذلك بإنعامه وإفضاله، وإن لم يكن لم يُضَف، لما ليس ذلك في الحقيقة فعله فيوصف به؛ وهو من حيث فعله حكيم عدل، وذلك الشيء فيما عند الخلق بغير هذا الوصف. والله تعالى يجل ويتعالى عن غير هذين الوصفين، إذ في أفعاله صفة عدل وحكمة أو فضل وإحسان. **ولا قوة إلا بالله.**

{قال الفقيه رحمه الله:} قالت القدرية فيما أضيف إلى الله الإضلال[2] والإزاغة[3] وصرف القلوب فيما قال: ﴿صرف الله قلوبهم﴾[4] ونحو ذلك: إن ذلك كان بالمحنة والتخلية[5] ونحو ذلك، وفي الخيرات بالأمر والتقوية ونحو ذلك. ولو كان بالذي قالوا يضاف إليه [لجاز أن يضاف إليه] الإخراج من النور إلى الظلمات كما أضيف إليه[6] الإخراج من الظلمات إلى النور[7] عندهم بالأمر والتقوية، إذ صارت علة الإضافة في الخير إليه الأمرَ والتقويةَ؛ و[كذلك] ذكرُ

---

١ م: في الحقية.

٢ قال الله تعالى: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم فيضل الله من يشاء ويهدي من يشاء وهو العزيز الحكيم﴾ [إبراهيم، ٤/١٤].

٣ قال الله تعالى: ﴿فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم والله لا يهدي القوم الفاسقين﴾ [الصف، ٦١/٥].

٤ قال الله تعالى: ﴿وإذا ما أنزلت سورة نظر بعضهم إلى بعض هل يراكم من أحد ثم انصرفوا صرف الله قلوبهم بأنهم قوم لا يفقهون﴾ [التوبة، ٩/١٢٧].

٥ أي جعلهم خاليًا عن المعونة الإلهية وتقوية الله.

٦ م: إله.

٧ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات﴾ [البقرة، ٢/٢٥٧].

الهداية، بل كل شيء[1] يقابل ما ذُكر[2]؛ إذ الأمر والتقوية كلاهما[3] للمحنة[4] وفيها التخلية، فإذا استقام ذا، ولم يستقم الآخر بانَ أن في ذا معنى ليس في الآخر. مع ما زعمت القدرية أن الشرور لا تضاف[5] إليه، لأنه نهى [عنها*]، فقد نهى عن الضلال والغواية والزيغ، فلِمَ أضيفت[6] إليه؟ والله / الموفق. [١٦٤ر]

وقالوا في الإضلال بالتسمية[7]، وذلك فاسد؛ لما وجد من غيره ولم يضف إليه، ولما ليس في التسمية فضل حكمة يذكر في موضع الوصف بالغنى والسلطان كقوله تعالى: ﴿من يشإ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم﴾ [الأنعام، ٦/٣٩]، وذلك في موضع القوة والسلطان. وبالله نستعين.

والأصل في هذا كله عندنا أن الله إذ هو موصوف بفعله؛ ومعنى فعله خلقُه كلَّ شيء على ما هو أولى به، متفضلاً في فعله أو عادلاً؛ لا يخلو وصف فعله عن هذين، وحقيقتُه[8] عن الأول[9]؛ فصار بأي وجه أضيف إليه من طريقَي[10] فعله محقَّقًا[11] له معنى خَلَق[12]. ولو ذُكر ذا في الإضلال وما ذكر في الطبع[13] وغيره لم يُحتمل شيء من تمويهات المعتزلة؛ فكذلك [هنا]، إذ ذلك معنى فعله. والله الموفق.

مسألة
[في ذم القدرية أو المعتزلة][14]

{قال الشيخ رحمه الله:} أجمع أهل الكلام على ذم اسم القدرية، وتبرأ كل منهم عنه. وقد روى في ذلك عن رسول الله ﷺ ما يمكن [به] السبيل إلى معرفة مَن له حقيقة هذا

---

١ ك م: وكل ذكر.

٢ أي من الخير، وهو الشر مثل الإضلال والإزاغة.

٣ ك م: هما.

٤ ك م: المحنة.

٥ ك: لا يضاف.

٦ ك: أضيف.

٧ أي إن علماء المعتزلة قد أوّلوا نسبة الإضلال إلى الله بتسميته المرء ضالاً.

٨ ك: وحقيقة.

٩ أي ولا يخلو حقيقة فعله عن كونه متفضلاً.

١٠ ك م: طريق. وطريقَي فعل الله هما الفضل والعدل.

١١ ك م: محقق.

١٢ م: خلقه.

١٣ لعله يشير إلى قوله: ﴿فبما نقضهم ميثاقهم وكفرهم بآيات الله وقتلهم الأنبياء بغير حق وقولهم قلوبنا غلف بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون إلا قليلاً﴾ [النساء، ٤/١٥٥].

١٤ م: [في ذم القدرية].

الاسم، وهو قوله: «القدرية مجوس هذه الأمة». ومعلوم أنه أراد به ذم أهلها بمعنىً شاركوا فيه المجوس فيما خالف به المجوس أهل الأديان من القول. [فـ]لا بد من تأمل ذلك ليظهر حقيقة أهل هذا الاسم. **ولا قوة إلا بالله.**

وكان الأصل الذي ذُمَّ به المجوس مما خالفوا به أهل الأديان من أوجه.

١ ـ أحدها أنهم قالوا: كان الله واحدًا[١] لا شريك له. ثم حدثت منه فكرة رديئة[٢]، إما لما أصابته عينه، أو لما ظن أن يكون له عدو[٣] ينازعه. فإذًا إبليس حَدَث من تلك الفكرة الرديئة[٤]؛ فخلق هو شرَّ العالم، والله خيرَه، من غير أن كان لله قدرة على خلق شيء من / الشر والفساد [١٦٤ظ] ونحو ذلك، أو لإبليس[٥] قدرة على خلق شيء من الخير والصلاح، فقام العالم بهما. وبهذا كله خالفوا[٦] أهل الأديان. ومعلوم أن هذا كله أوصاف ذم ونعوت شَيْن. ثم للمعتزلة عن كل صفة من هذه الصفات نصيب، فلذلك لُقّبوا باسم القدرية. **ولا قوة إلا بالله.** ووجه ذلك أن المعتزلة زعمت[٧] أن الله تعالى كان ولا شيء غيره، ثم حدثت الإرادة من غير أن كان من الله بحدوثها إرادة، أو اختيار منه إليها[٨] [أفيكون لهذا القول] معنى سوى أن كانت فكان بها جميع العالم؟ إذ من قولهم: إن العالم فعل الله، وإنه كان باختيار، وإن الاختيار إرادة، كقوله: ﴿فعّال لما يريد﴾[٩]. فسمت المعتزلة تلك الحادثة إرادة، والمجوس فكرة؛ وهي واحدة، بينهما اختلاف في الاسم لا [في] الحقيقة[١٠]. ثم جعلت المجوس بها نصف[١١] العالم[١٢] والمعتزلة كل العالم، فيكونان في الحاصل تحت قول ذميم، «والمعتزلة» زائدة.

٢ ـ ثم المعتزلة[١٣] تجعل العالَم بالله وبالأجسام، من غير أن كان ذلك[١٤] من الله: من الاجتماع والتفرق، والحركة والسكون، وجميع المتولدات مما عن الخلق[١٥]، مفصولاً [كان] أو

---

١ ك: واحد.

٢ ك م: ردية.

٣ ك م: عدوا.

٤ ك م: الردية.

٥ أي من غير أن يكون لإبليس.

٦ ك م + به.

٧ ك ـ (زعمت) صح هـ.

٨ أي من غير أن كان اختيار من الله متوجهًا إلى حدوث الإرادة.

٩ انظر: سورة هود، ١١/١٠٧؛ وسورة البروج، ٨٥/١٦.

١٠ ك: حقيقة.

١١ م: يصف.

١٢ أي جعلت المجوس الفكرة الرديئة سبب نصف العالم، وهو ما حصل فيه من الشر.

١٣ أي والثاني من الأوجه التي ذم بها المجوس وشاركها فيها المعتزلة.

١٤ أي ما كان للأجسام.

١٥ أي المخلوق.

بائنًا[1]. وكذلك جميع العالم عند المجوس من الخير والشر. بل المجوس ينسبون كثيرًا من الجواهر إلى إبليس، [و]لا تقدر المعتزلة على نسبة شيء من ذلك إلى الله في الحقيقة. والمجوس يثبتون لإبليس القدرة على خلق الشر بالله[2] وينفونها عن الله، وكذلك قول المعتزلة في قدرة أفعال الخلق. **ولا قوة إلا بالله**. والمجوس لا تجعل[3] لإبليس على شيء ـ مما لله ـ من العالم قدرةً، ولا لله على شيء مما [هو][4] لإبليس. وكذلك أمر المعتزلة، لكنهم جعلوا لجميع الأحياء ذلك، والمجوس لإبليس خاصة. والمجوس / لا تجعل لله إرادة ولا سلطانًا فيما ليس فيه أمر، وكذلك المعتزلة. والمعنى الذي دعا المجوسَ إلى القول باثنين ما استقبحوا من إضافة خلق الشر وفساد الأشياء إلى الله، وكذلك المعتزلة. ولو عرفوا [الربوبية] حق معرفة[5] أنه في وضع كل شيء موضعه، وأنه المتعالى عن أن يكون فعله لنفع له أو لخير يكتسبـ[ـه] لنفسه لعلموا أن الوصف بخلق الكل على ما عليه وصف القدرة والجلال، والقول به قول بتمام الملك والكبرياء. **ولا قوة إلا بالله**.

[١٦٥ظ]

٣ ـ و[هنا] عبارة أخرى: مما يُبيّن[6] أن المعتزلة أحق مَن يتعالى بالاسم[7] من أهله[8] ما أنطق الله به ألسن الخلق بالنسبة إليهم صغارهم وكبارِهم، مَن علم ما تحت الاسم أو جهله[9]؛ فثبت[10] أن ذلك صار لهم لقبًا لا من حيث [هو] صنعٌ للبشر فيه، ولكن بفضل الله، ليُعْلَم به أهلُ المَذَمَّة[11] في الدين فيُحْذَر مخالطتهم. ولهم في ذلك عَلَمَان ظاهران. أحدهما في كون[12]

---

١ أي جميع المتولدات التي تحصل عن الخلق، سواء كان بعضهم مفصولاً أي حاصلاً عن أصله وقريبًا منه وبعضهم بائنًا وبعيدًا عنه.

٢ أي على إيصاله الشر إلى الله.

٣ ك: لا يجعل.

٤ ك هـ + (للخلق) خ؛ م + للخلق؛ م هـ: جاءت في الأصل على هامش النص مع الإشارة أنها من صلب النص.

٥ ك م + الربوبية.

٦ م: تبين.

٧ ك: بالإسلام؛ ك هـ: (بالاسم) خ؛ م هـ: في الأصل الإسلام وصححت في الهامش بالاسم. ويتعالى بالاسم: أي يرتفع ويشتهر باسم «القدرية».

٨ أي من المنسوبين إلى هذا الاسم المذموم، وهو «القدرية».

٩ أي ما أنطق الله ألسن الخلق بنسبة اسم القدرية إلى المعتزلة حال كونهم عالمين ما في هذا الاسم من المعاني والأفهام المغايرة لحقيقة الإسلام أو جاهلين.

١٠ م: ثبت.

١١ م: الذمة. وأهل المذمة يعني أهل العيب والعار.

١٢ ك م: لون. غير أن الناسخ قد اعتاد كثيرًا بعدم وضع إشارة الكاف.

كل منهم على حسن خلقته وقبحها أن تَظهر[1] في وجه كل منهم الصفرة الباردةُ التي تستقبحها الأبصار، إذا قوبل ذلك بوجوه المجوس لوُجدوا سواء. والثاني تخلفهم[2] على[3] حانات[4] المجوس وإنكار عامتهم دار الإسلام من أن تكون دارهم. **ولا قوة إلا بالله**.

ولتحقيق هذا الاسم لهم أيضًا وجهان. [أحدهما] أن كل ذي دين ومذهب نسب إلى المعنى الذي ادّعاه لنفسه: بحق الإسلام واليهودية والنصرانية ونحو هذا. وكذلك المعتزلة، يرون قدرَ أفعالهم لأنفسهم وغيرهم يرون ذلك منه[5]. فمحال أن يَشتهر به[6] من رآه لغيره، ويُزالَ عمن يدّعى حقيقتَه[7] لنفسه. وبمثله جاء عن رسول الله ﷺ في شرط الإيمان[8] «[و] الإيمان بالقدر خيره وشره من الله»[9]./ **والوجه الآخر** هو الأمر المعروف الذي لم نَرَ[10] معتزليًا سلم عما يزيل عنه اسم الإيمان وتحلّى[11] بحلية الإسلام من ارتكاب الكبائر بالشهوات مما يبين استخفافهم بدين الله واختيارَهم الخروج منه بأدنى شهوة أعطَوْها لأنفسهم. فهم أحق من يُنسب إلى غير دين الله، إذ هذا شأنهم في دينهم الذي هو عندهم دين الله. **ولا قوة إلا بالله**. [١٦٥ظ]

[آراء الكعبي في القدرية وبيان فسادها]

ثم ذكر الكعبي أن من عادة العرب تلقيبَ من يَلْهَج بشيء فيُكثر ذكره في غير موضعه حتى يجاوز الحد فيه، ونسبةَ ذلك إليه؛ وهم[12] يفعلون ذلك حتى قالوا في كل فاحشة وأمر ذميم: هذا قدر الله[13].

{قال الشيخ رحمه الله:} أخطأ في هذا القَدْر من الدعوى من أوجه. أحدها ما حَكى عن

---

١ م: أن يظهر.

٢ الكلمة غير منقوطة في «ك».

٣ م: عن؛ م هـ: في الأصل على.

٤ في نسخة «ك» تصحيحات في الكلمة؛ ك هـ: (تخلفهم عن جماعات للـ) خ؛ م: جماعات؛ م هـ: في الأصل حمامات، وصححت على الهامش. ولعل المراد بالحانوت هو دكّان الخمّار أو المحل التجاري.

٥ أي من الله.

٦ أي بالقدر.

٧ ك: حقيقة.

٨ م ـ الإيمان.

٩ لقد سبق تخريج حديث جبريل هذا ص ٣٩٦ .

١٠ م: لم ير.

١١ ك م: والتحلى.

١٢ أي أهل السنة.

١٣ فبناء على ما ذهب إليه الكعبي يُفهَم أن حديث «القدرية مجوس هذه الأمة» يشمل أهل السنة لا المعتزلة.

العرب[1]. والثاني ما حكى عنهم هم لا يقولون ذلك[2]، وإن كان يقوله فلا يقوله مَن بهم يُعرَف أسماء النِّحل؛ إنما يذكره العوام، فأما الخواص فهم لا يذكرون ذلك، بل يكرهون ذكر ذلك خشية أن يذكر على الاعتذار فيما لا عذر لهم. والعرب لو عملت الذي قال إنما عملت فيمن ظهر على التلقيب[3] لا للتحقيق؛ ونحن فيما حقه التحقيق لما عن رسول الله جاء ذلك فذَمَّ[4] أهله. **ولا قوة إلا بالله**. وأيضًا إن الذم جاء من عند رسول الله، ولم يكن في ذلك الوقت من يُعرَف بهذا الفعل، ولا كانت النّحلة التي أبدعت العرب لها الاسم، فلا يحتمل الاسم الذي قال لهذا. **ولا قوة إلا بالله**.

ثم سأل عنا سؤالاً دل على حيرته فقال: «نُسِبتم إليه بقولكم: لا قدر»[5] فأجاب بأنْ لا ينسب الشيء إلى النافي. {قال الشيخ رحمه الله:} وما قاله صدق، وإنما ينسب إلى المدّعي والمُثبِت لنفسه، وهو حيث يقول: تخرج الأفعال على قدرة[6] / التي[7] قَدَر [العبد] عليها[8]. [١٦٦و]

ثم قال: لو قيل: أثبتم ذلك بقولكم: «نحن نقدّر أعمالنا». قال: لا يجب لوجهين. أحدهما أن الاسم منه مُقدِّر. والثاني أنه لا تمانع له في القول: إنه يقدّر صلاته وثوبه وداره وأمر سفره، فيجب[9] أن يكونوا كلهم قدرية.

{قال أبو منصور رحمه الله:} فأما الحرف الأول فقدَّر[10] وقَدَر واحد. وبعد، فإن الفعل في النصرانى واليهودى التنصر والتهود، والاسم على ما يرى، فمثله في القدر. والثاني قد يُسمَّى الله تعالى بذلك، ثم لا يقال «قدرى». فثبت أن ذلك يرجع إلى أمر خاص، أو[11] إلى معنى فيمن[12] إليه[13]. فإن كان إلى أمر خاص فهو في الدين، ومن نسبه إلى نفسه فهو أحق به، وإن كان المرجع فيه إلى المعنى فهو لأنهم[14] على ذلك القول يرون حقيقة الخروج[15] على قدر الله لا على قدر[16] العبد. والمعتزلة تزعم أنه على قدرهم يخرج. والله الموفق.

---

١ أي ما ذكر الكعبي آنفًا بأن من عادة العرب... الخ.

٢ أي ما ادّعاه الكعبي بأن أهل السنة يقولون في كل فاحشة... الخ.

٣ ك: (على التعليب) صح هـ.

٤ ك م: قدم.

٥ هذا قول أهل السنة على القدرية أو المعتزلة.

٦ م: قدره.

٧ ك م: الذي.

٨ ك م: لها.

٩ م: فيجيب.

١٠ م: مقدر.

١١ م: و.

١٢ ك م: فيما.

١٣ أي أو يرجع إلى معنى موجود فيمن سمى به.

١٤ م: لا فهم. لأنهم: أي لأن أهل السنة.

١٥ أي خروج أفعالهم وحصولها.

١٦ م: على قد.

وما قال من العرب[1] فيجب أن يكون المعتزلة لهم اسمُ الجبرية لكثرة ما يجري على لسانهم اسم الجبر. ولا قوة إلا بالله. مع ما نسب إلى المجوس[2]، وهم لا بكثرة القول سُمُّوا به، ولكن بحقيقة المذهب. ولا قوة إلا بالله.

ثم سُئل[3] عن وجه تسمية الحشوية[4] لهم قدرية، فزعم أن ذا من خطئهم نحو خطئهم في أكثر أمور الدين. مع ما انضمّوا إلى بني مروان، وذلك كان مذهبهم، ليفرحوا بإضافتهم الأفعالَ الذميمةَ إلى قضاء الله وقدره. فساعدوهم على ذلك، وبرؤهم[5] عن الذنب[6] بما[7] اقترفوا[8] في الحمل على الله. ورأوا ذلك شائعًا لهم[9]، كفعل[10] معاوية بعَمّار[11]، إنه[12] قتله، [وقال: «قتله] عليّ حيث جاء به»[13]، وقولهم: الذي تولّى كِبره[14] عليّ[15]. وعظّم قول المعتزلة فيهم حيث أخرجوهم[16] عن شرائط الإمامة، حتى قبلوا منهم[17] هذا الاسم[18]، وأطنب في هذا [بـ]الذي أكثره كذب.

{قال الفقيه:} أما نسبة التسمية[19] إلى الحشوية/ فإنما هو تمويههم ليُرُوا أن الذي سماهم [١٦٦ظ] بهذا هم، وإنما هذه النسبة[20] متوارثة في الأمة بأسرها، في خبر عن النبي عليه السلام: «صنفان

---

١ أي إن من عادتهم تلقيب من يكثر ذكر الشيء به.

٢ يعني لفظ القدرية، وهو في حديث «القدرية مجوس هذه الأمة».

٣ أي يتسائل الكعبي هنا في العبارة على غرار «فإن قيل» أو «فإن سُئل».

٤ يعني بهم أهل السنة.

٥ ك م: وبرؤوهم.

٦ ك م: عن الذم.

٧ م: مما.

٨ ك: افترقوا.

٩ أي مع أنه رأي الحشوية ظلم رجال بني مروان وإضافة هذه الأفعال إلى الله شائعًا فيهم.

١٠ ك م: لفعل.

١١ م: مع ما.

١٢ م: رأته.

١٣ راجع حول الحوار الذي دار بين معاوية وبين عمرو بن العاص بعد قتل عمّار: **الطبقات الكبرى** لابن سعد، ٢٥٣/٣؛ وسير أعلام النبلاء للذهبي، ٤٢٦/١.

١٤ م: كبيرة.

١٥ يقول الله تعالى في آيات الإفك: ﴿إن الذين جاؤوا بالإفك عُصبة منكم لا تحسبوه شرًا لكم بل هو خير لكم لكل امرئ منهم ما اكتسب من الإثم والذي تولّى كِبْرَه منهم له عذاب عظيم﴾ [النور، ١١/٢٤].

١٦ أي أخرجوا بني مروان.

١٧ أي من الحشوية (أهل السنة).

١٨ أي إن علماء المعتزلة قبلوا تسمية الحشوية لهم باسم القدرية.

١٩ ك م: السؤال.

٢٠ م: التسمية.

من أمتي لا تنالهم شفاعتي: القدرية والمرجئة»[1]، وفسرت القدرية بنفيهم القدر عن[2] الله. والأصل في هذا أن المرجئة هي التي أرْجت[3] حقيقة أفعال الخلق إلى الله، والقدرية هي التي نفت عن الله تدبيرها، وجعلت كل التدبير فيها للخلق، حتى مَضَى[4] العالَم وتمّ[5] على تدبير الخلق، هم أفنوا وأبقوا، وبه قام تدبير الله من البعث وأهل الجنة والنار، ليس لله في ذلك إلا الإخبار[6]. وكذا لا يَتَحَقَّق[7] له في العالم أفعال سوى كونه بعد أن لم يكن.

والعدل هو المذهب المتوسط بينهما، وذلك معنى قول الله عز وجل: ﴿وكذلك جعلناكم أمة وسطًا﴾ [البقرة، ٢/١٤٣]، الآية[8]، وقولِ رسول الله ﷺ: «خير الأمور أوساطها»[9]. ونسب[10] إلى الحشوية الخطأَ، ولا أحدَ سلِم عنه. والذي قاله إنما قال قوم منهم. وأما المعتزلة فهم شاركوا الملحدة في إنشاء العالم وإخراجه من العدم إلى الوجود. وما ذكر من السبب، ورَوى عن بني مروان، وحكى عن الذين بَرّأوا[11] المذنبين وحملوا ذلك على ما ذَكر في إيجاب القدر للعباد كذب كله. فنعوذ بالله من الحيرة في الدين الحاملة على قذف المسلمين.

[تابع مسألة ذم المعتزلة]

ثم احتجت القدرية في تقديم القدرة الفعل بآيٍ من كتاب الله تعالى، منها قوله: ﴿فخذها بقوة﴾[12]. وقال أهل التأويل: فاعمل بها بجد واجتهاد؛ فكأنهم رأوا القوة ههنا الأسباب.

---

١ ورد الحديث في فيض القدير للمناوي (٢٠٨/٤) باللفظ الآتي: «صنفان من أمتي لا تنالهم شفاعتي يوم القيامة: المرجئة والقدرية». وكذلك ورد الحديث هذا باللفظ الآتي في سنن الترمذي وسنن ابن ماجة: «صنفان من أمتي ليس لهما في الإسلام نصيبٌ: المرجئة والقدرية». فقال الترمذي: «هذا حديث غريب حسن صحيح». انظر: سنن الترمذي، القدر ١٣؛ وسنن ابن ماجة، المقدمة ٩.

٢ ك م: على.

٣ أرجت: من رجا يرجو، لغة في أرجأت؛ أي التأخير والتأجيل. وعند الماتريدي هم الجبرية.

٤ م: معنى. ٥ م: وبم.

٦ م: الاختبار. ٧ ك: لا تحقق؛ م: لا يحقق. ٨ م ـ الآية.

٩ ورد الحديث هذا في كشف الخفاء للعجلوني (٣٩١/١) كالآتي: «خير الأمور أوسطها ـ وفي لفظ أوساطها»؛ قال ابن الغرس ضعيف، انتهى. وقال في المقاصد: رواه ابن السمعاني في ذيل تاريخ بغداد لكن بسند فيه مجهول عن علي مرفوعًا، وللديلمي بلا سند عن ابن عباس مرفوعًا «خير الأعمال أوسطها» في حديث أوله «دوموا على الفرائض».

١٠ أي ونسب الكعبي. ١١ ك: بروا.

١٢ يقول الله تعالى: ﴿وكتبنا له في الألواح من كل شيء موعظة وتفصيلاً لكل شيء فخذها بقوة وامر قومك يأخذوا بأحسنها سأريكم دار الفاسقين﴾ [الأعراف، ١٤٥/٧].

لكن الظاهر من ذلك قولنا: خذها بقوة، أي وقت الأخذ، لأنها إذا لم تكن في وقت الأخذ يكون الأخذ بلا قوة؛ فثبت به الذي نذهب[1]. كمن يقول لآخر: خذه بيديك وانظر إليه ببصرك، فهو على الالتقاء[2]؛ وعلى / ذلك قوله لموسى: ﴿فخذها بقوة وامر قومك يأخذوا بأحسنها﴾ [الأعراف، ٧/١٤٥]. [١٦٧و]

واحتجوا أيضًا بقول الجنّيّ: ﴿وإنّي عليه لقويّ أمين﴾[3]، وقول المرأة: ﴿إن خير من استأجرت القويّ الأمين﴾ [القصص، ٢٨/٢٦].

{قال الشيخ رحمه الله:} والحرفان[4] مما ليس لهم التعلق به، لما كانت قوة موسى التي علمتْ بها إنما علمتـ[ـها] وقت النزح[5]، وهي لا تبقى إلى ذلك الوقت؛ وكذلك قوة الجنّيّ على ما امتحن نفسه فيما سبق. والله الموفق. والثاني[6] على إرادة وقت الاستعمال، بالعادة الجارية بالحدوث في كل وقت لما شاء. **ولا قوة إلا بالله.**

وقد احتجوا بها في القرآن من ذكر الاستطاعة، وقد بيّنّا ذلك الوجه. **ولا قوة إلا بالله.**

ثم الجبرية المعروفة عندنا هم الذين تلقّبوا[7] بالجبر، وأحالوا القدرة ـ على ما في الفعل جَعْلُ الله كاذبًا[8] ـ وأرجَوا[9] جميع الأفعال إلى الله، ولم يثبتوا للعباد في التحقيق فعلاً.

قيل: [هل] يقول لهم الله: لِمَ فعلتم ذا ولِمَ لا فعلتم ذا، أو يقول[10]: افعلوا ذا ولا تفعلوا ذا في التحقيق؛ بل إن أمر أو نهى فإنما يأمر في التحقيق نفسَه وينهى نفسه؟ ثم هو يرتكب المنهي في التحقيق، ويأمر ويطيع هو في الحقيقة، ثم يعاقب غيره فيعذبه ويثيبه[11]، ونسمّيه[12] مع هذا حكيمًا رحيمًا. جل [عن ذلك] مَن صفته الرحمة والحكمة. وعلى ذلك يجب[13] أن لا يجدوا الألم

---

١ م: يذهب.
٢ أي المواجهة.
٣ يقول الله تعالى: ﴿قال عفريت من الجن أنا آتيك به قبل أن تقوم من مقامك وإنّي عليه لقويّ أمين﴾ [النمل، ٢٧/٣٩].
٤ أي قول المرأة والجني.
٥ أي وقت استقاء موسى عليه السلام من ماء البئر. فهذا الكلام يشير إلى قوله تعالى: ﴿ولما ورد ماء مدين وجد عليه أمة من الناس يسقون ووجد من دونهم امرأتين تذودان قال ما خطبكما قالتا لا نسقى حتى يُصدِر الرعاء وأبونا شيخ كبير فسقى لهما ثم تولّى إلى الظل فقال رب إني لِما أنزلت إليّ من خير فقير﴾ [القصص، ٢٨/٢٣-٢٤].
٦ أي والتوجيه الثاني للآيتين على إرادة... الخ.
٧ م: يلقبوا.
٨ أي في تحقق الفعل بيد الإنسان واختياره وكونه مأمورًا ببعض الأفعال ومنهيًا عن بعضها كما سيأتي فيما بعد.
٩ م: وأرجعوا؛ م هـ: في الأصل وأرجوا.
١٠ ك م: ونقول.
١١ ك: ويثبته.
١٢ ك م: ويسميه.
١٣ ك: يجي.

في الحقيقة واللذة، وتكون حقيقتها[1] راجعة إلى الله، جل الله عن ذلك وتعالى. بل[2] يبطل معنى الرسل والكتب لِما هي في التحصيل تصير[3] إلى الله بالأمر والنهي والوعد والوعيد، لا منه إلى غيره. ثم يبطل حكمة خلق الخلق ويحصل على العبث [بـ]أن كان العلم يبلغ معرفته[4]. ومن يكون خروج فعله على كفران وجحود المنن، والكذب في الإخبار، والسفه في الأفعال فهو حقيق أن يكون شيطانًا رجيمًا، / فهو كذلك لا ريب فيه. وهو شبيه بقولهم[5]: كان الله غير عالم ولا قادر، ثم صار كذلك؛ فلعل تدبيره الأفعال التي كانت فيها نسب إلى الخلق [قد وجد] في ذلك الوقت[6]، جل الله وتعالى عن ذلك. [١٦٧ظ]

ثم نَسب القدرية ـ وهم الذين تلقّبوا[7] بالاعتزال ـ الجبرَ[8] إلينا، على تبرّينا عن ذلك عقدًا وقولاً، لكن كذبهم في هذا نحو كذبهم علينا في اسم القدرية. ثم نذكر أحقّنا بذلك في مقابلة المذهبَين، ليعلموا جرأة المعتزلة وعظيم سفههم كما بيّنّا في القدرية. وادّعوا علينا اسم الجبر بإنكارنا كون قدرة الفعل قبل وقته. ثم هم حققوا الفعل في وقت لا قدرة فيه؛ وتحقيق الفعل في وقت الوصف بلا قدرة أقرب إلى معنى الجبر من تحقيقها مع الفعل لِمن عقل الجبر والاختيار. ومما يوضح ذلك أن الفعل غير متوهم في حال العجز، ومتوهم وجوده في حال ارتفاع العجز؛ فكان توهمه مع الارتفاع أرفع وأبلغ من توهمه مع الوجود، إذ هو[9] سبب المنع. فكذلك القدرة التي هي سبب الفعل في الحقيقة. ويؤيد ذلك فساد الدرك بالبصر مع ذهابه بما تقدم من البصر، وكذا السمع وعمل كل الحواس. فكذلك[10] كان فساد فعل الاختيار مع العجز، وفقد القدرة أوضح منه مع الوجود[11]. **ولا قوة إلا بالله.**

ووجه آخر، أن قول المعتزلة: «إن الإرادة هي اختيار الفعل وإنما تكون متقدمة على الفعل»؛ وليست بموجودة[12]، وأنه وجد في وقت الوجود بلا إرادة منه ولا اختيار؛ وحق اختيار الأول عنه زائل، إذ يجوز ورود الاضطرار في الوقت الثاني، ومحال وروده في الوقت الذي فيه الاختيار، والاختيار قائم؛ ثبت أن فعله في التحصيل ليس / باختيار، وأنه اضطرار؛ [١٦٨و]

---

١ م: حقيقتها.

٢ ك هـ: (ثم) خ؛ م: ثم؛ م هـ: في الأصل بل وصححت على الهامش.

٣ ك: يصير.

٤ أي إن العلم الإلهي الأزلي يقف على كل شيء وماهيته قبل وجوده في العالَم، لذلك لا يُحتاج إلى الابتلاء.

٥ أي شبيه بقول المعتزلة.

٦ أي وقت كونه عالمًا قادرًا.

٧ م: يلقبوا

٨ م: الخبر.

٩ أي العجز.

١٠ م: فلذلك.

١١ أي مع ادّعاء وجود الفعل.

١٢ أي وقت الفعل، لأنها عرض، والعرض لا يبقى وقتين.

وعلامة الجبر هذا. وبهذا الفعل يوجبون العداوة والولاية[1] والخلود في الجنة والنار، الواقع وقت وقوعه بلا اختيار ولا قدرة ولا أمر أيضًا ولا نهي. فمن تأمل ذلك وجده عند التحقيق قول الجبرية في التصريح، لكن هؤلاء[2] جبرية كاذبة، وأولئك جبرية صادقة. ثم من قولهم: إن من أراد الفعل لأقرب الأوقات إليه يقع ذلك الفعل [له] وإن كرهه وأراد صرفه، ويقع له به العداوة والولاية، وإن صار بحيث لا يمكنه الصرف قبل وقوعه أو معه. ثم يكون ذلك الوقت ليس بوقت محال لفوت ذلك الفعل، إذ قد يجوز عندهم فوته بالمنع والقهر[3]. ثبت بما ذكرتُ وقوعه بالجبر في التحقيق. وأيضًا على قولهم في كثرة جرى اسم القدر[4] في غير موضعه على ألسنتهم يسمون به، فهو كذلك عندهم، مع قولهم بنسبة[5] الجبر إلى غيرهم. وبالله المعونة والعصمة.

ثم سمّت المعتزلة الحسينية[6] مجبرة بما قالت الحسينية: للعبد قدرة ما هو فيه من الفعل، وليست له قدرة ضده وقت الفعل وقبل ذلك الوقت. [فـ]الاختلاف بينهم وبين المعتزلة إنما هو في الاسم خاصة، لأن الحسينية تقول: «هو [قادر] على ماهو فيه، فعند الله لطف لم يعطه»، والمعتزلة يقولون: «لم يبق عند الله شيء فيه صلاحه إلا وقد أُعْطِي». فقد اتفقا على قدر ما أعطاه؛ ولا قوة له وقت الفعل عند المعتزلة، وعند الحسينية له قدرة ما هو فيه، وله اختيار ما هو فيه. فكان الذي معه من القدرة والاختيار أكثر من الذي عند المعتزلة. فكيف سمّتهم المعتزلة مجبرة لولا قلة الحياء[7]؟ ولا قوة إلا بالله. والأصل عند الحسين أنه عند الفعل مضيّعٌ أحد القدرتين ولا عذر له في التضييع؛ وعند/ المعتزلة لا قدرة له لا بالتضييع ولا غيره. فأيّ [١٦٨ظ] الوصفين أشبه بالجبر لو كان ثمة إنصاف؟

ثم الذي يحقق أن المعتزلة هي المجبرة قولهم: للعبد الفعل شاء العبد أو أبَى. ومن زالت عنه المشيئة في فعل فهوساهٍ أو جاهل أو عاجز لا يخلو عن ذلك. مع ما قد جعلوا للعبد أن يريد في سلطان الله ما لا يريده، ويشاء في ملكه ما لا يشاؤه، وهو يشاء خلافه ويريد غيره، وذلك

---

١ أي عداوة العبد لله تعالى أو ولايته.

٢ م: هو لا. والمراد بهؤلاء هم المعتزلة.

٣ أي من قِبل غير فاعله.

٤ م: القدرية.

٥ ك م: بنسبتكم.

٦ هم أصحاب الحسين بن محمد النجار؛ لذلك ورد ذكرهم في كثير من المصادر باسم النجارية منسوبًا إلى مؤسس المذهب. فقد وافقوا المعتزلة في نفي الصفات، والصفاتية في خلق الأعمال، إذ قالوا: إن البارئ تعالى بكل مكان ذاتًا ووجودًا، لا بمعنى العلم والقدرة؛ كما أن العلم عندهم عبارة عن التصديق. انظر: **الفرق بين الفرق** لعبد القاهر البغدادي، ١٩٥-١٩٨؛ **والملل والنحل** للشهرستاني، ٨٨-٩٠؛ **واعتقادات الرازي**، ٦٨.

٧ ك م: الحيا.

علامة القسر والجبر. فعابت[1] الجبريةَ في جبر العبد بما رأوا لله المُلْك والجلال، ثم قالت بجبر رب العالمين سفهًا بغير علم. **ولا قوة إلا بالله.**

ثم نذكر طرفًا مما عابت المعتزلة حسينًا في النطق ووافقته في التحصيل. قال الحسين[2]: الكافر وقت كفره ليست له قدرة الإيمان؛ وقدرة الإيمان عنده التوفيق والعصمة. ووافقته المعتزلة على أنه ليس بمعصوم ولا موفق، بل هو مخذول متروك على رأيه، وذلك معنى قدرة الكفر عند الحسين. فاتفقا على المعنى الذي اختلفا في اسمه. فحق المسألة بينهم في جعل التوفيق والعصمة قوة الإيمان، والترك والخذلان قوة الكفر، لا [في] إفراد التكلم في القدرة والإغضاءِ عن حقيقة ما يجب القول به. **وبالله التوفيق.**

وقال الحسين[3]: «معنى الإرادة في الله سبحانه أنه لم يغلَب ولم يُقهر». وقد أعطت المعتزلة هذا المعنى في جميع أفعال الخلق: إنه[4] لم يُغلَب ولم يُقهر، فتبطل المسألة في الإرادة[5]؛ إنما بقيت في تأويل الإرادة لا غير. مع ما كان من قول الحسين: «إن أفعال العباد مخلوقة، فأراد[6] خالقها كونها على ما خلقها». ومذهب المعتزلة أنها ليست بمخلوقة لله، فتكون المسألة في خلق الأفعال / لا في الإرادة. وقال الكعبي: الإرادة معناها[7] أنه مختار غير مغلوب، فمثله في كل شيء يلزمه. [١٦٩و]

ثم المعتزلة ليست تُثبت لله إلى العالم سوى أن كان ولم يكن عالَمٌ، ثم كان عالَمٌ[8]، فصار بذلك المعنى خالقًا له، مريدًا على الوجه الذي ذُكر. فقال الحسين[9] في أفعال العباد: إنه إذ كان ولا هذه الأفعال، ثم كانت هذه، وكانت بإرادته التي تأويلها ما وصفه، وكان[10] خلْقها بأن كان ولم تكن هي. **ولا قوة إلا بالله.**

على أن الحسين[11] يجعله في الأول مريدًا لكون الخلق على ما كان، وكذلك لكون كل مخلوق على ما كان بإرادته. والمعتزلة تنفي معنى الإرادة، لا تجعل غير أن كان ولم يكن الخلق ثم كان؛ فحق ذلك[12] فيه أوجب. **ولا قوة إلا بالله.**

وقالت المعتزلة: الوعيد يأخذ من أخرجه فعله عن الإيمان، وكذلك قال الحسين[13] وجميع أهل الإرجاء: أن كان من استحق بفعله زوالَ اسم الإيمان فهو كله في النار أبدًا. **ولا قوة إلا بالله.** والاختلاف بين هؤلاء فيما به يخرج من الإيمان لا في حق الوعيد، فالاحتجاج بآي الوعيد في المسألة خطأ.

---

١ غير منقوطة في نسخة «ك».
٢ ك م: حسين.
٣ ك م: حسين.
٤ أي العبد.
٥ أي فيبطل نقاش مسألة الإرادة.
٦ م: فأاراد.
٧ ك: معناه.
٨ ك م: عالما.
٩ ك م: حسين.
١٠ ك: وبان؛ م: وبأن.
١١ ك م: حسينًا.
١٢ أي الجبر.
١٣ ك م: حسين.

[الباب الرابع]

[مسائل الكبيرة ومرتكبها]

مسألة
[في محل الذنوب وتسمية مقترفيها] [1]

{قال أبو منصور رحمه الله:} تكلم الناس في محل الذنوب وتسمية مقترفيها.

١ ـ فجمع بينها قوم في الإخراج من الإيمان، بقوله: ﴿ومن يعص الله ورسوله﴾ [2]، الآية [3]، وقوله: ﴿وماكان لمؤمن ولا مؤمنة﴾ [4]. والذنوب كلها في تحقيق اسم العصيان واحد، فعلى ذلك في تحقيق اسم الضلل وإيجاب الخلود [في النار واحد] [5]. وقولُه تعالى: ﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه﴾ [6] يخرج على وجهين. أحدهما أن يُكفَّر بالتوبة، لقوله: ﴿ويَخْلُدْ فيه مُهانًا إلا من تاب﴾ [7] الآية [8]، وقوله تعالى: ﴿ياأيها الذين / آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحًا عسى ربكم أن يكفّر عنكم سيئاتكم﴾ [التحريم، ٦٦/٨]، وغير ذلك من الآيات. والثاني أن تكون [9] الصغائرَ منها التي تقع على السهو والغفلة، فهي المغفورة، بما قال تعالى: ﴿لا يؤاخذكم الله [١٦٩ظ]

---

١ م: [في مقترفي الذنوب وهل يخرجون بذنوبهم من الإيمان].

٢ يقول الله تعالى: ﴿ومن يعص الله ورسوله ويتعدّ حدوده يدخله نارًا خالدًا فيها وله عذاب مهين﴾ [النساء، ٤/١٤].

٣ م ـ الآية.

٤ يقول الله تعالى: ﴿وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمرًا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالاً مبينًا﴾ [الأحزاب، ٣٣/٣٦].

٥ م: [في النار].

٦ يقول الله تعالى: ﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلاً كريمًا﴾ [النساء، ٤/٣١].

٧ يقول الله تعالى: ﴿والذين لا يدعون مع الله إلهًا آخر ولا يقتلون النفس التي حرّم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثامًا يُضاعَف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مُهانًا إلا من تاب وآمن وعمل عملاً صالحًا فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات وكان الله غفورًا رحيمًا﴾ [الفرقان، ٢٥/٦٨-٧٠].

٨ م ـ الآية.

٩ ك: أن يكون.

باللغو في أيمانكم﴾ [البقرة، ٢/٢٢٥؛ المائدة، ٥/٨٩]، وقال: ﴿وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به﴾ [الأحزاب، ٣٣/٥]، وما جاء من الخبر بالعفو عنه[1].

أ ـ ثم حقق قوم منهم له اسم الكفر بوجهين. أحدهما بقوله: ﴿لا يصلاها إلا الأشقى الذي كذب وتولى﴾ [الليل، ٩٢/١٥-١٦]، وقال: ﴿وهل نجازى إلا الكفور﴾ [سبأ، ٣٤/١٧]، وقال: ﴿من يعمل سوءًا يُجزَ به﴾ [النساء، ٤/١٢٣]، وقال: ﴿ومن جاء بالسيئة فلا يُجزى إلا مثلَها﴾[2]، وقال: ﴿ومن يعمل مثقال ذرةٍ شرًا يره﴾ [الزلزال، ٩٩/٨]؛ فأثبت الجزاء فيما صغُر منه، وأخبر أنه لا يجازي إلا الكفور ولا يصلاها[3] إلا من ذكر. مع ما قال الله تعالى: ﴿إن الذين يؤذون الله ورسوله﴾[4] الآية[5]، وكل عاص فهو يؤذى رسول الله. ولا قوة إلا بالله.

والثاني أنّ عقْد إيمان كل مؤمن أن لا يعصى الله فيما أمره ونهاه[6]؛ فمن عصاه لم يف به. مع ما كان اعتقاده[7] موقوفًا على ما يظهر بالابتلاء[8] بقوله: ﴿الٓمٓ[9]. أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا﴾[10] الآية[11]، وقال: ﴿وليعلمن المنافقين﴾[12] في موضع آخر. فثبت بذلك

---

١ لعله يشير إلى ما روى عن رسول الله ﷺ، حيث قال: «إن الله تجاوز (وفي رواية: إن الله وضع) عن أمتي الخطأ والنسيان وما استُكرِهوا عليه» (سنن ابن ماجة، الطلاق ١٦. انظر كذلك: مفتاح كنوز السنة لفنسنك، ٢٠٢.

٢ يقول الله تعالى: ﴿من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يُجزى إلا مثلَها وهم لا يُظلَمون﴾ [الأنعام، ٦/١٦٠].

٣ ك م: ولا يصليها.

٤ يقول الله تعالى: ﴿إن الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والآخرة وأعد لهم عذابًا مهينًا﴾ [الأحزاب، ٣٣/٥٧].

٥ م ـ الآية.

٦ لعله يشير إلى جملة من الآيات الكريمة، نحو قوله تعالى: ﴿أفمن يعلم أنما أنزل إليك من ربك الحق كمن هو أعمى إنما يتذكر أولوا الألباب الذين يوفون بعهد الله ولا ينقضون الميثاق﴾ [الرعد، ١٣/١٩-٢٠]. انظر في ذلك: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم لمحمد فؤاد عبد الباقي، مادة «عهد».

٧ ك م + كان.

٨ لعله يشير إلى عهد الميثاق الذي وقع بين الإله وبين البشر؛ فهو الذي بيّنه الله تعالى في سورة الأعراف (٧/١٧٢-١٧٣)، أي آية الميثاق.

٩ م ـ الم.

١٠ يقول الله تعالى: ﴿الم. أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين﴾ [العنكبوت، ٢٩/١-٣].

١١ م ـ الآية.

١٢ يقول الله تعالى: ﴿وليعلمن الله الذين آمنوا وليعلمن المنافقين﴾ [العنكبوت، ٢٩/١١].

استحقاق اسم الكفر بما ظهر كذبه فيما أظهر من الاعتقاد. والنظر يوجب ذلك، بما هو بالذي [يفعل] مخالف[1] فيه عن[2] الله، مجيب للشيطان[3] إلى ما دعاه ومطيع له فيما أمره؛ ومَن ذلك وصفه[4] فقد عبده، ومن عبد الشيطان فهو كافر. **ولا قوة إلا بالله**.

ب ـ ومنهم من يسميه مشركًا لا كافرًا، [لأنه] إنما صار إلى ما صار بالفعل لا بالقول[5]، وقد قال الله تعالى: ﴿فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحًا ولا يشرك بعبادة ربه أحدًا﴾ [الكهف، ١٨/١١٠]، فجعل في العمل شركًا[6]، / وكذا تسمية أهل الشرك بما أشركوا في العبادة [١٧٠ظ] غير الله؛ وذلك معنى قوله: ﴿وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون﴾ [يوسف، ١٢/١٠٦]، وقال: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به﴾ [النساء، ٤/٤٨، ١١٦] الآية[7]، وقد بينا أن ما يُغفر من الذنوب هي التي كانت على الخطأ أو الإكراه كما جاء به الكتاب[8]. **ولا قوة إلا بالله**.

٢ ـ ومنهم من قسم الذنوب قسمين، فجعل منها صغائر تغفر باجتناب الكبائر وبالعفو [و] بالجزاء، ونحو ذلك على اختلاف أقاويلهم؛ وكبائر اختلفوا فيها على القولين الأولين. فأما الصغائر فقولهم[9] [فيها] ـ وهو قولنا[10] ـ أن لا يجوز إخراج صاحبها من الإيمان. وفاسد مع الإيمان الخلود في النار لِما يوجب الخُلف في الوعد بقوله: ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيرًا يره﴾ [الزلزال، ٩٩/٧]، وما جاءت به الآيات، [نحو] ﴿فمن يعمل من الصالحات وهو مؤمن﴾[11]، والوعد في ذلك.

ثم[12] الذي يمنع اسم الكفر[13] في الحقيقة والشركِ أوجه. أحدها أَمْر الله نبيه أن يستغفر

---

١ م: مخالفا.
٢ ك م: من.
٣ ك م: الشيطان.
٤ ك ـ (وصفه) صح هـ.
٥ م: لا بالقوة.
٦ أي بين الله تعالى بأن المرء قد يكون مشركًا بالعبادة لغير الله.
٧ م ـ الآية.
٨ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدتْ قلوبكم وكان الله غفورًا رحيمًا﴾ [الأحزاب، ٣٣/٥]، وقوله: ﴿من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أُكره وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن من شرح بالكفر صدرًا فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم﴾ [النحل، ١٦/١٠٦].
٩ م ـ وكبائر اختلفوا فيها على القولين الأولين. فأما الصغائر فقولهم.
١٠ ك م + في.
١١ يقول الله تعالى: ﴿فمن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا كفران لسعيه وإنا له كاتبون﴾ [الأنبياء، ٢١/٩٤].
١٢ فالمفهوم من العبارة التي تليها أن المؤلف يبدؤ هنا إيضاح مذهبه حول الذنوب، وذلك بعد أن ذكر الآراء المتعددة للعلماء فيها في العبارات السابقة.
١٣ أي المنسوب إلى الذنب مطلقًا.

له وللمؤمنين والمؤمنات[1]. ثم لا يُحتمل الأمر به على إثبات كفر أو شرك بقوله: ﴿ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين﴾ [التوبة، ٩/١١٣]، وبما أمره أن يستغفر للمؤمنين. ومحال [أن] يأمره بالاستغفار باسم الإيمان وهو عنهم زائل، لأنه يوجب الكذب. ثم قد حذّره الله عن الاستغفار لأهل الشرك بما ذكرتُ، ولأهل النفاق بقوله: ﴿سيقول لك المخلَّفون من الأعراب﴾[2] الآية[3]، وقوله: ﴿سواءٌ عليهم أستغفرت لهم﴾[4] الآية[5]. و [أيضًا] نهيه إياه عن الصلاة[6]. فثبت أن أولئك الذين أمره[7] بالاستغفار [لهم] هم أهل الإيمان في الحقيقة. ثم لا يُحتمل أن يؤمر بالاستغفار ولا ذنوب لهم أو كانت مغفورة لهم، لأن الاستغفار هو طلب المغفرة، وطلبها لمن قد غفر له كتمان نعمة الغفران، وذلك/ كفران النعمة، بل حق ذلك [١٧٠ظ] الشكر والحمد. وما لا ذنب[8] ثمة فيخرج طلب المغفرة مخرج كفران العصمة والسؤالِ أن لا يجور[9]، إذ تعذيب مثله في حكمه جَوْر[10]. ثم لا يُحتمل أن يكون رسول الله والملائكة[11] يستغفرون لمن أمروا به ثم لا يجابون. فثبت[12] بهذا أن لا يزول اسم الإيمان بكل[13] ذنب، وأن من الذنوب ما ليس بمغفور، يغفر بالتوبة عنه؛ إذ ليس في استغفار غير المذنب توبة. وفي ذلك نقض على المعتزلة في إزالتهم اسم الإيمان بكل ذنب ليس بمغفور لصاحبه حتى يستغفر،

---

١ وهو يشير في ذلك إلى قوله تعالى: ﴿فاعلم أنه لا إله إلا الله واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات﴾ [محمد، ٤٧/١٩].

٢ يقول الله تعالى: ﴿سيقول لك المخلفون من الأعراب شغلتنا أموالنا وأهلونا فاستغفر لنا يقولون بألسنتهم ما ليس في قلوبهم قل فمن يملك لكم من الله شيئًا إن أراد بكم ضرًا أو أراد بكم نفعًا بل كان الله بما تعملون خبيرًا﴾ [الفتح، ٤٨/١١].

٣ م - الآية.

٤ يقول الله تعالى: ﴿سواء عليهم أستغفرتَ لهم أم لم تستغفر لهم لن يغفر الله لهم إن الله لا يهدي القوم الفاسقين﴾ [المنافقون، ٦٣/٦].

٥ م - الآية.

٦ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿ولا تصل على أحد منهم مات أبدًا ولا تقم على قبره إنهم كفروا بالله ورسوله وماتوا وهم فاسقون﴾ [التوبة، ٩/٨٤].

٧ ك م: أمرهم.

٨ ك م + له.

٩ م: لا يجوز.

١٠ م: جود.

١١ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا ربنا وسعتَ كل شيء رحمةً وعلمًا فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم﴾ [المؤمن، ٤٠/٧]. انظر كذلك: سورة الشورى، ٤٢/٥.

١٢ م: فيثبت.

١٣ م: لكل.

ونقضٌ على الخوارج بما ذكرنا. والله اعلم.

وأيضًا إن الله تعالى قال في الذنوب التي لا يغفرها: ﴿سواءٌ عليهم أستغفرت لهم﴾[1] الآية[2]، وعلى ذلك قال: ﴿وتوبوا إلى الله جميعًا أيها المؤمنون لعلكم تفلحون﴾ [النور، ٢٤/٣١]، وقال: ﴿يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبةً نصوحًا﴾[3] الآية[4]، فألزمهم التوبة مع إثبات الإيمان، وأخبر أنه بالتوبة يَغفر لهم. وفي ذلك وجهان. أحدهما على المعتزلة في إزالتهم اسم الإيمان في كل ذنب لا يُغفر عندهم إلا بالتوبة[5]، وفي ذلك إثباته، وعلى الخوارج بتسميتهم كفرة وأهلَ الشرك، ومحال مع ذلك اسم الإيمان والأمر بغيره. **والله الموفق.**

ولو كان[6] في شيءٍ تسميةٌ بالكفر فهو على[7] مجاز اللغة من حيث ذلك صنيعهم[8] ونحو ذلك؛ على ما يقال للمرء «أصم وأعمى» بما لا يقف على حقيقة ما بذلك يوصَل إليه. وذلك نحو قوله: ﴿من كفر بالله من بعد إيمانه﴾[9] الآية[10]، فأثبت اسم الكفر فيما كان منه على الإكراه لفظًا لا تحقيقًا لما اطمأن قلبه بالإيمان. فثبت[11] أنْ قد يجوز تسميته لنوازل مجازًا، فمثله الأعمال. **ولا قوة إلا بالله.**

وأيضًا / إن الله تعالى قال: ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيرًا يره﴾[12] الآية[13]، ثم معلوم أنه [١٧١و] لا يرى الخير وجزاءه[14] مع الشرك، ولاجزاءَ[15] شر في حال الكفر [فـ]يرى ذلك بعد الإيمان،

---

١ يقول الله تعالى: ﴿سواء عليهم أستغفرتَ لهم أم لم تستغفر لهم لن يغفر الله لهم إن الله لا يهدي القوم الفاسقين﴾ [المنافقون، ٦٣/٦].

٢ م - الآية.

٣ يقول الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحًا عسى ربكم أن يكفّر عنكم سيآتكم ويدخلكم جنات تجري من تحتها الأنهار...﴾ [التحريم، ٦٦/٨].

٤ م - الآية.

٥ ك + (يَغفر لهم. وفي ذلك وجهان. أحدهما على المعتزلة في إزالتهم اسم الإيمان في كل ذنب لا يُغفر عندهم إلا بالتوبة). غير أن العبارة الزائدة هذه مشطوبة في النسخة بخط مستقيم.

٦ ك: ولو كا. ٧ م - على.

٨ أي صنيع الكافرين.

٩ يقول الله تعالى: ﴿من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أُكرِه وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن من شرح بالكفر صدرًا فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم﴾ [النحل، ١٦/١٠٦].

١٠ م - الآية. ١١ ك: ثبت.

١٢ يقول الله تعالى: ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيرًا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرًا يره﴾ [الزلزال، ٩٩/٧-٨].

١٣ م - الآية. ١٤ م: وجزاه. ١٥ م: ولا جزا[ء].

لقوله تعالى: ﴿ومن يعمل سوءًا أو يظلم نفسه﴾[١] الآية[٢]، وقوله: ﴿إن[٣] ينتهوا يُغفر لهم ما قد سلف﴾ [الأنفال، ٣٨/٨]، وقال: ﴿فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات﴾[٤]. دل ما ذكرتُ من تحقيق حال [على أن] فيها جزاءَ الأمرين، وذلك لا يكون على قول المعتزلة في وقت الكبائر ولا في وقت الصغائر، وكذا في قول الخوارج. ولا قوة إلا بالله.

ثم الله تعالى قال: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به﴾[٥] الآية[٦]، ومعلوم أن الشرك قد يغفر بالتوبة. فبطل به قول من يجعلها[٧] لما قسّم الكتابُ، وبطل قول من يُبطل المغفرة في الكبائر بلا توبة، لأن الله جل ثناؤه جعل لنفسه مشيئة المغفرة، وذلك [قد وجد] فيما كان في الحكمة[٨]، [فـ]دفعه سفه، جل الله عن ذلك وتعالى؛ فلزم الذي ذكرت [في] القولين جميعًا.

ثم الذي ينقض قول الخوارج الذين يكفّرون بالصغائر ما بُلي به[٩] الأنبياء والأولياء، وما يكفَّر [به] يُسقط النبوة والولاية. ومَن ذلك وصفُ إيمانه بالأنبياء فهو كافر بهم. فبلغ من تعظيمهم الذنوب إلى أن كفروا به، وهو أعظم الذنوب. وهذا حق من تعدى حدود الله في الحكم وغلا[١٠] في دين الله: أن يكون عطَبه في[١١] أرجى ما يكون عنده من أسباب النجاة. ولا قوة إلا بالله.

وعلى قول المعتزلة في ذلك وَصَف الله الأنبياء بالدعاء له تضرعًا وخفيةً وطمعًا وخوفًا[١٢] وببكائهم على ما كان منهم من الزلات وتضرعهم إليه حتى أجيبوا في دعائهم وأُعطوا

---

١ يقول الله تعالى: ﴿ومن يعمل سوءًا أو يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفورًا رحيمًا﴾ [النساء، ١١٠/٤].

٢ م ـ الآية. ٣ م: وإن.

٤ يقول الله تعالى: ﴿إلا من تاب وآمن وعمل عملاً صالحًا فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات وكان الله غفورًا رحيمًا﴾ [الفرقان، ٧٠/٢٥].

٥ يقول الله تعالى: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ [النساء، ٤٨/٤].

٦ م ـ الآية.

٧ ك م: من يجعله. أي يبطل قول من يجعل الذنوب تابعة لِما قسمته هذه الآية على قسمين؛ القسم الأول هو الشرك والكفر المحض، فذلك لا يغفر. والقسم الثاني هو ما دون الشرك، وهذه الذنوب هي التي كانت على الخطأ والإكراه.

٨ ك + لكنه؛ م + لكن. ٩ ك م: بها.

١٠ ك: وعلا. ١١ م: من.

١٢ لعل المؤلف يشير إلى ما ورد في النص الإلهي من تلك الأوصاف حيث إن دعاء الأنبياء كان يجري في هذا المحور؛ فيقول الله تعالى: ﴿... إنهم كانوا يسارعون في الخيرات ويدعوننا رغبًا ورهبًا وكانوا لنا خاشعين﴾ [الأنبياء، ٩٠/٢١].

سؤلهم[1] . ولو لم تكن[2] ذنوبهم بحيث احتمال التعذيب عليها في الحكمة، أو كان عليهم من[3] ذلك خوفُ التعذيب لكان في ذلك تعدى الحد والوصفُ بالجور[4] والتعدي منه[5]، وذلك أعظم/ من الزلات. فهذا ينفي قول المعتزلة في إثبات المغفرة في الصغائر وإخراج فعل [١٧١ظ] التعذيب عن الحكمة، وقولَ الخوارج بإزالة اسم الإيمان عنه. **ولا قوة إلا بالله.**

ثم القول في جعل الصغائر كفرًا أو شركًا، أو التخليدِ في النار جزاءً لها قولٌ مهجور، بها يُسقط معنى تسميته عفوًا غفورًا رحيمًا، إذ لا يسعه مأثم ولا زلة بلا توبة؛ ويوجِب به المعاداة[6] بعد أن عرَفَه عفوًا غفورًا كريمًا، وعادي لأجله من أزال عنه هذا الاسم إلى كل ما يوصف [به] كل قاس وكل لئيم؛ وبه يستحق الذي قال[7]، إذ هذا أعظم الذنوب حيث [بدّل] صفات الرب. ثم بما بلى به الأنبياء[8]، فيكفّر بهم في تلك الأحوال؛ ومن كفّر بنبي في وقت فهو كافر لا ريب فيه. ثم بهذا وصَفَ الربَّ بالجور[9] لما فيه إبطال الحسنات بزلة، والعدلُ[10] هو الذي يجزي بالإحسان والإساءة[11] فيما أظهر عز وجل من كرمه؛ ثم [بـ]التجهيل[12] بما لم يَعرف من يَصلح للرسالة ويقوم بأداء الأمانة. ثم بما لا أحد [خالٍ] عنه، فيكون في الذي ذكر تكليف ما لا يطاق؛ ثم ينقطع منه الخوف والرجاء ويحصل الأمر على الأمن والإياس، وقد شَهد[13] عليهما[14] بالضلال والكفر[15]. **ولا قوة إلا بالله.**

---

١ انظر في ذلك دعاء نوح، وإبراهيم، وأيوب، ويونس، وموسى عليهم السلام: سورة هود، ٤٥/١١-٤٧؛ وسورة إبراهيم، ٣٥/١٤-٤١؛ وسورة الأنبياء، ٨٣/٢١-٨٤، ٨٧-٨٨؛ وسورة الشعراء، ٨٣/٢٦-٨٩؛ وسورة القصص، ١٦/٢٨.

٢ ك: ولو لم يكن. ٣ ك: في. ٤ م: بالجود.

٥ أي وصف الله تعالى بالجور والتعدي، تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا.

٦ أي يوجب قائل هذا القول بسبب قوله هذا أن يكون الله خصمه.

٧ أي الذي ادعاه من التخليد في النار.

٨ أي يستحق القائل هنا التكفير، وذلك بسبب قوله بابتلاء الأنبياء ببعض الزلات.

٩ م: بالجود. ١٠ أي القول الحق.

١١ أي كما يجزي الفعل الحسن بالخير، فأحيانًا رغم الفعل القبيح يجزي بالخير كرمًا منه.

١٢ أي وصف الرب بالجهل.

١٣ أي الله تعالى. ١٤ م: عليها.

١٥ كما قال الله تعالى: ﴿... إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون﴾ [يوسف، ٨٧/١٢]، وقال: ﴿أفأمنوا مكر الله فلا يأمن مكر الله إلا القوم الخاسرون﴾ [الأعراف، ٩٩/٧]، وقال: ﴿قال ومن يقنط من رحمة ربه إلا الضالون﴾ [الحجر، ٥٦/١٥].

ثم نذكر ما قيل في الكبائر، فإنها إذ صارت بحيث احتمال العفو فما دونها أولى؛ وبها للقول به فيها على الاختلاف أثر بيّن في الأمة، فصرف الكلام إليه أحق. وبالله التوفيق.

مسألة
[اختلاف المسلمين في مرتكبي الكبائر*]

ثم اختلفت الأمة في مرتكبي الكبائر من المسلمين؛ دفعته إليه[1] الغلبة من شهوة أو غفلة أو شدة الغضب والحمية أو رجاء العفو والتوبة من غير استحلال منه ولا استخفاف[2] بمن أمر ونهى. فمنهم من جعله كافرًا، ومنهم من جعله مشركًا، ومنهم من جعله غير مؤمن ولا كافر، ومنهم من يجعله منافقًا، ومنهم من جعله / مؤمنًا على ما كان، عاصيًا بما فعل، فاسقًا به من [١٧٢و] غير أن يطلق له اسمَ الفسق والفجور إلا مع من يَعلم ما به سُمّي [بـ]ذلك[3]، ويرى أن يكون لله تعذيبه بقدر ذنبه والعفوُ عنه بما علم منه من الصدق له في العبودة وغيره من الحسنات. ومنهم من وقف في الوعيد أنه أريد به المستحلّ[4] أو غيره، ورآه واجبًا. فتفريق من ذكرت بين الصغائر والكبائر فيما يَثبت في الصغائر من إمكان العفو أو إبقاء اسم الإيمان أوجب صرفَ الوعيد إلى الكبائر؛ وما يَثبت من ذكر جزاء الكفر والشرك ونحوه يوجب تحقيق اسم الشرك [على] قول[5] قوم، والكفرِ على قول. وأيّد ذلك قوله: ﴿إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون﴾ [يوسف، ٨٧/١٢]، وقال: ﴿ومن يقنط من رحمة ربه إلا الضالون﴾ [الحجر، ٥٦/١٥]. مع ما كان صاحب الكبيرة حاكمًا بغير الذي أنزل الله، وتاركًا الحكم به، وقد قال الله تعالى: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾ [المائدة، ٤٤/٥].

وبعد، فإنه[6] قد سُمّي بالأسماء التي سمى الله بها الكفرة من الفسق والفجور والظلم، لزمه أيضًا اسم الكفر. مع ما قسم الله البشر الذين جرى عليهم القلم فيما عليه أمرهم في الدنيا والآخرة، فقال: ﴿هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن﴾ [التغابن، ٢/٦٤]،

---

١ م: إليها؛ م هـ: في الأصل إليه. وإليه، يعني إلى ارتكاب الكبائر.

٢ ك م + منه.

٣ أي فيمن يعلم ذنبه الذي بسببه يجوز أن يسمى بذلك، وهذا بإخبار النص الإلهي فيه كقوله تعالى: ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وإنه لفسق﴾ [الأنعام، ١٢١/٦، ١٤٥].

٤ م: المستحيل.

٥ م: وقول.

٦ أي مرتكب الكبيرة.

وقال: ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ [الكهف، ٢٩/١٨]، وقال: ﴿فمن يرد الله أن يهديه﴾ الآية[١]، وقال: ﴿يضل من يشاء﴾ الآية[٢]، وقال: ﴿أفمن كان مؤمنًا كمن كان فاسقًا لا يستوون﴾ [السجدة، ١٨/٣٢]، ثم بين كفر المسمَّى فاسقًا[٣]. وقال في أمر الآخرة: ﴿يوم تبيض وجوه﴾ الآية[٤]، وقال: ﴿فأما من أوتي كتابه بيمينه﴾[٥] الآية[٦]، فجعلهم جميعًا قسمين[٧] فلا ثالث في التحقيق. مع ما بين أن النار أعدت للكافرين[٨]. فإذا ثبت الوعيد لصاحب الكبيرة لزم[٩] جعله كافرًا.

وبعد،/ فإن الله تعالى وصف أنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون[١٠]، وقد [١٧٢ظ] لزم الإياس[١١] على قول هؤلاء[١٢] [لمن] لم يلزمه[١٣] اسم الكفر. على أن الأسماء لا منافع لها ولا مضار بها على أهلها، إنما المضار والنافع في حقائق ما لها الأسماء. فإذا لزم الخلود في النار بطلت فائدة الاسم إن كان مؤمنًا أو كافرًا، [ولكن] لا يمنع عنه اسم الكفر إذ عوقب بعقوبته. **ولا قوة إلا بالله.**

---

١ م ـ الآية. يقول الله تعالى: ﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقًا حرجًا كأنما يصّعّد في السماء﴾ [الأنعام، ١٢٥/٦].

٢ م ـ الآية. يقول الله تعالى: ﴿ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء﴾ [النحل، ٩٣/١٦].

٣ لعل المؤلف أشار بذلك إلى قوله تعالى: ﴿وأما الذين فسقوا فمأواهم النار كلما أرادوا أن يخرجوا منها أُعيدوا فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذّبون﴾ [السجدة، ٢٠/٣٢].

٤ م ـ الآية. يقول الله تعالى: ﴿يوم تبيض وجوه وتسود وجوه فأما الذين اسودت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم فذوقوا العذاب بما كنتم تكفرون وأما الذين ابيضّت وجوههم ففي رحمة الله هم فيها خالدون﴾ [آل عمران، ١٠٦/٣-١٠٧].

٥ يقول الله تعالى: ﴿فأما من أوتى كتابه بيمينه فيقول هآؤم اقرؤا كتابيه إني ظننت أنى ملاق حسابيه فهو في عيشة راضية﴾ [الحاقة، ١٩/٦٩-٢١]، ويقول تعالى: ﴿وأما من أوتى كتابه بشماله فيقول يا ليتنى لم أُوتَ كتابيه ولم أدر ما حسابيه﴾ [الحاقة، ٢٥/٦٩-٢٦].

٦ م ـ الآية.

٧ م: متسمين.

٨ قال الله تعالى: ﴿فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة أُعدّت للكافرين﴾ [البقرة، ٢٤/٢]. انظر كذلك: سورة آل عمران، ١٣١/٣.

٩ م ـ لزم.

١٠ انظر: سورة يوسف، ٨٧/١٢.

١١ م: ألا يأس.

١٢ م: هو لا. أي على قول المعتزلة وأمثالهم.

١٣ ك م: لزمه.

وألزموا الوعيد بها في الرفع لحوق الكذب[1]، والله يَجِلّ عن ذلك. وكل الذي ذكرت يُلزم المعتزلة في منعهم تسمية الكفر. على أن قولين من أقاويل منتحلي الإسلام[2] حصلا في حق الأسماء على عبثٍ وإبطالِ ما جُبل عليه البشر من جلالة قدر الإيمان في قلوبهم، و[ما] عظّم الله دين الإسلام في العقول. فصيّر أحد فريقي الإسلام اسم الإيمان لكل خير، فقطع[3] فزَع تبدّلِ دين الإسلام[4]، وأزال جلالة قدره حيث أشركوا في اسمه كل شيء مما يُحتمل أن يكون له اسم الخير. فاشترك في هذا الحشوية والمعتزلة. وانفردت المعتزلة بمنع اسم الكفر عن أصحاب الكبائر، على تحقيق جميع ما في الكفر من العقوبة في ذلك. فلم يحصل لهم[5] بها تحرّجوا عن التسمية[6] [إلا] ما[7] كان فزعهم عن اسمه[8] لعظم[9] الوعيد في ذلك؛ وإلا فالتسمية[10] إذا لم[11] [تكن] لنفع يرجى أو لضرر يتقى، فكانت من المسمّين بها إباحة إن ساءت أو حسنت إذا لم تكن يجب بحسنها حسن أو [بقبحها] قبح. ولا قوة إلا بالله. فدخل تسمية الشرك والكفر فيما مر بيانه.

ومن حقق له[12] اسم النفاق فلمخالفة ما أَعطى بلسانه من الإيمان وتعاهدِ حدوده وحفظِ حدود الله ما ظهر بأفعاله[13]، وبذلك قال الله تعالى: ﴿وليعلمنّ الله الذين آمنوا وليعلمنّ المنافقين﴾ [العنكبوت، ١١/٢٩]، وقال: ﴿ألم. أحسب الناس أن يُتركوا﴾[14] الآية[15]، أخبر بأن

---

١ يعني ألزمت المعتزلة ومن نحا نحوهم الوعيد والخلود في النار، لأنه إذا لم يتحقق ذلك يكون الله كاذبًا فيما أخبر من تعذيب مرتكب الكبيرة، إذ قال الله تعالى: ﴿ومن يقتل مؤمنًا متعمدًا فجزاؤه جهنم خالدًا فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذابًا عظيمًا﴾ [النساء، ٩٣/٤].

٢ لعل المراد بهما قول المعتزلة والخوارج على ما يأتي فيما بعد.

٣ ك م: يقطع.

٤ لعل المؤلف يرى هنا أن استخفاف أوامر ونواهي الدين يؤدي بالتالي إلى تحريف الإسلام كما كان قد وقع ذلك في الأديان السماوية الأخرى.

٥ أي للمعتزلة.

٦ أي بالكفر.

٧ ك م: بها.

٨ ك م + إلا.

٩ ك م: لعظيم.

١٠ ك م: التسمية.

١١ م: إذ لم.

١٢ أي لمرتكب الكبيرة.

١٣ ك م: بأفعالهم.

١٤ يقول الله تعالى: ﴿ألم. أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمنّ الله الذين صدقوا وليعلمنّ الكاذبين﴾ [العنكبوت، ١/٢٩-٣].

١٥ م ـ الآية.

[١٧٣ظ] بيان[1] ما أعطته الألسن / من الصدق والكذب بالمحنة. وكذا روى عن رسول الله ﷺ أنه قال: «ثلاث من كن فيه فهو منافق: مَن إذا حدث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا اؤتمن خان»[2]. فقد ظهر له[3] ذلك كله من مرتكب[4] الكبيرة. **ولا قوة إلا بالله.**

واحتجت المعتزلة في الاسم[5] بما سُمّي صاحب الكبيرة بأسماء خبيثة، والإيمان من الأسماء الطيبة لا يسمّى بها[6]. مع ما جاء من الوعد باسم الإيمان، والوعد لا يحتمل الخصوص؛ ثم صاحب الكبيرة قد جاء[7] فيه الوعيد. فبطل أن يكون مؤمنًا ولم يُسمَّ به، كافرًا بما لم يرد به التسمية، فسُمّي[8] بالذي[9] أجمع أنه له اسم وهو الفسق والفجور والظلم. ثم لهم في الوعيد أمران: عموم أخباره، والثاني قوله: ﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه﴾[10] الآية[11]، بيّن ما لا يغفر ويغفر. مع ما كان الوعيد بالتخليد أعظم في المنع وأبلغ في الزجر، فهو أحق. على أن الوعيد إذا وجب لزم دخول النار، ولم يذكر فيهم الخروج. **ولا قوة إلا بالله.**

{قال الفقيه أبو منصور رحمه الله:} نقول، وبالله نستعين: أجمع هؤلاء[12] - على اختلافهم - [على] أن الوعيد مما لم يُشرَك فيه المؤمنون[13]، بل هو في كل ذنب أخرج صاحبه عن الإيمان وأسقط عنه اسمه. والمرجئة توافقهم [على] أن كل ذنب يُخرج صاحبَه عن الإيمان فالوعيد له لازم. ثم إن المرجئة تخاف على المؤمنين فيما ارتكبوا من المأثم مع قيام الإيمان بالعقوبة، وأولئك لا يخافون عليهم؛ وكان احتجاجهم بعموم الآثار. فثبت بالذي ذكرت من قول الجملة أن المرجئة، وهي التي أرجأت الذنوب، أشد استعمالاً لها[14] على العموم من الذين

---

١ ك م: ببيان.

٢ هذا الحديث ورد في **الصحيحين** بألفاظ مختلفة، وغالبًا باللفظ الآتي: «آية المنافق ثلاث: إذا حدّث كذب، وإذا وعد أخلف، وإذا اؤتمن خان». انظر: **صحيح البخاري**، الإيمان ٢٤، الجزية ١٧، الشهادات ٢٨، الوصايا ٨، الأدب ٦٩؛ **وصحيح مسلم**، الإيمان ١٠٦-١٠٨.

٣ أي لصاحب هذا الرأي.

٤ م: من مرتكبي.

٥ أي في اسم الفاسق.

٦ ك م: به. ولا يسمى بها، أي بالأسماء الخبيثة.

٧ ك - (من الوعد باسم الإيمان، والوعد لا يحتمل الخصوص؛ ثم صاحب الكبيرة قد جاء) صح هـ.

٨ ك م + به.

٩ ك م: الذي.

١٠ يقول الله تعالى: ﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفّر عنكم سيئاتكم وندخلكم مُدخلاً كريمًا﴾ [النساء، ٤/٣١].

١١ م - الآية.

١٢ م: هو لا. والمشار إليهم هم المعتزلة والخوارج.

١٣ م: المؤمنين.

١٤ أي الآثار.

ادعوا عمومها، إذ هم عند التحصيل جعلوا الوعيد في أحد فريقي البشر، وهم الذين ليسوا بمؤمنين. **ولا قوة إلا بالله.**

[١٧٣ظ] ثم قد ثبت بأدلة القرآن وما عليه أهل الإيمان والذي جرى به / من اللسان أن الإيمان هو التصديق؛ به نؤمن، وبذلك جرت أحكام القرآن في الحلال والحرام، وما به قيام العبادات[1] والاشتراك في الجماعات، والاجتماع في مجالس الذكر والخيرات، على غير تناكر منهم. وفيه[2] القبول بحق المؤمنين، وكذا جميع ما جرى به الخطاب؛ لم يوجد معتزلي ولا خارجي ولا حشوي ـ مع ما فيهم أنواع المعاصي والسيئات التي بانَ لهم أنها كبائر أو لم يَبِنْ لهم حقيقتها ـ يجيز[3] في أمر الخطاب أن يكون [هو نفسه] غيرَ أحد له ما[4] فيه[5]. فثبت أن الإيمان لم يزل عنه وأن الاسم قائم له. فيبطل بهذه الجملة ـ التي مَن دفعها يُعلم أنه مكابر معاند ـ ما قالت الخوارج والمعتزلة. **ولا قوة إلا بالله.**

وأيضًا إن الله سبحانه[6] أبقى له اسم الإيمان مع تحقيق ما عليه الوعيد في حكمه بقوله[7]: ﴿يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون﴾[8] الآية[9]، فأوجب فيه المقت عنده مع اسم الإيمان بحرف العتاب الذي لا يحتمل النطقَ قبل مقارفة الذنب بقوله: ﴿لم تقولون﴾، والمقت لا يوجب الذنب الذي في الحكمة لزوم المغفرة له. وقال: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا﴾[10]، أثبت لهم اسم الإيمان مع إلزام اسم البغي لأحدهما في القتال، وألزم من حضر معونة[11] المبغيّ عليه حتى يرجع الآخر إلى أمر الله؛ ولو كان ذلك خروج[12] من الإيمان

---

١ م: العبارات.

٢ ك م: وفيهم. وفيه، يعني وفي هذا الرأي.

٣ م: بخبر.

٤ ك م: لما.

٥ أي لا يوجد معتزلي ولا آخر يرتضي أن يكون هو غيرَ الذي له وصف المؤمن وحقه.

٦ ك + فيه. وفي نسخة «م» لم يشر إليها المحقق.

٧ م + [تعالى].

٨ يقول الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتًا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون﴾ [الصف، ٦١/٢-٣].

٩ م ـ الآية.

١٠ يقول الله تعالى: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفئ إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين﴾ [الحجرات، ٤٩/٩].

١١ ك: مؤنة؛ م: موته.

١٢ ك: خرج.

لكان الحق في مثل ذلك غير الذي ذكر. وقال: ﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى﴾[1]. ومعلوم أنه لا يجب إلا بقتل العمد. فأثبت لهم في ابتداء الآية اسم الإيمان، وأبقى بينهما الأخوة، وأخبر أن ﴿ذلك تخفيف من ربكم ورحمة﴾ [البقرة، ٢/١٧٨]، وتَبعد هذه الأوصاف فيمن أخرجهم الفعل من الإيمان. وقال: ﴿والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء﴾، ثم قال: ﴿وإن استنصروكم / في الدين﴾[2] الآية[3]، أثبت لهم اسم [١٧٤و] الإيمان وجمع بينهم[4] في الدين على تخلفهم عن الهجرة، مع عظم ما فيه من الوعيد بقوله: ﴿الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم﴾[5] الآية[6]، وقال: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء﴾[7] الآية[8]، وقال أيضا: ﴿لا تخونوا الله والرسول﴾[9] الآية[10]، فأثبت لهم اسم الإيمان مع قبح صنيعهم. ولا قوة إلا بالله.

وأيضًا إن الله تعالى قال: ﴿يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحًا﴾[11]، وقال: ﴿وتوبوا إلى الله جميعًا أيها المؤمنون﴾ [النور، ٢٤/٣١]، أخبر أن عليهم ذنوبًا تغفر بالتوبة ويكفَّر بها على إبقاء اسم الإيمان، وفي قول هؤلاء لا يجوز ذلك. فثبت أن القول [الحق] هو قول من

١ يقول الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى فمن عُفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة﴾ [البقرة، ٢/١٧٨].

٢ يقول الله تعالى: ﴿والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق﴾ [الأنفال، ٨/٧٢].

٣ م - الآية.

٤ أي جمع بين الذين هاجروا والذين لم يهاجروا.

٥ يقول الله تعالى: ﴿إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرًا﴾ [النساء، ٤/٩٧].

٦ م - الآية.

٧ يقول الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوى وعدوكم أولياء تلقون إليهم بالمودة وقد كفروا بما جاءكم من الحق يخرجون الرسول وإياكم أن تؤمنوا بالله ربكم إن كنتم خرجتم جهادًا في سبيلي وابتغاء مرضاتي تسرون إليهم بالمودة وأنا أعلم بما أخفيتم وما أعلنتم ومن يفعله منكم فقد ضل سواء السبيل﴾ [الممتحنة، ٦٠/١].

٨ م - الآية.

٩ يقول الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تخونوا الله والرسول وتخونوا أماناتكم وأنتم تعلمون﴾ [الأنفال، ٨/٢٧].

١٠ م - الآية.

١١ يقول الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحًا عسى ربكم أن يكفّر عنكم سيئاتكم ويدخلكم جنات تجري من تحتها الأنهار﴾ [التحريم، ٦٦/٨].

لم يُزل عنهم اسم الإيمان. **ولا قوة إلا بالله.**

ونوع آخر، أن الله تعالى أوجب كثيرًا من العبادات باسم الإيمان[1]، وجعل عَلَم الحِلّ والحُرْمة في كثير من ذلك اسم الإيمان وزوالَه، ثم شارك [فيها] مَن أحدث أفعال الفسق مع الإيمان[2] غيرَه. ثبت أن اسم الإيمان غير زائل عنهم. مع ما قد تقدم بيان ما له اسم الإيمان [قدر] ما يكفى ذا العقل عن الإطناب. ثم إجماع النقلة في إثبات الشفاعة[3] وتوارثُ الأمة في الصلاة على جميع من مات من أهل القبلة والاستغفار لهم والترحم عليهم هو الدليل لمن أبت نفسه تكذيب[4] الأخبار الصِّحاح ومخالفة أئمة الهدى. **ولا قوة إلا بالله.**

ثم قول المعتزلة في تحقيق الإياس من رَوح الله مع نفيهم اسم الكفر، وقد قال الله تعالى: ﴿إنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون﴾ [يوسف، ١٢/٨٧]، قول متناقض، إذ الله جمع بين الكفر والإياس؛ فمن أثبت أحدهما لزمه[5] الآخر. فإذ ثبت عندنا وعندهم أنه ليس بكافر- إذ الكفر في العُرف تكذيب، وصاحب الكبيرة بالتصديق في حالة يرجو عفوه ويخاف عذابه، ويعلم أن من أيأسه من / رحمة ربه ضالٌّ جاهلٌ بالله - ثبت أنه ليس بمكذّب. وفي الحقيقة [١٧٤ظ] الكفر اسم للستر، وصاحبها[6] لا يستر شيئًا من نعم ربه ولا ينكر حقه. فيبطل أن يكون كافرًا؛ فمثله الإيمان في العرف والسمع تصديق، ومعلوم أنه لم يكذّب الله في شيء، ثبت انه مؤمن. **والله الموفق.**

ثم الحق أن يقال: جميع الخوارج والمعتزلة عند ارتكابهم الكبائر كفرة على قولهم، مستوجبون للخلود في النار، وغيرهم من أصناف منتحلي الإسلام لا[7]، لأوجه. أحدها أنهم[8] أجمعوا على مَنِّ رحمة[9] الله[10]، وذلك وصف الكفر بما ذكرتُ[11] من الآية، وبقوله: ﴿والذين كفروا بآيات الله ولقائه أولئك يئسوا من رحمتي﴾ [العنكبوت، ٢٩/٢٣]، فلزم الفريقين اسم

---

١ لعل المفهوم من عبارة المؤلف هنا أنه لا يقصد بكلمة «العبادات» وظائفه المخصوصة من الصلاة والصيام، بل وظائفه العامة التي تتعلق بعبوديته.

٢ ك م + فيها.

٣ انظر: مفتاح كنوز السنة لفنسنك، مادة «الشفاعة».

٤ ك: إذ.

٥ ك م: لزم.

٦ ك م: وصاحبه. وصاحبها: أي صاحب الكبيرة.

٧ م - لا؛ م هـ: في الأصل لا لأوجه.

٨ أي المعتزلة والخوارج.

٩ م: على مَنْ رحمه.

١٠ أي قطع رحمته ونفيه. ويحتمل أن يكون مصحَّفًا من «منع».

١١ م: ذكر.

الكفر والخلودُ في النار. وأما المؤمنون بآيات الله [فهم قد] وصفوه عفوًا غفورًا رحيمًا، محققين لذلك، فهم الذين[1] لهم الرجاء، ولا يجوز لهم الشهادة بواحد من الأمرين[2]، فتولى كلٌّ قولـ[ـه]، كما قال الله تعالى: ﴿نُولِّه ما تولى ونُصله جهنم﴾[3]. **ولا قوة إلا بالله**.

والثاني أنهم جميعًا ضيّقوا رحمة الله فجعلوها بحيث لا تسع[4] لذنب[5]، إذ الذنوب التي ليست[6] بكبائر لا يجوز معها التعذيب، فليس لرحمة الله فيما ليس له التعذيب ولا لعفوه فيما استغنى عنه حكمة[7]. وجعلوا الغضب والسخط هو الذي يسع كل ذنب في الحكمة [و]يجوز له التعذيب. فلا عفو إذًا على قولهم ولا رحمة؛ فحق هذا القول الحرمان. وأما من يصفه بسعة الرحمة وعظيم العفو فحق لهم[8] المغفرة والعفو، لأن كل كريم يوصف بهذا فهو أقبل[9] له من الوصف[10] بما وصفته الخوارج والمعتزلة. **ولا قوة إلا بالله**.

والثالث قال الله تعالى: ﴿إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف﴾[11]. ولا يجوز أن يكون الذي به الانتهاء غير محدود ولا معروف الوصول إلى جميع / الطاعات والقيام بجميع الأمور بتأخر الحياة[12]، على قول الخوارج؛ فيصير[13] بحيث لا انتهاء عنه، وكذلك على قول المعتزلة. فثبت أن الانتهاء هو الذي يملكه كلُّه في كل وقت، وهو التبرؤ[14] عن كل أنواع الكفر والمعاصي، والإيمانُ بالله تعالى وبجميع ما يؤمن المرء به. **ولا قوة إلا بالله**. وهذا على قول المعتزلة، إذ جعلوا بين الكفر والإيمان منزلة، والله تعالى وعد ما ذُكر بالانتهاء عن الكفر؛ يلزم أن يكون صاحب الكبيرة مغفورًا له، وخاصة الكافرَ إذا كان مع الانتهاء من الكفر مرتكب الكبائر. فيجب بالذي ادعى[15] من العموم في التخليد دفع العذاب والمغفرةُ. **والله الموفق**.

[١٧٥و]

ثم نقول للمعتزلة: قولكم «لا يُسمَّى صاحب الكبيرة باسم الإيمان ولا باسم الكفر»:

---

١ م ـ الذين.

٢ أي اسم الكفر والخلود في النار.

٣ يقول الله تعالى: ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتّبع غير سبيل المؤمنين نولّه ما تولي ونُصله جهنم وساءت مصيرًا﴾ [النساء، ٤/١١٥].

٤ ك: لا يسع؛ م: لا تتسع.

٥ ك: بذنب.

٦ ك: ليس.

٧ ك م: بالحكمة.

٨ م: له.

٩ م: أميل.

١٠ ك م + له.

١١ يقول الله تعالى: ﴿قل للذين كفروا إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف﴾ [الأنفال، ٨/٣٨].

١٢ أي بعدم إمكانيات الحياة الدنيا.

١٣ م: فتصير. أي فيصير الأمر.

١٤ م: البرء.

١٥ أي المعتزلي.

هل[1] لا تسمونه[2] بها لا يستحق واحدًا من الاسمين أو له أحدهما[3] ولا تعلمونه أنتم؟ فإن قالوا بالأول فيقال لهم: أو قد أتى هو بكل الإيمان او ببعضه[4] أو لم يأت بشيء، لذلك بطل اسمه؟ فإن قال بالأول أعظم القول ومنع عنه اسم فعله وقد أتى به وجهل بربه حيث لم يحقق لمن تحقق[5] ما له [من] اسمه[6]. ولو جاز ذا لجاز أن لا يكون أحد جاء بالصدق صادقًا[7] عند الله في الحقيقة[8]، وكذا كل[9] قائم وقاعد وذو حال لا يجوز عند الله كذلك، أو الله يعلمه كذلك، وعلى ذلك مضادّات التي ذكرنا. وهذا آية جهلهم بالله. وإن قال بالثاني فقد شهد الله للذين آمنوا ببعض وكفروا ببعض بأن قالوا: نؤمن ببعض ونكفر ببعض، كفارًا حقًا[10]، لزمهم التسمية بذلك، وهو رأي الخوارج. وإن قالوا بالثالث[11] فهو أبعد، إذ الله تعالى سمى المؤمن ببعض كافرًا، فمن ليس معه شيء أحقُّ بذلك. وأيد هذا الأصل وجهان. أحدهما ما ذكرت من قسمة[12] الله البشر قسمين في أمر الدنيا / والآخرة؛ فقسمة المعتزلة على ثلاثة أقسام تعدٍّ[13] [١٧٥ظ] لحد الله، وحق مثله أن يقال له: «آلله أذن لكم أم على الله تفترون»[14]، أو يقال: «أأنتم أعلم أم الله»[15] كما قيل لليهود. والثاني أن الله تعالى نفي الإيمان في محكم تنزيله عن قوم على تحقيق الكفر، إذ قال: ﴿وما أولئك بالمؤمنين﴾[16]، ولم يخطر ببال عاقل أنهم لعلهم ليسوا بكفار؛ بل

---

١ ك م: ولا.
٢ م: يسمونه.
٣ أي عند الله.
٤ ك م: بعضه.
٥ ك ـ (لمن تحقق) صح هـ؛ م ـ لمن تحقق.
٦ أي ما سماه الله من أنه مؤمن.
٧ ك م ـ صادقًا.
٨ ك م + صادقًا.
٩ م: وكذلك قائم.
١٠ وهو قوله تعالى: ﴿إن الذين يكفرون بالله ورسله ويريدون أن يفرقوا بين الله ورسله ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون أن يتخذوا بين ذلك سبيلاً أولئك هم الكافرون حقًا﴾ [النساء، ٤/١٥٠-١٥١].
١١ أي من لم يأت بشيء من موجبات الإيمان.
١٢ ك م: قسم.
١٣ ك م: تعدي.
١٤ نرى الماتريدي هنا يحاور خصمه بأسلوب آية وردت في القرآن، فبالتالي يشبّههم بهولاء الذين ورد عليهم الاعتراض في تلك الآية، وهي قوله تعالى: ﴿قل أرأيتم ما أنزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حرامًا وحلالاً قل آلله أذن لكم أم على الله تفترون﴾ [يونس، ١٠/٥٩].
١٥ ورد ذلك في قول الله تعالى: ﴿أم تقولون إن إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط كانوا هودًا أو نصارى قل أأنتم أعلم أم الله﴾ [البقرة، ٢/١٤٠].
١٦ يقول الله تعالى: ﴿وكيف يحكّمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله ثم يتولون من بعد ذلك وما أولئك بالمؤمنين﴾ [المائدة، ٥/٤٣].

إذا أزيل الإيمان[1] عمن يكون له فعل الإيمان[2]: فإنما يُزال بالكفر. **ولا قوة إلا بالله**. وإن قالوا: «لا نعلم[3] له أحد الاسمين وله ذلك عند الله» كُفُوا موؤنةَ الجدل، لأن ما لا يعلمونه أكثر مما يحصى، لو لزم محاجتهم فيها ليذهب العمر باطلاً. **ولا قوة إلا بالله**. ثم الأمة ـ على اختلافهم ـ اتفقت على أن لصاحب الكبيرة اسمًا من الأديان: من شرك أو كفر أو إسلام. فمن أبطلها توقيًا أن ينطق بالشك أبطل ما أجمعوا[4] على القول به، وشهدوا على مجيء الكتاب به والسنة بما لديه يرتفع الريب عمن يُلقي[5] السمع وهو شهيد أو له قلب[6]. **ولا قوة إلا بالله**.

ثم القول بالفاسق والفاجر مطلقًا مما يُتورّع فيه؛ ومن سماه كافرًا أو مشركًا أطلقه، ومن سماه مؤمنًا أبي ذلك. وكذلك جحدوا[7] اسم أعداء الله؛ وأبدعت المعتزلة هذين الاسمين على منع ذينك الاسمين[8] خلافًا لما عليه الأمر. **ولا قوة إلا بالله**.

ثم قوله: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به﴾[9] الآية[10]، تأويل الخوارج فيه «من الخطأ» فاسد، لأنه ليس بذنب فيغفر[11]، وفي هذا ذكر المغفرة؛ ولا يُحتمل إضمار التوبة لما يغفر بمثله الشرك، والآية في التمييز بين الذنبين. وكذلك لا يحتمل قوله: ﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه﴾[12] الآية[13]، لما فيه التكفير، وما لا ذنب لا يكفَّر، والخطأُ لا يحقق الذنب، والتكفير يكون لشيء يُجزى[14] به. ولا يحتمل[15] ما قالت المعتزلة لأن / قولهم يمنع تحقيق الشُّبه[16]، إذ [١٧٦و]

---

١ ك ـ الإيمان.
٢ ك + الإيمان.
٣ م: لا يعلم.
٤ ك م: أجمع.
٥ ك م: تلقى.
٦ يشير المؤلف هنا إلى قوله تعالى: ﴿إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد﴾ [ق، ٥٠/٣٧].
٧ أي المعتزلة.
٨ أي أبدعت المعتزلة اسم الفاسق والفاجر وأثبتتها لمرتكب الكبيرة؛ فبناء على ذلك جحدت اسم الكافر والمشرك ولم تثبتها.
٩ وتمام الآية: ﴿... ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ [النساء، ٤/٤٨].
١٠ م ـ الآية.
١١ يقول الله تعالى: ﴿... وليس عليكم جناح فيما أخطأتم به ولكن ما تعمدت قلوبكم﴾ [الأحزاب، ٣٣/٥].
١٢ يقول الله تعالى: ﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم﴾ [النساء، ٤/٣١].
١٣ م ـ الآية.
١٤ ك م: يجز.
١٥ أي قوله تعالى: ﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه﴾ [النساء، ٤/٣١].
١٦ ك: (المشبه) صح هـ. ويعني ذلك أن ما قالت المعتزلة لا تشبه مسألة الصغيرة والكبيرة التي نناقشها في هذا الصدد.

هي[1] تقع من مجتنب الكبائر مغفورة[2]، وفي هذا إثباتها، ثم التكفير، وهم يجعلونها مغفور[ة*] لا مكفَّرة، إذ المغفورة هي التي تستر عليها، وفي بقائها إلى مدة دفعُها[3]. والمكفَّرة هي التي يأتي من صاحبها فعلٌ حسن يكفَّر به نحو قوله: ﴿فأولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات﴾[4]، وقولِه: ﴿هل أدلكم على تجارة﴾[5] الآية[6]، وقولِه: ﴿إن تبدوا الصدقات﴾[7] إلى ذكر التكفير، وكذلك قوله: ﴿توبوا إلى الله توبةً نصوحًا﴾[8] الآية[9]، وأصله قوله: ﴿إن الحسنات يذهبن السيئات﴾ [هود، ١١/١١٤].

وبعد، فإن الآية[10] لا تحتمل قول المعتزلة، لما هم يجعلون المصرّ على الذنب صاحب الكبيرة، ومن لا يصرّ عليه فهو تائب عنه نادم عليه؛ وفي ذلك أنه يغفر بالتوبة، وكل الذنوب تغفر[11] بها. والاثنان[12] جريا بالتفريق من قوله: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به﴾ [النساء، ٤/٤٨] الآية[13]، وقوله: ﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه﴾ [النساء، ٤/٣١] الآية[14]. فهو - والله أعلم - أن الشرك لا يغفر إلا بالتوبة عنه، وغير [ه*] يجوز أن يغفر بالتفضّل أو يُكفَّر بغيره من الحسنات، ليصح القول مع تحقيق الفائدة لتمييز القرآن. ولا قوة إلا بالله.

ثم للآية وجوه تمنع[15] قول المعتزلة والخوارج. أحدها أنه قال: ﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه﴾ [النساء، ٤/٣١]، وليس في ذلك بيان حكم من لا يجتنب.

---

١ أي الصغيرة.

٢ أي عند المعتزلة.

٣ ك: رفعها. أي إن الصغيرة التي وصفها المعتزلة بأنها مغفورة، فهي التي وُصفتْ في الآية الكريمة مكفَّرة؛ غير أن كون الذنب مكفَّرة تحتاج إلى استدامته مدةً، لذلك تزيل هذه الاستدامة احتمال كونه مغفورة.

٤ يقول الله تعالى: ﴿إلا من تاب وآمن وعمل صالحًا فأولئك يبدّل الله سيئاتهم حسنات﴾ [الفرقان، ٢٥/٧٠].

٥ يقول الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا هل أدلكم على تجارة تنجيكم من عذاب أليم تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم ذلكم خير لكم إن كنتم تعلمون﴾ [الصف، ٦١/١٠-١١].

٦ م - الآية.

٧ يقول الله تعالى: ﴿إن تبدوا الصدقات فنعمّا هي وإن تخفوها وتؤتوها الفقراء فهو خير لكم ويكفر عنكم من سيئاتكم والله بما تعملون خبير﴾ [البقرة، ٢/٢٧١].

٨ يقول الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحًا عسى ربكم أن يكفّر عنكم سيئاتكم ويدخلكم جنات تجري من تحتها الأنهار﴾ [التحريم، ٦٦/٨].

٩ م - الآية.

١٠ أي الآية التي وردت في سورة النساء، ٤/٣١.

١١ ك: يغفر.

١٢ أي الذنب الصغير والذنب الكبير.

١٣ م - الآية.

١٤ م - الآية.

١٥ ك: يمنع.

والثاني أن الكبائر نوعان. أحدهما كبائر في الاعتقاد من أنواع الكفر والتكذيب التي بها اختلفت الكفرة، وأخرى كبائر الأفعال التي صاحبها مجتنبٌ عنها بالاعتقاد في أن يراها على ما جعلها الله عليه من عظم الفعل والذنب؛ وهذا اجتناب، وقد يواقعها بالفعل، وهو[1] الارتكاب، وليس في الآية وجها الاجتناب[2]. فجائز أن يكون[3]: إن يجتنب كبائر الاعتقاد، وهي[4] أنواع الشرك، يُكفِّر عنه[5] دونها لمن يشاء بها[6] شاء من غير ذلك[7] / [ب-]الحسنات أو [٢١٧٦ظ] بالتفضل، كما بينا في إحدى الآيتين بالتكفير وفي الأخرى بالمغفرة. ولا قوة إلا بالله.

والثالث أنه لم يبيَّن في الكبائر قدر العقوبات. ومعلوم أن الله نفي أن يجزى في السيئات إلا مثلها. ومثل الشرك والمعاندة إنما هو التخليد. ولا ريب أن من[8] ليس بمعاند ولا مشرك له في العبادة ذنبه دون من يفعل ذلك؛ بل صحة الاعتقاد في ذلك[9] حَمَلَه على الخوف مما حذّره ورجاءِ ما أطمعه في الاعتقاد[10]، وهو الذي لو[11] سبق كلَّ شيء لكفَّره هو ومحاه عنه. لم يجز أن يكون قدر ذنبه قدر الأول، فلم يجز أن يخلَّد في ذلك.

فيدخل فيه أمران. أحدهما الكذب في الوعد حيث قال: ﴿ومن جاء بالسيئة فلا يُجزَى إلا مثلَها﴾ [الأنعام، ١٦٠/٦]، ومعلوم أن الكافر المعاند لو جُمع عليه جميع ما يعاقب به على شرط النجاة والراحة يحتمل[ـه] ويختاره. فثبت أن مثل سيئته هو الخلود في العذاب؛ فإذا عذّب بمثله من كان ذنبه دونه كان جازيًا أكثر من مثله، وهو[12] لا[13] يعاقَب بما يرتكب[14]، وفي الحكمة عقوبته، وهذا مما يمنع الحكمة. والله الموفق.

والثاني أنه معلوم أن الذي يقابل الجحود والمعاندة من الخير أعظم وأجل من الذي[15]

---

١ م: فهو.

٢ أي لم يرد التصريح في الآية المذكورة [سورة النساء، ٣١/٤] بالاجتناب بالاعتقاد والاجتناب بالفعل، فإن هذين الوجهين مستتران ضمن معناها.

٣ م: تكون.

٤ ك: وهو.

٥ ك م: عنها.

٦ ك م: بم؛ ك هـ: (بها) خ.

٧ ك م + من.

٨ م - من.

٩ أي في رحمة الله وغضبه، أو في أوامره ونواهيه.

١٠ أي قد يجري هذا كله في دائرة الاعتقاد، لا في الفعل والواقع.

١١ م - لو.

١٢ أي الكافر المعاند.

١٣ ك م: ما.

١٤ ك: يركب.

١٥ أي من الخير الذي.

يقابل ما كان في قبوله أن يَفعل من الترك، على نحو ما كان الجحود والمعاندة من الآخر[١]. فجاء بالذي هو في الخير أعظم الخير، وفي الشر لم يبلغ نهايته. فإذا خلّده في النار أبطل ثواب أفضل الخيرات بارتكاب ما دونه من الشر. ومَرَدّ[٢] ذلك وصف الجور[٣] لا العدل. والعدل أن يزيد في ثواب ما جاء به على عقاب ما أتى به، والله جل ثناؤه قد أخبر أنه يجزى الحسنة بعشرة أمثالها،والسيئة بمثلها[٤]، وفي هذا لم يبلغ المثل / في الحسنة ولا قَصَر على المثل في السيئة، جل الله عن ذلك وتعالى. [١٧٧ظ]

واستدلال من استدل بترك الفعل[٥] على الكذب في الأول[٦] محال فاسد، لأن في عقل كل واحد لزوم اتقاء الكذب كما في القبول إبقاؤه[٧]. ثم لم يصر وجوده[٨] دليلاً على كذب عقله، لما في عقله منعه. وإن تعدى ذلك فمثله في قبول وقت تعديه[٩]. ولو كان في ذلك تبيّنٌ لكان كل شيء [إذ حَلّ] بالأول[١٠]، يجب فساده وحرمته[١١]. ولو كان كذلك لكان لا يجب على المرتد خلاف على الكافر الأصلي؛ بل[١٢] بتصريح الكفر لا يَظهر كذبه في الأول، فكيف فيما فعل؟[١٣] ولو كان بذا ذا، فيظهر أيضًا ـ بإيمان الكافر من بعدُ أو بتعاطيه ما لا يقبح[١٤] في العرف[١٥] ـ [تصديقه] على كذبه[١٦].

وأصله وجهان. أحدهما لو كان يظهر به الكذب في الأول لأزيل اللزوم[١٧]، وإذا زال

---

١ فالخير النابع من الإيمان الذي هو ضد الجحود والمعاندة أكبر بكثير من الخير النابع من الطاعة التي هي ضد عدم الطاعة، إذ ضمن قبول الطاعات قد يوجَد احتمال التَرك أحيانًا. ففي هذه المسألة إثم ترك المؤمن بعض الطاعات مساوٍ لجحود الكافر. فيبقى فيه خير الإيمان، ويلزم مكافأته.

٢ ك: ورو؛ م: وردّ.

٣ م: الجود.

٤ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يُجزى إلا مثلها وهم لا يُظلمون﴾ [الأنعام، ٦/١٦٠].

٥ أي بترك الامتثال لأوامر الله.

٦ أي على أن يكون مرتكب الكبيرة كافرًا في أول إيمانه ومكذبًا.

٧ أي كما يوجد في قبول أصول الإيمان إبقاء هذا القبول وإدامته.

٨ أي ترك الفعل.

٩ أي إن المؤمن وإن تعدى حدود الله بارتكاب الكبيرة أحيانًا، ففي هذه الحالة أيضًا يدوم قبوله السابق.

١٠ ك م + أو حل.

١١ أي بسبب عارض يعرضه.

١٢ ك ـ (بل) صح هـ.

١٣ أي في الذنوب الفعلية.

١٤ ك م: ما لا يقبحه.

١٥ ك م ـ في العرف.

١٦ ك م + في العرف.

١٧ أي لو كان يظهر بارتكاب الكبيرة بأن مرتكبها كان ينكر كونها كبيرة لأزيل لزوم اجتنابها.

ليبطل أن يصير وجوده سببًا لإظهار ذلك[1]، وفيه بطلان ما قالوا. **ولا قوة إلا بالله**. والثاني أن كلاً يعلم من نفسه في وقت اعتقاده[2] أنه غير كاذب في ذلك، ثم يعلمه[3] [أيضًا] من تعدى في دينه. ولو كان به ظهور لكان لا علم يقع في الحقيقة[4]. **ولا قوة إلا بالله**. بل مدعي هذا يلزمه ذلك[5]، إذ في اعتقاده أن لا يكذب[6]. وكل مؤمن يعلم أنه بهذا القول كاذب، وكذلك الله سبحانه، إذ هو يعلم حقيقة كل شيء بما هو عليه لا بغيره، يعلم صدقه في الأول، وإن تعدى من بعده؛ فيصير صاحب هذا القول عند الله وعند من شهد عليه بالكذب كاذبًا، فيستوجب به من كل أحد القضاءَ عليه بالكفر في قوله الذي يريد به تثبيت كفر غيره. **ولا قوة إلا بالله**.

وقوله تعالى: ﴿إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا﴾[7]، ولو كان في ذلك ما ذكر لم يكن ليثبت لهم إيمان أبدًا، فثبت به فساد قولهم. فهذا في الكفر، فكيف فيما دونه. **ولا قوة إلا بالله**. / وعلى ذلك اختلاف الأحوال في الخلق لا يوجب فساد مضاداتها في غير تلك الأحوال، [١٧٧ظ] **وبالله التوفيق**. وهذا أيضًا يلزم المعتزلة في الكبائر.

ثم العجب من هؤلاء يثبتون لأصحاب الكبائر اسم أهل الصلاة [و*] القبلة؛ وسبب إثبات هذا الاسم لهم الإيمان، فمحال زواله على بقاء ذلك، وما به ثبت قد زال. **والله أعلم**.

وقد روى في الآية القراءة[8] على «إن تجتنبوا كبير ما تنهون عنه»[9]، وإن كان المعروف ذلك[10]، فإنه قد يجوز إرادة الآحاد بحرف الجمع، فلا ننكر أن تكون[11] الآية على ذلك[12].

---

١ أي لإظهار إنكار الحكم الديني.

٢ أي منذ أن اكتمل إيمانه واعتقاده. ٣ ك م: يعلم.

٤ أي لو كان فعل الكبيرة يسبّب كون الفاعل لها كافرًا، لكان يجب أن لا يقع شيء في الحقيقة حول الإنسان وواقعه الحقيقي.

٥ أي الكفر.

٦ أي من قوله إن مرتكب الكبيرة كافر.

٧ يقول الله تعالى: ﴿إن الذين آمنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرًا لم يكن الله ليغفر لهم ولا ليهديهم سبيلاً﴾ [النساء، ١٣٧/٤].

٨ ك: القراة. ٩ انظر: سورة النساء، ٣١/٤.

١٠ أي بصيغة الجمع. يقول أبو حيان في قوله تعالى: ﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه﴾: «وقرأ ابن عباس وابن جبير «إن تجتنبوا كبير» على الإفراد؛ وقد ذكرنا من احتج به على أنه أريد الكفر، وأما من لم يقل ذلك فهو عنده جنس» (تفسير أبي حيان، ٢٣٤/٣-٢٣٥). انظر كذلك: **مختصر في شواذ القرآن** لابن خالوية، ٢٥؛ **واتحاف فضلاء البشر** للدمياطي، ١٨٩.

١١ ك: يكون.

١٢ فالمراد من الكبيرة في هذه الحالة في الآية المذكورة هو الشرك والكفر.

يبين ذلك [قوله تعالى*]: ﴿ومن يكفر بالإيمان﴾[1] الآية[2]، وقوله: ﴿ومن يبتغ[3] غير الإسلام دينًا﴾[4] الآية[5]، وقوله: ﴿ومن يرتدد منكم عن دينه﴾[6] الآية[7]، وعلى ذلك تأويل قوله: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به﴾، ثم قال: ﴿ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ [النساء، ٤/٤٨]؛ كما قال في هذا[8]: ﴿نكفّر[9] عنكم سيئاتكم﴾ [النساء، ٤/٣١]، فيكون الإتيان بحكم واحد[10]؛ ومعلوم أن لا دَرْك للمعتزلة والخوارج في إحداهما[11]، فكذلك في الأخرى. ثم الأصل أن قوله: ﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم﴾ [النساء، ٤/٣١]، على قول الخوارج كأنه قال: إن تجتنبوا الكفر والشرك، وعلى قول المعتزلة: إن تجتنبوا الخروج من الإيمان نكفّر عنكم ما ذُكر، فلا كبيرة إذن على قولهم إلا الخروج من الإيمان؛ فصارت الآية على قولهم راجعة إلى خاص، وهو ما يُخرج عن الدين والإيمان، فأبطل ذلك قولَهم في دعوى العموم فيها، وألزم القول بالخصوص. فمن قضى بشيء[12] دون شيء بلا بيان فهو متحكم. وفي ذلك لزوم قول الحسين من الوقف في جميع ما فيه الوعيد وبطلان قول من ذُكر. والله أعلم.

ثم الأصل أن الله وعد على كثير من الخيرات وعدًا من غير ذكر اجتناب الكبائر معه[13]، وأوعد على كثير من السيئات وعيدًا في مخرج العموم كما وعد على الخيرات. فمن وجّه الآيتين جميعًا إلى العموم ألزم التناقض / في جمع[14] الأمرين في واحد، وذلك آية السفه. [١٧٨ظ]

ثم اضطربت في ذلك الأقاويل. فزعمت المعتزلة والخوارج أن آيات الوعيد أحق بالعموم

---

١ يقول الله تعالى: ﴿... ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله وهو في الآخرة من الخاسرين﴾ [المائدة، ٥/٥].

٢ م - الآية.

٣ م: ومن يتّبع. وقع محقق هذه النسخة في الخطأ نفسه أيضًا فيما بعد.

٤ يقول الله تعالى: ﴿ومن يبتغ غير الإسلام دينًا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين﴾ [آل عمران، ٣/٨٥].

٥ م - الآية.

٦ يقول الله تعالى: ﴿... ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة﴾ [البقرة، ٢/٢١٧].

٧ م - الآية.

٨ أي في الآية الأولى من الآيات التي ذكرت هنا (من سورة النساء، ٤/٣١)؛ وما ذكر بعدها من الآيات فهي الأخرى.

٩ ك: ويكفر؛ م: يكفر.

١٠ ك - (واحد) صح هـ.

١١ م: في أحدهما. ولعل المؤلف يعني بـ «في إحداهما» الآيةَ الأولى.

١٢ ك م: شيء.

١٣ ك - (معه) صح هـ.

١٤ ك م: في جميع.

لها، [إذ] هو[1] أبلغ في الزجر والموعظة. وزعمت المرجئة أن آيات الوعد أحق في العموم، لأنه أحق بالذي عُرف من صفات الله من الرحمة والعفو والغفران، فتقع عن الكبائر والصغائر. مع ما يشهد لذلك قوله: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به﴾ [النساء، ٤/٤٨] الآية[2]، مع احتمال الوعيد للمستحلّين. والوعد لو وجب [له] التخصيص ليجب لغيره[3]؛ والوعيد لنفسه، فهو أولى به بالخصوص. مع ما شُرِط الدوام ليقع الوعيد[4]، وذلك آية الخصوص، وليس ذلك في الوعد؛ فيلزم به الصرف إلى المستحلّين، أو إلى أن ذلك جزاؤه لولا الذي معه من الحسنات فيجب لديها المقابلة، أو أن ذلك جزاؤه ولله التفضل بالعفو عن ذلك، بما عَلم[5] من رجائه برحمته، وعلمِه بعظيم عفوه، فلا يَحرِمه ذلك، بما ظهر من فضله وإحسانه الذي بعثه على الرجاء - ولا قوة إلا بالله - أو يشفع فيهم الأخيار من عباده ويجيبهم في الاستغفار لهم، إذ يعيد[6] الاستغفار لهم[7]. ولا قوة إلا بالله.

ثم الأصل في ذلك أن الله تعالى ألزمه اسم الإيمان قبل ارتكابه ما[8] ارتكب وأزال عنه اسم الكفر بقوله: ﴿قولوا آمنا بالله﴾[9] الآية[10]، وقوله: ﴿آمن الرسول﴾[11] الآية[12]، فبيّن بما يكون المرء مؤمنًا وحرّم على من يقول لمثله: «لست مؤمنًا» بقوله: ﴿ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لستَ مؤمنًا﴾ [النساء، ٤/٩٤]. وبيّن رسول الله حين سأله جبريل عن الإيمان[13]، فبيّن

---

١ ك م: هي. ٢ م - الآية. ٣ ك م: غيره.

٤ لعل المؤلف يشير إلى قوله تعالى: ﴿والذين إذا فعلوا فاحشة أو ظلموا أنفسهم ذكروا الله فاستغفروا لذنوبهم ومن يغفر الذنوب إلا الله ولم يصرّوا على ما فعلوا وهم يعلمون﴾ [آل عمران، ٣/١٣٥].

٥ أي العبد المذنب. ٦ م: بعيد.

٧ ك م: له. لهم: أي للعباد المذنبين؛ فلعله يشير بذلك إلى قوله تعالى: ﴿واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات﴾ [محمد، ٤٧/١٩].

٨ م: مما.

٩ يقول الله تعالى: ﴿قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون﴾ [البقرة، ٢/١٣٦].

١٠ م - الآية.

١١ يقول الله تعالى: ﴿آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله...﴾ [البقرة، ٢/٢٨٥].

١٢ م - الآية.

١٣ فهو المشهور بحديث جبريل، قال فيه النبي ﷺ حين سأله جبريل عن الإيمان: «الإيمان أن تؤمن بالله وملائكته وبلقائه ورسله وتؤمن بالبعث...». وقد ورد الحديث كاملاً بألفاظ مختلفة في صحيح البخاري، الإيمان ٣٧، التفسير ٢/٣١؛ وصحيح مسلم، الإيمان ٥، ٧؛ وسنن أبي داود، السنة ١٥؛ وسنن ابن ماجة، المقدمة ٩.

ذلك وحقق له اسم المؤمن بإتيان ذلك؛ وكذلك «أمرت أن أقاتل الناس»[1] إلى آخر ما ذكر. فهذا الآن مؤمن بالكتاب والسنة وما أجمعت عليه الأمة، وما شهدت له أهل اللغة. ثم اختلف في صاحب الكبيرة، لا يزال الذي ذلك وصفه بتعنت المعتزلة / وتمرد الخوارج؛ بل يُدْعَى [١٧٨ظ] لهم[2] بما آثروا لأنفسهم[3] وأيسوا من رحمة الله، ولم يروا لله في حكمته جواز العفو عنهم. **ولا قوة إلا بالله.**

ثم المعاني التي هي للفسق والعصيان والظلم ليست بمضادة للإيمان، إذ الفسق اسم الخروج عن الأمر، وجارٍ[4] ذلك على أقسام ثلاثة: يخرج مما هو أمر إرشاد، وفرض، واعتقاد؛ وكذلك الظلم، إذ هو اسم لوضع الشيء غير موضعه، والعصيان اسم للخلاف. فمن رتّب الكل في الجزاء[5] أو في حقيقة المعنى وأراد أن يزيل[6] اسم الإيمان بكل ذلك فنفسه يظلم، ولدفع ما فرّق الله ورسوله والأئمة يتعرض. **ولا قوة إلا بالله.** وقد تقدم بيان ما له اسم الإيمان.

[آراء الكعبي في الكبيرة وبيان فسادها]

ثم نذكر بعض الذي ذكره الكعبي لمذهبه من القول الذي اختاره وارتضاه، ثم الحجاجَ له، بما يعلم من تأمّله مَبْلَغَه في دين الله. **ولا قوة إلا بالله.**

فزعم أن قول أهل الحق: إن كل طاعة من الإيمان، واسم الإيمان يستحق بما يوجب تركُه اسم الفسق. قال: وليس قولنا: «مؤمن» بمشتق من الفعل فقط، لما لا يسمى به كل من صدق[7] أحدًا وأطاعه وخضع له اسمًا مطلقًا؛ ولا هو أيضًا سمة[8] فقط، إذ لو كان سمة[9] لجاز التسمية به لمن ليس هو كذلك، كما تسمى الحسناء قبيحة، وإذا لم يكن كذلك ثبت أنه اسم مشتق من فعل ومدح في الدين وسمة[10] للتفرقة.

---

١ أخرجه البخاري (الإيمان ١٧) باللفظ الآتي: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة. فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله». فقد ورد الحديث أيضًا في صحيح البخاري، الإيمان ٢٨، الصلاة ٢٨، الزكاة ١، الاعتصام ٢، ٢٨؛ وصحيح مسلم، الإيمان ٣٢-٣٦؛ وسنن أبي داود، الجهاد ٩٥؛ وسنن النسائي، الزكاة ٣؛ وسنن ابن ماجة، الفتن ١-٣.

٢ أي يُسَمّون بصاحب الكبيرة وبالفاسق أو الكافر.

٣ أي آثروا طريق غضب الله.

٤ ك م: وجائز.

٥ أي كون الأسماء الثلاث من حيث نتائجها في مستوى مماثل.

٦ م: يزيد.

٧ م: يصدق.

٨ م: [ا]سمه.

٩ م: [ا]سمه.

١٠ م: و[ا]سمه.

{قال الشيخ رحمه الله:} نقول وبالله نستعين؛ قوله: «أهل الحق كذا» حق[1]، إن لم يرد بقوله: «كل طاعة من الإيمان» غيرَ أنه من [أثر] الإيمان، وهو كما يقول: «كل نعمة من الله»، أي به نيلت وكانت، وكذلك الإيمان. وقوله: «اسم الإيمان يستحق بكذا»، فقد نقضه حيث زعم أن مع صاحب الكبيرة فعلاً[2] لكن[3] لا يطلَق له الاسمُ، ووصف في هذا ما ذُكر، وذلك عنده في التحقيق اسم المؤمن، لا اسم الإيمان، إذ يحققه بدونه / ولا يسميه به[4]، فهذا[5] مبلغ علمه بقوله. [١٧٩ر]

وقوله: «ليس باسم مشتق من فعله» عجيب، إذ حقق لفعله ذلك الاسم ثم منع التسمية به، وذلك يوجب جواز [تسمية] كل أحد بغير اسم فعله في الحقيقة ومنْعَ التسمية به؛ وفي ذلك لزومُ اسم كلٍّ فاعل غيرَ فاعل، وكلٍّ من ليس بفاعل فاعلاً، وكذا ذا في الحركة ونحو ذلك.

وما قال من قوله: «[مَن] صدَّقَ كذا لا يسمى بذلك»، وأَتْبع ذلك قوله: «أجمع أهل الملة على[6] تخطئة من فعل ذلك»، كذب من وجهين. أحدهما أنه قال: «لا يطلق له الاسم»، بل هو مطلق له، لكن لا يُعْرَف ما يراد بذلك الإيمان، فلهذا يجب تبيينه[7] لا لأن ذلك ليس باسم له. وكذلك لا يقال: «أطاع فلان» مطلقًا بما أطاع أحدًا[8] من حيث لا يُعرَف المرادُ، لا لأنه لم يستحق بفعله الإطلاق، ولكنه طاعة من لا يُعرف الأمرُ به؛ وكذلك الإيمان، فإذا صار إلى المعرفة لزم القول [به][9]. وكذلك لا يقال: «فلان مصدّق أو مكذّب» بما كان منه ذلك في أحد حتى يتبين. ثم كل من كفر بالله يقال [فيه]: «مكذّب»، لما عُرف حقيقته[10]، فمثله المؤمن. والله الموفق.

وكذلك[11] حكايته عن أهل الملة [كذب]. والعجب منه لا يزال يروى في هذا الكتاب عن الأمة في أشياء لعل وجوده عن واحد منهم[12] يعسر، فضلاً عن الأمة، ويجعل ذلك ذريعة لباطله، كأنه أمِنَ[13] أن يتأمله من له لُبٌّ أو أحد ممن ينازعه في المذهب. ولا قوة إلا بالله.

وقوله: ليس بسمة[14] له، فيقال له: لو لم يكن الاسم لتحقيق الفعل لم يكن ليُمْنَع جعله

---

١ ك ـ (حق) صح هـ.

٢ ك م: فعل. أي فعلاً ممدوحًا في الدين.

٣ ك ـ (لكن) صح هـ.

٤ أي يحقق الفعل الممدوح بدون الإيمان ولا يسمى صاحب هذا الفعل بالإيمان.

٥ م: فبهذا.

٦ م ـ على.

٧ ك م: تثبيته.

٨ ك م: أحد.

٩ أي إذا تبين ماهية وهدف الإيمان المنسوب إلى المرء يجب إطلاقه إلى نفسه.

١٠ أي حقيقة كفره.

١١ أي والثاني من الوجهين.

١٢ م: منه.

١٣ م: آمن.

١٤ م: باسم؛ م هـ: في الأصل بسمة.

سمة[1]، لكنه في جعله [كذا] تلبيس أنه سُمّي به بحق السمة[2]، أو بحق حقيقة الفعل[3]. وكذلك جميع ما عليه أمر الأسماء المشتقة عن الأفعال أن لم تجعل سمة[4] لمن ليس له حقيقةً إلا على المجاز والهزوء به. **ولا قوة إلا بالله.**

[١٧٩ظ] ثم قال: لا / نقول في الفاسق عند التحقيق: «إنه ليس بمؤمن»، بل لا نسمّيه به. فيقال له: هو في التحقيق مؤمن، أو ليس بمؤمن، أو لا مؤمن ولا كافر؟ فإن قال بالأول فهو رجل دعته نفسه إلى تكذيبها فيما هي ليست بكاذبة فأطاعها، فحق مثله الإغضاء عنه، لأنه دون كل مقلد. فإن قال بالوجهين الآخرين فقد أكذب نفسه فيما حكى عنها. **والله الموفق.**

ثم استدل على تسمية جميع الطاعات إيمانًا بما هي من الدين عند الجميع، وبقوله: ﴿ومن يبتغ[5] غير الإسلام دينًا﴾[6] الآية[7]، وقد بينا بُعد من تعلق بالآية عن حقيقتها. مع ما لا ريب أن مبتغى شيء من العبادات على الإشارة إليها[8] بلا اعتقاد الإسلام دينًا غير مقبول منه، وإنما يُقبل[9] كل عبادة بدين الإسلام. ثبت أنها[10] اسم عبادة مشار إليها، بها يقبل كل عبادة ولِفَوتها[11] يردّ. وهذا معنى قول الجميع من الدين. ولا كل شيء يضاف إلى شيء بأنه منه يجب له اسمه. **قال الله تعالى:** ﴿ومابكم من نعمة فمن الله﴾ [النحل، ٥٣/١٦] لا أنها هي هو. بل في ذلك[12] دليل على غيرية الدين حتى يضاف إليه، فأقام به بعد الفراغ منه[13]. **والله الموفق.**

ثم احتج بقوله: ﴿وبشر المؤمنين بأن لهم من الله فضلاً كبيرًا﴾ [الأحزاب، ٤٧/٣٣]، ونحو ذلك من الوعد[14] للمؤمنين باسم المطلق، ثم لم يكن ذلك لمرتكب الفسق فيه، وقد أُجمع على عموم الوعد وإن اختلف في عموم الوعيد.

---

١ م: [ا]سمه؛ م هـ: في الأصل السمة. ٢ م: الاسم.

٣ أي إن هناك تلبيس في كون الاسم سمة (يعني اسمًا ليس له معنى) أو كونه اسمًا بحق حقيقة الفعل في الواقع.

٤ م: اسمه؛ م هـ: في الأصل سمة. ٥ م: ومن يَتّبِعْ.

٦ يقول الله تعالى: ﴿ومن يبتغ غير الإسلام دينًا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين﴾ [آل عمران، ٨٥/٣].

٧ م ـ الآية. ٨ ك: عليها.

٩ م: تقبل.

١٠ ك م: أنه. لعل الضمير في «أنها» راجع إلى الطاعة. ١١ م: ولقوتها.

١٢ أي في المسألة الأولى من أن جميع الطاعات من الدين، وقوله تعالى: ﴿ومن يبتغ غير الإسلام دينًا﴾ الآية.

١٣ أي إن المرء بعد قبوله الدين يحاول أن يحقق وظائفه في الطاعة والعبادات.

١٤ م: الوعيد.

{قال الشيخ رحمه الله: } نقول وبالله التوفيق: دعواه الإجماع في عموم آيات الوعد كذب، لا يزال يجعله مفزعًا لنفسه في كل نائبة، وقد قال الله: ﴿فأثابهم الله بما قالوا جنات﴾[1] الآية[2]، وليس يجب مثله للقول[3] خاصة في قول الجميع، فثبت به كذبه في الحكاية.

ثم لِمَا استدل بالآيات أجوبة ثلاثة. أحدها الإخبار عن منتهى الأحوال، وإلى ذلك مرجع كل مؤمن[4]. والثاني أن يكون / الوعد للذين حققوا الإيمان بأخلاقه[5]، وما دل[6] عليه؛ وجائز [١٨٠و] تسمية أحد بشيء، ذلك اسم لأمر تتصل به أمور عند جمع[7] تلك الأمور[8]، ويجوز [أيضًا] عند إفراد[9] الاسم بالذي به سُمّي. والله أعلم. والثالث أن يكون له ذلك الجزاءَ وما يُعاقَب به فهو يعاقب بحقوقه[10]، وليس الذي يصيبه بحقّ دينه مُقصرًا[11] عنه حقّ دينه. مع ما بيّن الله أن له من الله فضلاً كبيرًا[12]، لِيُعلَم أن الجزاء للخيرات منه إفضال؛ وما كان حكمةَ الإفضال فإلى من يقوم به ذلك [يكون] من اختيار أحوال وأوقات[13].

ثم تكلَّف[14] نصبَ قول للمرجئة ـ بما يعلم كل متأمل فيه ممن قد عرف مذاهبهم كذبه فيه ـ ليكون له سبيل الطعن عليهم، تركت ذكره لقلة النفع فيه، إذ هو كذب. ثم قال: إذ ثبت بمتفق القول ـ على [خلاف] أحد ـ الوعيدُ للفاسق[15] إن مات قبل أن يتوب بين أهل الإرجاء،

---

١ يقول الله تعالى: ﴿فأثابهم الله بما قالوا جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وذلك جزاء المحسنين﴾ [المائدة، ٥/٨٥].

٢ م ـ الآية.

٣ بل للإيمان الدال عليه هذا القول.

٤ ك ـ (مؤمن) صح هـ. فالمفهوم من ذلك أن الكعبي قد استدل بآيات قرآنية تفيد بأن النجاة الأخروي يكون عن طريق العمل الصالح؛ غير أن الماتريدي في جوابه للكعبي قد وضع للنجاة الأخروي شرط الإيمان فقط، حتى أن المؤمن لو ارتكب كبيرة فعاقبته هي الجنة أيضًا.

٥ أي بموجبات الإيمان ولوازمه، كما ورد في الحديث النبوى حينما سُئل: «أي الإيمان أفضل؟»، قال: «خلق حسن». انظر: مسند ابن حنبل، ٤/٣٨٥.

٦ ك م: دله.

٧ م: جميع.

٨ أي يجوز التسمية بشرط أن يجمع الاسم تلك الأمور ويحتويها.

٩ م: إقرار.

١٠ أي بارتكابه الذنوب.

١١ ك م: مقصر.

١٢ لعله أراد قوله: ﴿وبشّر المؤمنين بأن لهم من الله فضلاً كبيرًا﴾ [الأحزاب، ٣٣/٤٧].

١٣ أي إن الأمر الذي يقع عقِب الإفضال من الله، فهذا الأمر قد يقع في دائرة الإرادة الإلهية حسب أعمال المرء وأوقات وقوعها.

١٤ أي الكعبي.

١٥ ك م: الفاسق.

وأن يجوزُ أن يكون هو المَعْنيّ به[1] ويجوز أن لا يكون[2]؛ إلا ما قال مقاتل[3]: إنه من أهل الوعد لا محالة، ولا يترك لمثله الإجماع [بـ]أنه ليس بمؤمن. فيقال له: لو كان بالذي ذكرته يَثْبت الذي ادعيت[4]. فإذ كان القول عنهم هو ضدّاً ما حكيت يَفسد ما ادعيت. ثم أكثر المنتسبين إلى الإرجاء ينكر الوعيد أن يكون في غير المستحلين، معروف ذلك بينهم؛ فهو يوضح ما ادعينا عليه من الكذب في الحكاية. والله أعلم.

ثم أكثر أسئلة لا يُسأل عنها، ولا أجاب بأجوبة يرتضى بها من له أدنى فهم، فتركتها لقلة[5] النفع في ذكرها. والله الموفق.

ثم زعم أن ترك الصغائر إيمان، لِما يعاقَب عليها لو لم يَجتنب الكبائر. فيقال له: إذا يجب أن يكون[6] إيمانًا عند ارتكاب الكبائر، لِم[7] يعذب على ضد ذلك، وليس بإيمان إذا اجتنب؟[8] وذلك غاية الحيرة.

[١٨٠ظ] ثم احتج[9] بما لا يجوز عند/ الأمة الاستغفار للفاجر. فيقال له: ما تعنى[10] بالفاجر: الكافر، أو الذي يرتكب كبيرة في حال إيمان بلا استحلال؟ فإن قال بالأول حاد عن الاعتدال[11]. وإن قال بالثاني كذب على الأمة، وجعله دليلاً لاستحقاقه الخلود في النار بما ظهر من صنيعه،

---

١ أي في بعض النصوص.

٢ إن الماتريدي لا ينقل إلينا في صلب الكتاب آراء الكعبي بالدقة البالغة، لذلك يصعب فهم هذه العبارة. فمن المحتمل أن يكون الحوار بينهما يدور حول الآيات القرآنية الآتية: ﴿والذين لا يدعون مع الله إلٰهًا آخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله إلا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق أثامًا يضاعف له العذاب يوم القيامة ويخلد فيه مهانًا إلا من تاب وآمن وعمل عملاً صالحًا فأولئك يبدّل الله سيئاتهم حسنات وكان الله غفورًا رحيمًا﴾ [الفرقان، ٢٥/٦٨-٧٠].

٣ هو مقاتل بن سليمان بن بشر الأسدي بالولاء البلخي، أبو الحسن (ت ١٤٩هـ/٧٦٦م)؛ من أعلام التفسير. أصله من بلخ، انتقل إلى البصرة، ودخل بغداد، فحدّث بها. وله مؤلفات غير قليلة. وهو من أقدم المفسرين الذين اجتهدوا في التوفيق بين أخبار القرآن وبين تقاليد اليهود والنصارى. انظر: **تاريخ بغداد** للخطيب البغدادي، ١٣/١٦٠؛ و**وفيات الأعيان** لابن خلكان، ٢/١٢؛ و**ميزان الاعتدال** للذهبي، ٣/١٩٦.

٤ أي لو كان رأي أهل الإرجاء كما ذكرته لثبت ما ادعيته.

٥ ك ـ (لقلة) صح هـ.

٦ أي ترك الصغائر.

٧ ك م: ولما. وفي نسخة «ك» الواو مشطوبة.

٨ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلاً كريمًا﴾ [النساء، ٤/٣١].

٩ م + بها.

١٠ ك م: ما يعنى.

١١ أي عدل عن الصواب، لأن الفاجر لا يفيد معنى الكافر.

فمبذول له ما تمنى في نفسه. ثم عليه فيه أمران. أحدهما إطلاق الاسم بالفجور مرة[1]، وهو[2] حالة فيه ولا فعلَ فُجورٍ، تجوزًا[3] بإطلاق[4] الاسم بالإيمان، وهو فيه ومعه حقيقة فعله بالسمع والعقل جميعًا. بل لا يجوز إطلاق اسم الفجور حتى يُبيَّن، وجائز ذلك في الإيمان بما جاء به القرآن واتفق عليه أهل اللسان. **ولا قوة إلا بالله**. والثاني أنه صرف استغفار الأنبياء والأولياء إلى ما هو مغفور[5]، وذلك كتمان نعمة الغفران وإعراض عن الشكر فيما ذلك حقه، وذلك بعيد ممتنع. **والله الموفق**.

ثم احتج[6] بآية القذف[7] أن الله أخبر أنهم ملعونون بلا ذكر استحلال وغيره، ولا يكون الملعون مؤمنًا.

نقول[8]، وبالله التوفيق: إنما في الآية لعنة الله عليه إن كان كذلك، وليس فيها أن الله سماه ملعونًا. فأول ما في اعتلالك أن كذبت على القرآن. ثم كيف ألزمته اللعنة بقوله: هي[9] إن كان من الكاذبين ولم تُلزمه[10] اسم الإيمان؟ وهو[11] يقول به ويحقق.

و[12] أيضًا إنه ردّ أحدَ اللعنتين إلى الحد، فكذلك الآخر[13]. على أن الآية نزلت في المنافقين

---

١ لعله يريد ارتكابه الذنب أول مرة، ويدعي الكعبي بقاء اسم الفجور فيه وهو لا يرتكب ذنبًا في الحالة الثانية.

٢ ك م + في. ٣ م: يجوز.

٤ ك: با اطلاق؛ م: اطلاق؛ م هـ: غير منقوطة في الأصل وجاء بعدها «ابا» هكذا.

٥ كما كان من دعاء نوح عليه السلام: ﴿رب اغفر لي ولوالديّ ولمن دخل بيتيَ مؤمنًا وللمؤمنين والمؤمنات﴾ [نوح، ٢٨/٧١]، ومن دعاء إبراهيم: ﴿ربنا اغفر لي ولوالديّ وللمؤمنين يوم يقوم الحساب﴾ [إبراهيم، ٤١/١٤]؛ وأمر الله تعالى نبيه بالاستغفار للمؤمنين والمؤمنات بقوله: ﴿فاعلم أنه لا إله إلا الله واستغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات﴾ [محمد، ١٩/٤٧]، وأثنى على المؤمنين الذين يستغفرون للمؤمنين بقوله: ﴿والذين جاؤا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان﴾ [الحشر، ١٠/٥٩].

٦ أي الكعبي.

٧ لعل المؤلف هنا يشير إلى آيتي اللعان وآية القذف. قال الله تعالى: ﴿والخامسةُ أنَّ لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين﴾ [النور، ٧/٢٤]؛ وقال: ﴿والخامسةَ أنَّ غضب الله عليها إن كان من الصادقين﴾ [النور، ٩/٢٤]؛ وقال: ﴿إن الذين يرمون المحصنات الغافلات المؤمنات لُعنوا في الدنيا والآخرة ولهم عذاب عظيم﴾ [النور، ٢٣/٢٤].

٨ م: بقول.

٩ م: أن لعنة الله عليه. ١٠ ك م: ولم يلزمه.

١١ أي القرآن. ١٢ م - و.

١٣ أي إن قول الله تعالى قد ردَّ أحد اللعنتين (وهما اتهام أحد أو اتهام الزوجة بالزنا) إلى القذف، فكذلك الآخر. فالذي يتهم زوجته بالزنا ولا يشهد بأربعة، فإن لم يرض باللعان في الخامسة يجزي بحد القذف. فبناء على

بقوله: ﴿فأولئك عند الله هم الكاذبون﴾[1]، ولا كل قاذف كذلك. وجملة ذلك أن من اجترأ على ذلك القول واستخف بمقت الله ولعنه حلت[2] به. والأصل أن اللعن[3] هو الطرد. ولا كلٌّ مطرود بارتكاب مأثم، ولا يقال[4] [فيمن] لو عُذِّب قدر ما استوجب؛/ ولا كل من يقال[5] [فيه] «عليه لعنة الله» يستحقها. ولو كان أحد يستحقها كان أحقَّ[6] بها صاحب هذا القول، إذ هو معلوم أنه كان يتعاطى الفسق ويختلف إلى الأئمة الجائرة، وكل ذلك على مذهبه يوجب اللعن حقيقة، وما في الآية [من] قول اللعن لا حقيقة الوقوع[7]. ولا قوة إلا بالله.

[١٨١و]

ثم احتج بقوله: ﴿ومن يعص الله ورسوله﴾[8] في تعطيل[9] الحدود؛ وقد ذُكر في مثله الخلود في النار من غير ذكر كبيرة ولا صغيرة. فإن كان ذا على التأويل فمثله الأول. مع ما قال الله في مثله: ﴿ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون﴾ [المائدة، ٥/٤٤]، فذلك أيضًا في تعطيل الحدود، وهو يأبى القول به، ويصرف الآية إلى الاستحلال، فمثله الذي ذكر. ومثله في احتجاجه بقوله: ﴿أضاعوا الصلاة﴾[10] الآية[11]؛ مع ما قال الله تعالى: ﴿فإن تابوا وأقاموا

= لك نرى أن هناك ذنبًا يوجب العقاب، وليس ذنبًا يوجب الكفر. وأما آية القذف، فيقول الله: ﴿والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدًا وأولئك هم الفاسقون﴾ [النور، ٢٤/٤].

١ فلعل الاستدلال الذي قام به المؤلف هنا ليس بصحيح، لأن آية الاستشهاد في هذا المقام موجَّه لهؤلاء الذين اشتركوا في واقعة الإفك؛ إذ يقول الله تعالى في سورة النور: ﴿لولا جاؤا عليه بأربعة شهداء فإذ لم يأتوا بالشهداء فأولئك عند الله هم الكاذبون﴾ [النور، ٢٤/١٣].

٢ ك: حل. أي حلت اللعنة.

٣ ك م: الكفر.

٤ ك م: ولا يقبل.

٥ ك م: يقول.

٦ ك م: أحقها.

٧ أي ليس بمعنى حقيقة الوقوع، بل هو للزجر والترهيب.

٨ يقول الله تعالى: ﴿ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يُدخله نارًا خالدًا فيها وله عذاب مهين﴾ [النساء، ٤/١٤].

٩ ك م: في تعطل.

١٠ يقول الله تعالى: ﴿فخلف من بعدهم خلف أضاعوا الصلاة واتبعوا الشهوات فسوف يلقون غيًا﴾ [مريم، ١٩/٥٩].

١١ م - الآية.

الصلاة﴾[1] الآية[2]، وما ذكر من الأخوة والتخلية[3] واجب بالقبول[4] دون الفعل، فكذلك الإضاعة تكون بالرد دون التأخير. **ولا قوة إلا بالله.**

وقد قال الله تعالى: ﴿والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء [حتى يهاجروا]﴾ [الأنفال، ٨/٧٢]، وقال: ﴿ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمنًا﴾ [النساء، ٤/٩٤]؛ ثبت أن الذي يقوله[5] لا يزيل الإيمان ولا اسمه. **والله أعلم.**

وقد احتج بقوله: ﴿فإن تابوا وأقاموا الصلاة﴾ [التوبة، ٩/٥، ١١] الآية[6]، لكننا[7] بيّنا أن ذلك في حق القبول؛ إذ لو ينتظر الفعل به لكان لا يجب الأخوة أبدًا ولا يخلى سبيلهم، وفي [ذلك] الإعياء إلى حول، وذلك مما لا معنى له. و [أيضًا] قد بينا أمر الهجرة، وأنها كانت من الفرائض التي جاء في التخلف عنها الوعيد الشديد[8]، ثم قد أثبت اسم الإيمان مع عدم ذلك. **والله أعلم.**

واحتج بقوله: ﴿ومن يقتل مؤمنًا متعمدًا﴾[9] الآية[10]، وقوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا / تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل﴾[11] الآية[12]، وما ذُكر في أكل مال اليتيم[13]. [١٨١ظ]

---

١ يقول الله تعالى: ﴿... فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم﴾ [التوبة، ٩/٥]، وقال الله: ﴿فإن تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة فإخوانكم في الدين ونفصل الآيات لقوم يعلمون﴾ [التوبة، ٩/١١].

٢ م ـ الآية.

٣ م: والتحلية.

٤ فهي بقبول المشركين الصلاة والزكاة أثناء الغزوة.

٥ أي الكعبي.

٦ م ـ الآية.

٧ م: لكنا.

٨ انظر قوله تعالى: ﴿إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرًا﴾ [النساء، ٤/٩٧].

٩ يقول الله تعالى: ﴿ومن يقتل مؤمنًا متعمدًا فجزاؤه جهنم خالدًا فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذابًا عظيمًا﴾ [النساء، ٤/٩٣].

١٠ م ـ الآية.

١١ يقول الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم ولا تقتلوا أنفسكم إن الله كان بكم رحيمًا. ومن يفعل ذلك عدوانًا وظلمًا فسوف نصليه نارًا وكان ذلك على الله يسيرًا﴾ [النساء، ٤/٢٩-٣٠].

١٢ م ـ الآية.

١٣ انظر قوله تعالى: ﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلمًا إنما يأكلون في بطونهم نارًا وسيصلون سعيرًا﴾ [النساء، ٤/١٠].

فأما قتل[1] العمد فله أوجه ثلاثة. أحدها أن يكون فيمن تعمد القتلَ لدينه، وهذا أحد وجوه الخطأ في القتل. والله أعلم. والثاني أن يكون ذلك جزاؤه، ولله التفضل عليه بالعفو والمقابلةُ بالحسنات. ولا قوة إلا بالله. والثالث أن تكون[2] الآية في الكفرة، وفي القصة دليل ذلك[3]. ثم دليل ما بيّنا قولُه تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص﴾ الآية، وإنما يكتب عليهم إذا قتلوا قتل العمد، وأبقى لهم بعد القتل اسم[4] الإيمان؛ ثم قال: ﴿فمن عُفيَ له من أخيه شيء﴾ فأبقى له اسم الأخوة. ثم قال: ﴿ذلك تخفيف من ربكم ورحمة﴾[5] أطمعه في رحمته جل وعلا، وبعيد أن يكون له مع هذا خلود في النار. ثم رأى المعتزلة في ذلك إلزام القصاص بعد التوبة، وإزالة عقوبة الآخرة، وصرف الآية - وإن كان فيها ذكر الإيمان - إلى الخروج منه؛ وذلك تخصيص.

وما ذكر من أكل المال بالباطل فكل يُجمع على التخصيص، إذ ذلك اسم يأخذ القليل، وذلك غير مراد فيه؛ وكذلك أموال اليتامى. والثاني أنه ذُكر فيه «عدوانًا وظلمًا»[6]، وذلك على العدوان[7] على حد الله والظلم على صاحبه، مع احتمال ذلك ما ذكرنا في القتل[8].

ثم يقال له[9]: الآية التي فيها ذكر الإيمان[10] أتزيله أو تبقيه؟ فإن أزاله فقد أقر بالتخصيص، وإن أبقاه رجع إلى رأي من نسبهم إلى الإرجاء. والله الموفق. ثم قال[11]: إن الذي قال: «أمتحنُ

---

١ م: القتل.
٢ ك: يكون.
٣ قارن بما ورد في تفسير الطبري، ٥/٢١٥-٢٢١؛ وتفسير ابن كثير، ٢/٣٣١-٣٣٦.
٤ م - اسم.
٥ يقول الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى فمن عُفي له من أخيه شيء فاتّباع بالمعروف وأداء إليه بإحسان ذلك تخفيف من ربكم ورحمة فمن اعتدى بعد ذلك فله عذاب أليم﴾ [البقرة، ٢/١٧٨].
٦ يقول الله تعالى: ﴿ومن يفعل ذلك عدوانًا وظلمًا فسوف نصليه نارًا وكان ذلك على الله يسيرًا﴾ [النساء، ٤/٣٠].
٧ ك م: العذاب.
٨ أي ما ذُكر في قول الله تعالى: ﴿ومن يقتل مؤمنًا متعمدًا فجزاؤه جهنم خالدًا فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذابًا عظيمًا﴾ [النساء، ٤/٩٣].
٩ ك م: لهم. فالضمير في «له» راجع إلى الكعبي.
١٠ يعني قول الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم ولا تقتلوا أنفسكم﴾ [النساء، ٤/٢٩].
١١ أي الكعبي.

رسول الله لأعرف أنه رسول الله، فأردَّ عليه بعد المعرفة» فعرف صدقَه، إنه لا يكون بتلك المعرفة مؤمنًا؛ دل أن إطلاق الاسم ليس على ما كان في اللغة.

{قال الفقيه رحمه الله:} فنقول وبالله التوفيق: ما أعظم جهله إذا أُثبت الاسمُ / في اللغة [١٨٢و] [وأنكره هو]، كأنه قال: أطلقتْه اللغة وأنا أمنعه. فهو إذًا يكذّب نفسه عند جميع [من يعرف أن] ذلك[1] اسمه. مع ما فيه إيجاب[2] أن الله قد منعهم عن العمل بما عرّفهم، وألزمهم العمل بما جهّلهم ذلك[3]. جل الله عن هذا الوصف. ثم المعرفة ليست بإيمان وإن سميت [به] مجازًا - كما يُسمَّى فضل الله ورحمتُه [إيمانًا] - بما هي تدعو إلى التصديق[4]. وما ذكر كله خيال لا معنى له. ولا قوة إلا بالله.

ثم استدل على منع اسم الإيمان بما جعل الله لما[5] أطلق له اسمَ الإيمان أحكامًا[6] مُنِعتْ منه[7]، واسمَ الكفر أحكامًا [و]لمن يقترن[8] به. فيقال له: ما الدليل على أن الذي أُوصِيَتْ إليه من الأحكام لإطلاقٍ دون معان تتصل به في الوجهين جميعًا؟ ثم قال: منها التعظيم والتزكية والموالاة وقبول الشهادة. فيقال: ما الدلالة على أن كل هذا لإطلاق الاسم خاصة دون تحقيقه بالشرائط المضمومة إليه والعبادات[9] التي دعا إليها الإيمان؟

وبعد، فإن ولاية الإيمان لازمة، وجميع ما مُنع منه[10] منع بحق الإيمان الذي فيه؛ إذ حقيقته فيه[11] مَنَعَنا عما ذُكر. مع ما كان الثابت مما فيه الحدود والقصاص يُثبت له الولاية؛ وتجب[12] له الشهادة[13] وجميع ما ذكر[14]، وتقبل [توبته] ويُحَدّ على ذلك؛ ولم يكن لأحد نفي الاسم [عنه] بما عفى عن عذاب الله[15]، بل ذلك كله كما قال ﷺ: «فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا

---

١ أي كلمةَ المؤمن.
٢ ك - (إيجاب) صح هـ.
٣ لأن المعاني اللغوية للكلمات في هذه الحالة لا تعتبر.
٤ انظر: سورة آل عمران، ٣/٧٣-٧٤؛ وسورة النساء، ٤/٨٣؛ وسورة المائدة، ٥/٥٤؛ وسورة النور، ٢٤/٢١.
٥ أي للحالة التي...
٦ كقبول الشهادة مثلاً.
٧ أي عند ارتكابه الكبيرة.
٨ م: يقرن. ويقصد الكعبي بمن يقترن بالكفر: مرتكب الكبيرة.
٩ م: والعادات.
١٠ أي من مرتكب الكبيرة، كاستحلال قتله وأخذ ماله وغيره.
١١ أي حقيقة الإيمان الذي فيه.
١٢ م: ويجب.
١٣ أي بكونه مؤمنًا.
١٤ أي من التعظيم والتزكية والموالاة.
١٥ أي عن جزائه، بأيّ وجهٍ من الوجوه.

بحقها»[1]. ولا قوة إلا بالله. وأيد ذلك قوله: ﴿ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله﴾[2]؛ إنه لو كان الإيمان زائلاً عنه لكانت الرأفة لا تأخذه، بل رأفة الإيمان هي التي تأخذه حتى لعلها تبلغ[3] إلى تعطيل الحد، فحذّر[4] ذلك. وأيد ذلك ما لو تاب[5]. ولا قوة إلا بالله. وإقامة الحد من الرحمة، لأنه يكفّره ويزيل عنه[6]. والأصل أن عقوبات الكفر لا تطهّر[7] صاحبها بل تُسْلمه[8] إلى عذاب الأبد، كقوله: / ﴿أُغرقوا فأُدخلوا نارًا﴾[9]. والحدود والقصاص جعلت كفاراتٍ، فثبت أنها جعلت كذلك [لأنه] لم يزل الإيمان عنه. والله أعلم. [١٨٢ظ]

ثم نقول: إذ الله يقسّم الأحكام أقسامًا ثلاثة[10] من حيث الانقسام من اسم الكفر، والإيمان، وما ليس بكفر ولا إيمان؛ حتى إذا زال حكم ذينك[11] عنه لزم الواسط، فما الدليل على أن ثمة واسطًا[12] في الأسماء؟ بل الله قسم في الجملة البشر المحتمل للعلم قسمين في أمر الدنيا والآخرة جميعًا[13]، فمن زاد عليه فهو المبدع في دين الله ما لم يؤذن له، وقد قال رسول الله ﷺ: «من آوى مُحدثًا[14] فعليه لعنة»[15]؛ فكيف بمن هو الذي أحدث الحدث. فنسأل الله العصمة.

---

١ ورد الحديث في مسند ابن حنبل (١١/١) بهذا اللفظ: عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله؛ فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله تعالى...». فقد ورد الحديث بألفاظ قريبة من ذلك في صحيح البخاري، الإيمان ١٧؛ والاعتصام ٢٨؛ وصحيح مسلم، الإيمان ٣٤-٣٦؛ وسنن الترمذي، الإيمان ١.

٢ يقول الله تعالى: ﴿الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين﴾ [النور، ٢/٢٤].

٣ ك: يبلغ. ٤ م: فحدد.

٥ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿واللذان يأتيانها منكم فآذوهما فإن تابا وأصلحا فأعرضوا عنهما إن الله كان توابًا رحيمًا﴾ [النساء، ١٦/٤].

٦ أي يكفّر الذنب ويزيل العذاب عن صاحبه.

٧ ك: لا يطهر. ٨ ك: يسلمه.

٩ يقول الله تعالى: ﴿مما خطيآتهم أُغرقوا فأُدخلوا نارًا فلم يجدوا لهم من دون الله أنصارًا﴾ [نوح، ٢٥/٧١].

١٠ أي عند الكعبي.

١١ ك: ذانك؛ م: ذلك. وذينك، أي القسم الأول والثاني.

١٢ ك م: واسط.

١٣ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن والله بما تعملون بصير﴾ [التغابن، ٢/٦٤].

١٤ ك ـ (محدثًا) صح هـ.

١٥ ورد الحديث في مسند ابن حنبل (٨١/١) بهذا اللفظ: ... خطبنا علي رضي الله عنه...، قال: وفيها قال رسول الله ﷺ: «المدينة حرم ما بين عير إلى ثور، فمن أحدث فيها حدثًا أو آوى محدثًا فعليه لعنة الله

واحتج بما ليسوا بكفرة بآيات قتال الكفرة وأخذ الجزية ونحو ذلك، [و]بما ليسوا بمؤمنين بآيات البشارة والولاية ونحو ذلك؛ فبهذا خرج عن جملة قول المؤمنين. كأنه أُغفل عن جملةٍ أخرى لهم[1]، وهو أن البشارة عند من يرى صاحب الكبيرة مؤمنًا كانت بشريطة أو كانت هي العاقبةَ. وعند الخوارج كان الحكم في الكفرة على نوعين. أحدهما على القتل أو[2] أخذ الجزية، والآخر لا، كالنساء وأهل النفاق ونحوهم. فمن رام أن يجعل ثمة واسطًا في الأحكام ـ بما هي عند الفريقين يَلْزم لا بما ذَكر[3] من الواسط ـ أُغفل عن جملة قول الأمة. **ولا قوة إلا بالله.** مع ما كان الله تعالى قد بيّن الأقسام الثلاثةَ: الكفرة والمؤمنين وأهلَ النفاق، وهم المذبذَبون بينهما، وأخبر أنهم ليسوا من هؤلاء ولا من هؤلاء[4]. فمن رام تثبيت الواسط، لا على ما جاء به النص، وأراد أن يجعله مقابلاً له، على نفي الحقيقة التي جعل الله لها الواسط، فقد ضيع حقوق القسمة ونقض الترتيب الذي جاء به القرآن، فاستوجب المقت به من جميع منتحلي الإسلام. **ولا قوة إلا بالله.**

[١٨٣ظ] ثم عارض نفسه بالمرأة[5] / فزعم أنها مخصوص. وهذا النوع من الخيال، بل أحكام الكفر مختلفة لا يستدل بها على شيء. وقد رأيته أطنب في معارضات الخوارج، وتكلَّف الخروج مما قابلوه به، مما يعلم كل من تأمله[6] أنه لم يحقق ما رام إلزامه[7]، ولا تخلّص مما قوبل به حق التخلص، فأغضيت عن ذكرها[8].

ثم احتج في نفي[9] اسم الكفر والإيمان عن صاحب الكبيرة أن المرجئة والخوارج اتفقوا على أن اسم الإيمان لا يوجد بالقياس مما أوجبته اللغة، وإنما كان من جهة السمع، فلا تجوز التسمية بواحد إلا بالتواتر بالسمع أو الإجماع، وزعم أن هذه حجة كافية.

= والملائكة والناس أجمعين لا يقبل الله منه يوم القيامة عدلاً ولا صرفًا». فقد ورد الحديث بألفاظ قريبة من ذلك في صحيح البخاري، الجزية ١٠، ١٧؛ والفرائض ٢١؛ والاعتصام ٦؛ وصحيح مسلم، الحج ٤٦٣، ٤٦٧-٤٦٩؛ والأضاحي ٤٣-٤٤.

١ أي عن سائر أقوال العلماء.

٢ ك م: و.

٣ أي الكعبي.

٤ لعله يشير إلى قول الله تعالى: ﴿مذبذبين بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء﴾ [النساء، ٤/١٤٣].

٥ أي حالة المرأة التي ارتكبت الكبيرة وعاقبتها عند الخوارج، لأنها لا تقتل عندهم.

٦ ك ـ (كل من تأمله) صح هـ.

٧ م: الرام[ـي].

٨ م: عن ذكره.

٩ ك م: بنفي.

{قال الشيخ رحمه الله: } نقول وبالله التوفيق: كَذَبَ في الحكاية عمن[1] ذلك، بل هم أجمعوا على تحقيق الاسم بما أوجبته اللغة. لكن الخوارج استدلت بارتكاب الكبيرة على كذبه[2] فيما أظهر من التصديق، بقوله: ﴿ألم. أحسب الناس﴾[3] الآية[4]. والمرجئة زعمت أن الاستدلال[5] لظهور الصدق والكذب في الغالب، لا أن التصديق في الحقيقة لا يكون دونه، والإيمان هو ذلك التصديق في الحقيقة لو كان، [و] ليس في الكبيرة نفيه[6] ولا في اتقائها[7] تحقيقه[8] في حق الوجود، وإن كان[9] في حق الدلالة على المستدل. والله أعلم. فحصل إذًا القول منهم على ما توجبه[10] اللغة، وظهر كذبه في الحكاية.

ثم الأمة كانت قبل حدوث الاعتزال وأهله على قولين في صاحب الكبيرة: على أنه مؤمن فاسق، أو كافر فاسق، ليُعلَم وجه كفره عند من يراه كافرًا، ووجه فسقه عند من يراه فاسقًا. وذلك كما[11] يقال: حرام مكروه وحلال مكروه، ليعلم أن الحرمة هي بيان أخف الحرمتين، وهي حرمة الكراهة[12] لا حرمة الإطلاق، وأن الحِلّ ليس هو حل الإيثار والرغبة، بل فيه بعض ما يورث الشُّبه، فمثله أمر الأمة فيما ذكرت. ثم / أسقطت المعتزلة أحد الاسمين[13] وهو الذي يعرّف معنى التنازع، وألزم الآخر، على الاتفاق في منع ذلك مطلقًا دون معرفة حقيقته، فخالفوا بذلك الأمة. وهذه حجة مقنعة لمن تصح[14] [نيته*] لله. ولا قوة إلا بالله. [١٨٣ظ]

ثم عارض نفسه بأنك أتْبعت الاسمَ الأحكامَ[15]، هلا فرّقت بين أصحاب الكبائر بما اختلفت أحكامها؟[16] قال: أفعل فأسمي هذا سارقًا وهذا قاذفًا. فيقال: فإذ سميته فاسقًا مع

---

١ م + بلغ؛ م هـ: جاءت على هامش النص. وهي كلمة تشير إلى المقابلة التي جرت لتلك النسخة حتى العبارة هذه.

٢ أي المكلف.

٣ وتمام الآية: ﴿...أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون﴾ [العنكبوت، ٢٩/١-٢].

٤ م - الآية.

٥ أي بأفعال المكلف.

٦ أي نفي التصديق.

٧ م: إبقائها. أي اتقاء الكبيرة والاجتناب عنه.

٨ م: بحقيقة.

٩ أي ارتكاب الكبيرة أو الاجتناب عنها.

١٠ ك: يوجبه.

١١ م: ما.

١٢ م: الكرامة.

١٣ أي في كلا التركيبين، وهو «المؤمن» أو «الكافر».

١٤ ك: يصح.

١٥ أي نسبت اسم الفاسق أحكامًا.

١٦ م + مهما.

تحقيق اسمه الذي به فسق ولم تمنع عنه اسم فعله، فما[1] بالك منعت عن المؤمن اسم الإيمان الذي هو له مستحق بفعله؟[2] إلا أنك[3] تُوسّع التسمية بما يقبح من الفعل وتمنع[4] بما يحسن، وذلك جور في الفعل. ثم اسم الفسق لم يجب بجَلْد الثمانين ولكن بالموالاة والتعظيم[5]. وهذا يبيّن[6] الحَيْد عن تقدير المعارض له، وإنما أراد ـ والله أعلم ـ أن الأسماء لم تقدَّر عن الأحكام، بوجود الاختلاف في الأحكام على الاستواء في الأسماء[7]، وبذلك كان تقديرها[8] في الابتداء. **ولا قوة إلا بالله**. ثم الموالاة والتعظيم متفاوت على تفاضل المنازل والدرجات[9] في الدين، كالرسل ثم الأئمة ثم العلماء ثم المؤمنين، وعلى ذلك لازمٌ الأمران جميعًا في الذين ارتكبوا الكبائر؛ على قدر ما أتوا[10] من الحسنات، والمقتُ بما أتوا[11] من السيئات. فمن رام دفع ما جاء به من الخيرات بسيئات لسن بأضداد لهن فهو جائر[12] في الحكم. **ولا قوة إلا بالله**.

ثم احتج[13] بالآية التي فيها ﴿يوم لا يخزى الله النبي والذين آمنوا معه﴾[14] في صاحب الكبيرة أنه لو كان مؤمنًا لكان لا يعذب ولا يوعد عليه. والآية ترجع[15] إلى وجوه. أحدها أن لا يُخزيه[16] عن شفاعة رسول الله، بل يشفّعه فيه وينجيه بها. والثاني أن يكون ذلك عندما يقول لهم: تواهبوا[17] مظالمكم، وعليّ معذرتكم[18]. والثالث أن يكون لا يُخزيهم[19] خزى/ الكفرة [١٨٤و] من الخلود في النار؛ إذ هو انواع كما قال الله تعالى: ﴿ليس لهم طعام إلا من ضريع﴾ [الغاشية، ٦/٨٨]، وقال في موضع: ﴿فليس له اليوم ههنا حميمٌ ولا طعام إلا من غِسلين﴾

---

١ م: مما.
٢ م: لفعله.
٣ ك م: أن.
٤ ك م: ويمنع.
٥ لعله يشير إلى آية القذف التي فيها إضافة كلمة الفاسق للقاذف [النور، ٢٤/٤]. ويبدو أن هذا الكلام جواب الكعبي على معارضه.
٦ ك م: بيّن.
٧ فرغم أن الكل متفق في إطلاق «الفاسق» على مرتكب الكبيرة، ففيه اختلاف في حكم الفسق.
٨ ك م: تقديره. أي تقدير الأسماء.
٩ ك م + في المنازل.
١٠ م: أوتوا.
١١ م: أوتوا.
١٢ ك: جائز.
١٣ أي الكعبي.
١٤ يقول الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحًا عسى ربكم أن يكفر عنكم سيئاتكم ويدخلكم جنات تجري من تحتها الأنهار﴾ [التحريم، ٦٦/٨].
١٥ ك: يرجع.
١٦ م: لا يجزيه.
١٧ م: تواهنوا.
١٨ انظر: **تأويلات القرآن** للماتريدي، ٨٠١ و.
١٩ م: لا يجزيهم.

[الحاقة، ٦٩/٣٥-٣٦]، على اختلاف الدركات، فمثله على اختلاف الأوقات. ويحتمل لا يُخزى[1]، أي لا يَفْضَحـ[ـه] فَيَهْتِك ستره، وذلك كذلك في كل مؤمن. ثم الذي ينقض على المعتزلة ابتداء الآية وهو قوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة نصوحًا﴾ [التحريم، ٦٦/٨]، ألزمهم التوبة وجعلها شرطًا للمغفرة، على إبقاء اسم الإيمان لهم، والصغائر مغفورة باجتناب الكبائر على قولهم. ثبت أن الآية في أصحاب الكبائر، وقد بقى لهم اسم الإيمان. **ولا قوة إلا بالله.**

والدليل على أن اسم الإيمان لا يزول بزوال العدالة قوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم﴾ [المائدة، ٥/١٠٦] الآية[2]، ولو كان كل مؤمن عدلاً لكان يقول: ﴿اثنان منكم﴾، إذ كان ابتداء الآية في مخاطبة المؤمنين. ثبت أن قد يكون مؤمنًا عدلاً وغير عدل. وقال الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدَين﴾ إلى قوله: ﴿ممن ترضون من الشهداء﴾ [البقرة، ٢/٢٨٢] الآية[3]، فلو كان كل مؤمن مرضيًا لم يكن للشرط فائدة. وكذلك قوله: ﴿وأشهدوا ذوي عدل منكم﴾ [الطلاق، ٦٥/٢] الآية[4]. ثبت أن المؤمن يكون عدلاً وغير عدل. وكذلك قوله: ﴿فإن آنستم منهم رشدًا فادفعوا إليهم أموالهم﴾ [النساء، ٤/٦] الآية[5]، ثبت أنه قد يكون منهم رشيد وغير رشيد. ولو كان كل مؤمن عدلاً وكل من ليس بعدل ليس بمؤمن لكان لا شهادة تُرَدّ بالفسق بعد الامتحان ولا يجوز[6] السؤال عن الأحوال ليعلم بها العدالة والفسق؛ بل على المكان الذي يُسأل عما عليه من الإيمان[7] ويمكنه الوفاء [في ذلك]، فيجب قبول شهادته بلا سؤال/ [١٨٤ظ] عنه ولا اعتبارٍ بأحواله. وفي إجماع الأمة على الفحص عن الأحوال وترك النزول على ما يظهر من الأقوال[8] - التي تُكتَفى[9] بها فيما كان شرائطها الإيمان من الحِلّ والحرمة والتوارث ثم العبادات - دليل يبيّن أن الإيمان وما به يصير المرء مؤمنًا ويستوجب أحكامه ليس هو كلٌّ ما ينفي[10] أنواع الفسوق والعصيان. ولا قوة إلا بالله. وعلى ذلك مضى[11] أمر هذه الأمة من[12]

١ م: لا يجزى.
٢ م-الآية.
٣ م-الآية.
٤ م-الآية.
٥ م-الآية.
٦ أي ولكان لا يجوز...
٧ ك م + في ذلك.
٨ م: الأموال.
٩ م: يكتفي.
١٠ م: يبقى. وفي نسخة «ك» غير منقوطة.
١١ م: معنى.
١٢ ك م: في.

تعاهد الصلوات في الجماعات والصيام وإخراج الزكوات، على ما هم عليه من الاختلاف في هتك الحرمات والانهماك[1] في المعاصي؛ ثبت بالذي عليه الأمة عدول المعتزلة والخوارج عن الحق. **ولا قوة إلا بالله.**

ثم نذكر ما ذكر الكعبي فيما احتُجّ عليه من القرآن من الحِيَل[2] المستبعدة ليصرف عن نفسه وأتباعه اسم الإيمان ويوجب الإياس عن رَوْح[3] الله والاختيار لعدواته بكبيرة، كأنه به يحصل على نفع في الدنيا وحمد في الدين. **ولا قوة إلا بالله.**

فقال لمن احتج عليه بقوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا توبوا إلى الله توبة [نصوحًا]﴾ [التحريم، ٦٦/٨] الآية[4]، والتوبة لا تكون[5] إلا عن ذنب بوجهين[6]. أحدهما هو[7] التوبة عن الصغيرة وإن كانت مغفورة؛ والثاني على التعبد كتكرار التهليل وكدعاء الملائكة بقوله: ﴿فاغفر للذين تابوا﴾[8] الآية[9].

نقول له: الوجه الأول دل على جهله بمعنى التوبة، إذ هي الرجوع والندَم، ومحال ذلك عما ليس عليه، وهو مغفور له لا يجوز عليه التعذيب. والثاني أن حق الله عليه إذا غُفر له الحمد له والشكر على العفو، وفي التوبة كفران ذلك، لأنه يوهم بقاءه بالتوبة. والثالث أنه قال: ﴿عسى ربكم أن يكفر عنكم سيئاتكم﴾ [التحريم، ٦٦/٨] الآية[10]، فجعله موقوفًا على ما يكفره بالتوبة، ثبت أن الذنب باق وهو لم يزل [مستحقًا*] اسم الإيمان. **والله أعلم.**

والتهليل[11] له في كل وقت حكم التجديد[12]، لأن حقيقة الأفعال أن لا يبقى، والتوبة يكون عن ذنب، ولا ذنب. وبعد، فإنه يجوز الأمر بالتهليل على التعبد ولا / يجوز بالتوبة والاستغفار [١٨٥ظ] عن ذنب معفو[13] مغفور، لما فيه إيهام أنه ليس بمغفور. وذلك كفران النعم، وغير جائز ذلك، كما لا يجوز الدعاء بأن لا يجور[14] ولا يظلم. ودعاء الملائكة لما قد يكون لمن ذكر ذنوبٌ[15] غير

---

١ ك - (في الجماعات والصيام وإخراج الزكوات، على ما هم عليه من الاختلاف في هتك الحرمات والانهماك) صح هـ.

٢ ك م: بالحيل.

٣ م: عن رحمة؛ م هـ: في الأصل روح.

٤ م - الآية.

٥ ك: لا يكون.

٦ أي أجاب الكعبي على معارضه بوجهين.

٧ ك م: أن.

٨ يقول الله تعالى: ﴿الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا ربنا وسعت كل شيء رحمةً وعلمًا فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم﴾ [المؤمن، ٤٠/٧].

٩ م - الآية.

١٠ م - الآية.

١١ م: والتسهيل.

١٢ م: التحديد.

١٣ م - معفو.

١٤ م: لا يجوز.

١٥ ك م: ذنوبا.

مغفورة، فإلى ذلك ينصرف الدعاء. **ولا قوة إلا بالله.**

ثم قال في قوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا لِمَ تقولون ما لا تفعلون﴾[1] [الصف، ٢/٦١]: إلا أن ذا يكون فيما لم يكن فعلَه، كمن يرى آخرَ يدعوه بعضُ الغواة إلى أمر قبيح، فيقول على سبيل النهي: لِم تفعلُ يا أخي ما ينقص دينك ويوجب عليك سخط ربك؟ لا أنه فَعَلَه، لكن لئلا يفعله.

فيقال له: إن كان جهدك في صرف اسم الإيمان عن المبتلى بكبيرة ـ على ما فيه من تعظيم الرحمن وخشية العواقب ـ لئلا تُسَمَّى أنت به، فلك ما اخترت في نفسك وسوءَتَه؛ وإن كان ذلك لتزيل هذا عن غيرك فهو يعلم جرأتك في ذلك على الله بما فَهم من تسمية الله إياه بغير الذي سميتَه، فلا يُحتمل أن يرتاب في خبر الله ـ مع ما يعلم من نفسه كذلك ـ بافترائك على الله بتسويل الشيطان. **ولا قوة إلا بالله.** ثم الذي ذكرته لا يحتمله إلا سفيه: أن يقول ويعاتب[2] على ما يَعلم كذبه فيما يعاتبه عليه. فأما الله سبحانه الذي لا يخفى عليه شيء يتعالى عن هذه الرتبة التي يأنف منها كل ذي لب. والله المستعان. وأما أنت فحقيق لذلك، لأنك تيأس به من رَوْح الله وتؤثر بشهوتك[3] عداوة الله وولاية الشيطان وتتعرض[4] في مذهبه[5] لمقته ولعنه. فهنيئًا لك ما اخترته لنفسك عند الكريم والرحيم. **ولا قوة إلا بالله.**

ثم قال[6] في قوله تعالى: ﴿ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله﴾[7] أنه أثبت اسم الإيمان وإن لم تخشع قلوبهم: إنّ أوّل ذلك إثبات اسم الإيمان بلا خشوع، وأنتم لا ترون إلا التصديق باللسان والمعرفة بالقلب. / [١٨٥ظ] والثاني أن قد يقول[8] لمن يخشى الله ويقوم بالغاية في

---

١ نفهم من ذلك أن ما ورد من رأي للكعبي حول الآية الواردة في سورة التحريم (٨/٦٦) قد وقع اعتراض له من قِبل معارضِه بالسؤال الآتي: «لقد ورد في البيان الإلهي ﴿عسى ربكم أن يكفّر عنكم سيئاتكم﴾، وأنت تذهب إلى أن المخاطَبين بهذه الآية ليس لهم ذنوب؛ فيعني ذلك أن الله قد قال في الآية المذكورة شيئًا لن يفعله».

٢ م: ويعاقب.

٣ م: شهوتك.

٤ ك م: ويتعرك؛ م هـ: غير منقوطة في الأصل. في القاموس دلكه وحكّه حتى عفاه وحمل عليه الشر والدهر. وربما يكون معناها هنا قريب من هذا المعنى اللغوى.

٥ أي عند سيرك على مذهب الشيطان.

٦ أي الكعبي.

٧ يقول الله تعالى: ﴿ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله وما نزل من الحق ولا يكونوا كالذين أوتوا الكتاب من قبل فطال عليهم الأمد فقست قلوبهم وكثير منهم فاسقون﴾ [الحديد، ١٦/٥٧].

٨ أي الله تعالى.

شكره: أما ينبغي لك أن تخشاني وتشكرني، لا أنه غير شاكر له، ولكن على التنبيه.

{قال الفقيه رحمه الله:} فأما الأول فإنما الآية إنما هو في الخشوع لذكر الله، وأن من لا يخشع له مذموم فاسق. وخشوع الإيمان هو الذي يكون بمعرفة جلاله وكبريائه، وهذا لا يزول عن المؤمن. ومع[1] [طول الأمد] قد سُمّي مؤمنًا وإن كان به مذمومًا؛ وفي الآية دلالة طول ذلك فيهم، وذلك يوجب الوصف بالكبيرة عندهم[2]، وقد أبقى لهم اسم الإيمان، فبطل بذلك قولهم. والله الموفق. والثاني هو وصف من لا يعرف المنة[3] والشكر فيعرض عن قبولها ويعاتِب على ما كان حقه التعظيم والقبول. فإن كان هذا وصفَ الله عند المعتزلة فهو[4] قد بلغ مناه من التسمي بأقبح اسم والخلود في أسفل الدرك. نعوذ بالله من الشقاء. ثم أطنب في هذا القول، لكن من أصل بنائه ما ذكرت، فما يزيد[5] إطنابه إلا بعدًا عن الإصابة. وبالله المعونة.

ثم أجاب في قوله: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا﴾[6] الآية[7]، أنه كقوله: ﴿ومن يرتدد منكم عن دينه﴾[8] وقد كان سماه مؤمنًا من قبل. والثاني أن يكون الاقتتال بغير سلاح نحو المجاذبة، أو كانوا مجتهدين فلا يخرجون به من الإيمان.

فيقال: إذ جرى الأمر بالإصلاح بينهم وتسمية الإخوة بطل معنى الردّة. وقوله: ﴿فقاتلوا التي تبغي﴾ [الحجرات، ٤٩/٩] دل أن الباغي كان معلومًا، لا أن كان ثمة اجتهاد. مع ما كان رسول الله ﷺ بين أظهرهم أنّى[9] لهم الاجتهاد إلى ذلك الحد؟ ثم دل الأمر بالقتال ـ والصغيرة تكون مغفورة لا يقابل عليها ـ على أن ذنوبهم قد كبرت، وقد أبقى الله لهم اسم الإيمان. والله الموفق. وقال في قوله: ﴿إنما المؤمنون / إخوة﴾ [الحجرات، ٤٩/١٠] بمثل ذلك، وقد بينا وهمه. [١٨٦و]
ثم على قوله إن صاحب الكبيرة عدو الله لا يسع له الدعاء بالخير ويلزم لعنه، وما الإصلاح إلا الدعاء بالخير والصلاح. ولا قوة إلا بالله.

---

١ ك م + الإيمان.
٢ أي المعتزلة.
٣ ك: (المحنة) صح هـ.
٤ أي الكعبي.
٥ م: فما نريد.
٦ يقول الله تعالى: ﴿وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فأصلحوا بينهما فإن بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء إلى أمر الله فإن فاءت فأصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا إن الله يحب المقسطين. إنما المؤمنون إخوة فأصلحوا بين أخويكم واتقوا الله لعلكم ترحمون﴾ [الحجرات، ٤٩/٩-١٠].
٧ م ـ الآية.
٨ يقول الله تعالى: ﴿... ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾ [البقرة، ٢/٢١٧].
٩ م: أبى.

وقال في آية القصاص وما فيه من تسمية الأخوة[1]: إن الله لم يُعدّ على الأخوة المطلقة ثوابًا ولا مدحًا، وإنما كان ذلك في الأخوة في الدين. فيقال له[2]: قد سماهم مؤمنين في أول الآية، ثم أبقى لهم اسم الأخوة في آخرها، ولا معنى سبق يحتمل صرف[3] ذكر الأخوة إليه؛ ثبت أنه في الدين مع إبقاء اسم الإيمان. وأما الثواب فقد شرط مرة باسم المطلق ومرة باسم المقيد؛ من ذلك قوله: ﴿فأثابهم الله بما قالوا﴾[4]. ثم قد يجوز عندك التحذير مع وجود القول وإن وُعد عليه الثواب، فمثله المؤمن باسم الإطلاق. وقال: ﴿والذين آمنوا بالله ورسله أولئك هم الصديقون﴾ [الحديد، ١٩/٥٧] الآية[5]، وكذلك قوله: ﴿والذين آمنوا بالله ورسله ولم يفرقوا بين أحد منهم﴾[6] الآية[7]، و[في] صاحب الكبيرة يقال: آمن بالله ورسله ولم يفرق بين أحد من رسله، ثم جائز في مثله التخويف والوعيد. وكذلك[8] قال الله: ﴿وإن تكُ حسنةً يضاعِفها ويؤتِ من لدنه أجرًا عظيمًا﴾ [النساء، ٤٠/٤]؛ وصاحب الكبيرة قد أتى بحسنة، ويستحق الذي جاء به اسمَ الحسنة، فما تنكر أن يستحق اسم المؤمن وإن أُوعد. **ولا قوة إلا بالله.**

ثم عارض نفسه بالحقوق التي أُوجبت باسم الإيمان وأُحلّت به وقد دخل في ذلك أصحاب الكبائر. فأجاب بأن إدخالهم بالإجماع لا بالاسم، كما أدخلتم في قوله: ﴿حقًا على المتقين﴾ [البقرة، ١٨٠/٢] و﴿[حقًا على] المحسنين﴾ [البقرة، ٢٣٦/٢] وإن لم يكن الفاسق كذلك. قيل له: الإجماع أدخلهم في ذلك بالفهم من الخطاب[9] بالإيجاب والتحليل [متمسكًا] بالآيات، إذ ليس أحد منهم ذكر وجهًا به عرفوا سواه[10]، ولا أحدٌ من متعاطى الفسق سأل / أحدًا عن خاص، بل عرف تضمنه[11] تلك الآيات؛ ولم يجز الخطاب بالوجهين[12] باسم [١٨٦ظ]

١ انظر: سورة البقرة، ١٧٨/٢.

٢ ك م: لهم.

٣ ك م: حرف.

٤ يقول الله تعالى: ﴿فأثابهم الله بما قالوا جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها وذلك جزاء المحسنين﴾ [المائدة، ٨٥/٥].

٥ م ـ الآية.

٦ يقول الله تعالى: ﴿والذين آمنوا بالله ورسله ولم يفرقوا بين أحد منهم أولئك سوف يؤتيهم أجورهم وكان الله غفورًا رحيمًا﴾ [النساء، ١٥٢/٤].

٧ م ـ الآية.

٨ ك م: ولذلك.

٩ أي الخطاب الإلهي الوارد بالإيجاب والتحليل.

١٠ أي سوى الخطاب.

١١ أي تضمن الخطاب الإلهي الآيات التي فيها ذكر «الذين آمنوا بالله ورسله...».

١٢ أي بالإيجاب والتحليل.

التقوى، لذلك بطل التقدير[1]. وقوله: «حق على كذا»، أي حق على من يريد التقوى [في] ذلك وليس فيه إيجاب. مع ما كان في الذي يُذكر تخصيص معنى التقوى في حق الخطاب[2]، [و] فيما نحن فيه يُدخله في الخطاب بلا اسمِ الذي به خوطب لا بالإطلاق ولا بالتخصيص[3]. **ولا قوة إلا بالله.**

وعارض[4] في التحليل بالمجنون والصغير. قيل: لهما حكم الإيمان بغيرهما، إذ لولا ذلك الغير لم يجب لهما ذلك، كما[5] لم يجب لأولاد الكفرة. وما نحن فيه لا غير في ذلك يتبعه، فثبت أنه استوجبه بإيمان نفسه.

ثم عورض بما يصلى الفاسق ويصوم، فقال: لئلا يزدادَ فسقه، ويزولُ عنه عذاب تركهما.

{قال الشيخ رحمه الله:} يقال له: لم تفهم[6] السؤال، وإنما معنى ذلك أنهما يجوزان بالإيمان، فلولا أنه مؤمن لم يكن ليمضيا له ويزيلا عذاب تركهما عنه، بل لا شيء عليه في تركهما، ولا يجوز أن يفعله لو لم يكن مؤمنًا. **ولا قوة إلا بالله.**

وقد أفردنا في نقض[7] كتابه[8] في هذه الآيات كتابًا أغنانا عن الإطناب في هذا الباب[9].

[وجوب التفريق بين نوعي الذنوب بطريق الحكمة]

ثم نذكر الفصل بين ما يَخْلُد له العذاب ولا يخلد من طريق الحكمة، وذلك يخرج على وجهين.

١ ـ أحدهما من طريق الاعتبار بتفاوت الذنوب في أنفسها، وقد وعد الله أن لا يجزى إلا مثله؛ وكذلك حق الحكمة، إذ التعذيب يكون بما يوجبه الحكمة لا بما يُختار، إذ ليس هو نوع ما يُختار وبخاصة ممن لا يضره الخلاف، ثم هو الموصوف بالعفو والرحمة، ولهذا ما أوجب

---

١ ك ـ (تضمنه تلك الآيات؛ ولم يجز الخطاب بالوجهين باسم التقوى، لذلك بطل التقدير) صح هـ.

٢ ك + فيما نحن.

٣ ك م: بتخصيص.

٤ أي الكعبي.

٥ م + لو. وفي نسخة «ك» كلمة «لو» مشطوبة.

٦ ك م: لم يفهم.

٧ م: في بعض.

٨ م: كتبنا؛ م هـ: في الأصل كتابة.

٩ لعل المراد به كتاب **رد أوائل الأدلة للكعبي** الذي ذُكر بين مؤلفات الماتريدي؛ ذكره النسفي بهذا الاسم، كما ورد الكتاب أيضًا بالاسم نفسه عند كارل بروكلمان وعند الباحثين المعاصرين. وأما عن كتاب **أوائل الأدلة** فالكعبي مؤلفه. انظر: **تبصرة الأدلة** للنسفي، ٣٥٩/١؛ **والجواهر المضية** لأبي الوفاء القرشي، ٢٥١/٤؛ و C. Brockelmann, *GAL, I,* 195.

المغفرة والعفو عن كثير من الذنوب.

ثم يخرج ذا على وجوه. أحدها أنه ما من أحد يعصى الله بنوع من الكبائر دون الشرك إلا وهو لوقت العصيان مكتسب الطاعة من خوف عقابه[1]، والفزع عن مقته، ورجاء رحمته، والثقة بكرمه، / وذلك عن خيرات لو قوبل بها ما ارتكب من الخلاف بغلبة شهوة وقهر غضب أو نحو ذلك لَيرجُح ما كان منه من خير على ما كان من شر، فلا يجوز أن يُحْرَم نفعَ الخير ويوجَبَ له عقوبة الشر، ومَن ذلك فعله [فهو] موصوف بالجود والكرم، ولا كذلك معناهما. **ولا قوة إلا بالله**. وليس مع من يكفر بالله ويشرك به معنى يستحق اسم الحسنة والخير، لأنه يكذّبه وينكر أمره ونهيه، فلا يحتمل أن يكون له الرجاء وفي دوام عذابه مضادة معنى الكرم والجود. **ولا قوة إلا بالله**.

[١٨٧و]

والثاني أن الله جل ثناؤه وعد[2] أن لا يجزى إلا مثلها، ومثل الشرك الذي في العقل[3] أكبر من كل ذنب، مع ما لا حسنة تكون[4] معه و [تكون] مع غيره[5]، إنما [جزاؤه] هو الخلود في النار. إذ معلوم أن الكافر يرضى بأضعاف ما يعذب مع النجاة يومًا من الدهر، فيبيّن ذلك أن تمام جزائه الخلود. فإذا كان لغيره[6] مثله فيُجزَى غيره أكثر من مثل الفعل، وذلك جور في حكمة[7]، والله يَجِلّ عنه. فهذا مع ما كان لمرتكب[8] ما دونه حسنات، وليس معه. **ولا قوة إلا بالله**.

وأيضًا إن الحدود في الدنيا جعلن كفارات لما يُرتكب من الذنوب، فلو لم يكن فيها تكفير كانت تكون زيادات على عقوبات الكفر، ومحال أن يزداد عقوبة ما دون الكفر، فثبت أنها كفارات، ولا كفارة للكفر في الدنيا؛ ثبت أنه لا يحتمل الحدَّ[9] في العقوبة، فجعلت عقوبته أبدية وعقوبة غيره بحد، فكذلك العقوبة الموعودة فيه. **ولا قوة إلا بالله**.

وأيضًا إن الله جل ثناؤه أخبر أن الموعودة [في] عقوبة الذين كفروا وأضلوا غيرهم ضعف عقوبة من كفر ولم يضل غيره. ثم لو كان للكافر عقوبة غيرِ الإضلال مثل عقوبة الإضلال لكان كل كافر عقوبتُه مضاعفةٌ، لأنه لا كافر إلا ومعه سوى الكفر كبائر، وقد خص الله بالمضاعفة المضلين / بقوله: ﴿وليَحملُنّ أثقالهم وأثقالاً مع أثقالهم﴾ [العنكبوت، ١٣/٢٩]،

[١٨٧ظ]

---

١ ك م: عقاب.

٢ ك: ووعد.

٣ أي وذنب الشرك من طريق الحكمة.

٤ م: يكون.

٥ أي كما كانت في مرتكب الكبيرة.

٦ أي غير الكافر، وهو صاحب الكبيرة.

٧ م: في حكمته.

٨ ك م: مرتكب.

٩ م - الحدَّ.

وقولِ الأتباع: ﴿ربنا هؤلاء أضلونا﴾[1] الآية[2]، وجعل لكل ضعفًا، فبطل أن يكون ذلك عقوبة الكبيرة، بل هي[3] لو كانت في الكفر كان أحق للضِعف منه في الإسلام للمثل؛ ألا ترى أنه[4] يعاقب الكافر بجميع الآثام من صغائر وكبائر، ولا كذلك أمر من اعتقد دين الإسلام. **ولا قوة إلا بالله.**

٢ ـ ثم الوجه الآخر من طريق الاعتبار أن الكفر مذهبٌ يعقد، والمذا[هب*] تعقد للأبد، فعلى ذلك عقوبته؛ وسائر الكبائر تفعل[5] للأوقات، وهو عند غلبة الشهوات، لا للأبد، فعلى ذلك عقوبتها. **ولا قوة إلا بالله.**

والثاني أن الكفر قبيح لعينه، لا يحتمل الإطلاق[6] ورفع الحرمة، فعلى ذلك عقوبته[7] في الحكمة لا يحتمل الارتفاع والعفو عنه؛ وسائر المآثم جائزٌ رفع الحرمة عنها في العقل وإباحةُ ما لَه [من] العقوبة، فمثله عقوبته. **والله الموفق.**

والثالث أن العفو عن الكافر عفو في غير موضع العفو؛ لأنه منكر المنعِم ويرى ذلك حقًا، فيكون في ذلك تضييع العفو وإبطال النعمة؛ ولا كذلك أمر سائر المآثم، بل يعرف صاحبها المنعِم، فله[8] أعظم الموضع، ولإكرامه أبيَن المحل، فجائزٌ المغفرةُ له والعفو عنه في الحكمة. **وبالله المعونة.**

والرابع أن يكون الله تعالى قد أحسن إليه[9] في الدين في الوقت الذي جفاه[10] هو بفعله: في أن جعل[11] حقه أعظمَ في قلبه من الدارين[12]، وأنبيائِه[13] ورسلِه أجلَّ في صدره من أن تحتمل[14] نفسُه الاستخفاف[15] بشَعْرة من شُعورهم أو الاستهانةَ بشيء من أمور دين الله أو الركونَ إلى أحد من أعدائه فيما قد اختاره وآثره [بدلاً] من الخُلاّن لله، وكل ذلك هو إحسان الله إليه

---

١ يقول الله تعالى: ﴿... ربنا هؤلاء أضلونا فآتهم عذابًا ضعفًا من النار قال لكلٍ ضعفٌ ولكن لا تعلمون﴾ [الأعراف، ٧/٣٨]. وانظر أيضًا: سورة النحل، ١٦/٢٥؛ وسورة الأحزاب، ٣٣/٦٧.

٢ م ـ الآية.

٣ أي العقوبة المخصوصة للكبيرة.

٤ ك: له.

٥ م: يفعل.

٦ أي الإباحة.

٧ ك: عقوبة.

٨ أي للمنعم، وهو الله تعالى.

٩ أي إلى صاحب الكبيرة.

١٠ ك م: خفاه.

١١ أي الله تعالى.

١٢ أي جعل الله تعالى موضع الذات الإلهية وحقه في قلب صاحب الكبيرة أعظم وأقيم من ثروة وزينة الدنيا والآخرة.

١٣ أي وحق أنبيائه.

١٤ م: يحتمل.

١٥ م: الاستحقاق.

وإنعامه عليه؛ فلا يُحتمل أن يضيّع مِننه ويغيّر نعمه بجفوة يعلم أنّ قدرها من الذنوب لا يبلغ جزءًا[1] / مما لا يحصى من نعمه عليه وإحسانه إليه، وهو يؤمّن خلقه بأن لا يغير نعمة أنعمها [١٨٨و] على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم[2]، وأن [لا] يضيّع جميع ما أكرمهم به، فمثل الذي ذكر. وقد أنطق لسانَ رسوله أنه يدخل الجنة إلا من أبى ذلك[3]. و[هل] يجمع بين من ذكرتُ وبين أعدائه، مع كثرة مجاهدته إياهم في نصر دينه وإعلاء كلمته وقد ختِم عليه؟[4] لا والله ما يفعل ذلك، وهو الغنى الكريم، وهو العفوّ الغفور، وهو الرحيم الودود. مع ما جاءت البشارة عن رسول الله ﷺ في لحوق العبيد لمن أحبوهم[5]. ثم كان الذي ذُكر أحب رسولَ الله، فيجعله قرين الشيطان ويَحرِمه زيارةَ رسوله؟ جل ثناؤه عن هذا الوصف الذي وصفته به المعتزلة والخوارج؛ على ظهور هذا الصنيع[6] في جملتهم، حتى لا يسلم من ذلك أحد، ولعله لا يُذكر عن خارجيّ أو معتزليّ قُبض سليمًا عن ذلك. وبعيد في الحكمة أن يوفَّق للصواب في الدين من آثر عداوته[7] في شهوته وآيس من رحمته في أدنى منفعة، ويؤثر الخروج من دينه في مذهبه إشفاقًا على نعمة يسيرة من الدنيا ويَحرِمُ[8] من هو في ضد هذا الوصف. **ولا قوة إلا بالله.**

{قال الشيخ رحمه الله:} ثم جملة ما جاءت به الآثار في الوعيد بالتسمية من فسق أو فجور أو عصيان أو ظلم أنها أسماء لخصال ثلاث[9]. منها ما قد يجوز أن يصير في الحكمة على الإشارة إلى الفعل الذي سمّى لأجله به، غيرَ فسق[10] ولا غيره من الأسماء الذميمة، ومنها ما لا يجوز.

---

١ م: حرفًا.

٢ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ [الرعد، ١٣/١١].

٣ لعل المؤلف يشير إلى قوله ﷺ: «كل أمتي يدخلون الجنة إلا من أبى»؛ قالوا: يا رسول الله، ومن يأبى؟ قال: «من أطاعني دخل الجنة، ومن عصاني فقد أبى» (صحيح البخاري، الاعتصام ٢).

٤ أي ختم عمره بهذه الحالة.

٥ لعل المؤلف يقصد بالبشارة الحديث الوارد في سنن الترمذي (الزهد ٥٠) كالآتي: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله متى قيام الساعة؟ فقام النبي ﷺ إلى الصلاة، فلما قضى صلاته، قال: «أين السائل عن قيام الساعة؟»، فقال الرجل: أنا يا رسول الله. قال: «ما أعدَدْتَ لها؟»، قال: يا رسول الله ما أعدَدْتُ لها كبيرَ صلاةٍ ولا صوم إلا أنى أحبُّ الله ورسوله. فقال رسول الله ﷺ: «المرء مع مَن أحب وأنت مع مَن أحببتَ، فما رأيتُ فَرِح المسلمون بعد الإسلام فرَحَهم بهذا». انظر كذلك: صحيح البخاري، الأدب، ٩٦؛ وصحيح مسلم، البر ١٦٥.

٦ أي وصف الله بما لا يليق، أو ارتكاب الكبائر.

٧ أي عداوة الله.

٨ أي يحرم من نعمة الدنيا.

٩ لعل المؤلف يقصد الصغيرة والكبيرة والكفر.

١٠ أي غير مقصود به الفسق بمعناه الحقيقي.

ومن البعيد قصد شيئين [معًا] بينهما هذا التباعدُ، فحق ذلك أن يُصرف إلى ما لا يرتاب في الاسم والحكم. و[1] إذ كان على أقسام ثلاثة ولم يتضمن كل الأقسام ثبت الخصوص في ذلك، فلزم صرف ذلك إلى / مالا يشك فيه. **ولا قوة إلا بالله.** على أن في الصرف إلى العموم يحقّق [١٨٨ظ] له التناقض لمجيء أخبار العفو، فثبت بذلك الخصوص. **ولا قوة إلا بالله.** أو إذا احتمل الخصوص والعموم بما ينقسم المسمى[2] به ما ذكرت، فحق مثله الخوف لا القطع، فمن قطع خرج[3] مما يوجبه الحكمة عند الشبه. **ولا قوة إلا بالله.**

ثم الدلالة على وعيد الخلود [بأنه] لا يحتمله ما دون الشرك الأمرُ الذي جُبل عليه الخلق من نِفارهم عما به الخروج من أديانهم التي اعتقدوها، وإن كانوا اعتقدوها عقلاً أو حجةً[4] أو تقليدًا، على وجود ما دون ذلك من الزلاّت فيهم؛ وإن اختلفت أديانهم. فدل أن ذا مما جبل عليه الخلق؛ بل أيد ذلك العقول، إذ الاعتقادات تكون[5] عند أربابها أبدياتٍ، ولا كذلك الأفعال التي تشار إليها[6]، وعلى ذلك أضدادها. وكذلك السمع في الأفعال المشارة أنها على الاختلاف[7]، فعلى ذلك تركها. فدل ما ذكرنا على خروج مذهب الاعتزال عن الأمر المجبول عليه، والمدفوع إليه أيضًا بالتدبير. **ولا قوة إلا بالله.**

[المعتزلة والتسمى بالإيمان]

ثم نذكر طرفًا مما يُلزم المعتزلة على مذهبهم الوقفَ في التسمى بالإيمان. وهو أن من مذهبهم أن الحد الذي بين الصغيرة والكبيرة من المعاصي غير معروف، ليكون المرء خائفًا راجيًا لا آمنًا آيسًا. فنقول: إذ لا أحد منكم يدّعى براءة نفسه من كلٍ، ولا العلمَ ببلوغ الحد الذي يوجب الأمن أو[8] الإياس، فذلك تردد الحال بين الكبيرة والصغيرة. والكبيرة تزيل[9] اسم الإيمان، والصغيرة لحقكم الشك [بها] في اسم الإيمان وزواله كما لحقكم في اسم الكبيرة والصغيرة؛ فإذًا منع ذلك الشك القول بالأمن أو[10] الإياس. ثم الذي[11] منَعَ التسمّى بالإيمان والذي يدفع هذين واحد. ثم لما جاز إثبات الاسم مع الخوف، وأخبركم[12] [الله]

---

١ ك: أو.
٢ ك ـ (المسمى) صح هـ.
٣ م: جرح.
٤ لعله يقصد المعجزة.
٥ ك: يكون.
٦ أي الأعمال الصالحة.
٧ أي النقول الواردة في الأعمال الصالحة والسيئة مختلفة.
٨ م: و.
٩ ك: يزيل.
١٠ ك: و.
١١ ك م: لما.
١٢ ك م: وأمركم.

[١٨٩و] أن المؤمن / لا خوف عليه[1]، لم[2] لا تخافون[3] من تسميتكم أنفسكم مؤمنين؟ الكذب الذي لعلّه كبيرة يزيل عنكم اسم الإيمان، فيكون التسمية[4] من كِبْر أنفسكم، وقد حذِّرتم عن تزكية الأنفس بقوله تعالى: ﴿فلا تزكّوا أنفسكم﴾ [النجم، ٣٢/٥٣]. ثم تعارَضُون بالبر والتقوى، أتشهدون أنفسكم بهما أو لا؟ فإن شهدوا لزمهم بالخوف في المتقين الأبرار أن يكونوا استوجبوا مقت الله والخلود في النار، فيكون جهنم دار المتقين الأبرار لا دارَ الفاسقين؛ وقد قال الله تعالى: ﴿إن الأبرار لفي نعيم﴾ [الانفطار، ١٣/٨٢] الآية[5]، ويبطل الدعاء بقوله: ﴿وتوفّنا مع الأبرار﴾ [آل عمران، ١٩٣/٣]. وإن أبوا التسمية بذلك لزمهم مثله في الإيمان، إذ هو اسم لما به النجاة[6] من مقت الله كالبر والتقوى. ثم يقال: إنه قد ثبت عن الأنبياء والرسل أنهم كانوا يدعون الله رغَبًا[7] ورَهَبًا وخوفًا وطمعًا[8] ويزعمون أنهم لم يُبتَلوا بكبائر، فقد كان هذا الخوف مما[9] لم يُبْل بها، لم لا دلكم أن ليس ترك بيان الحد[10] لما يخاف ويرجى، بل ذلك لما لله معاقبة من شاء بالصغائر؟ ومن قولكم: إن ما يوجب العقوبة يزيل اسم الإيمان، فاعتبروا بأن لستم مؤمنين على ما أخبرتم في الحقيقة. والله الموفق.

وقد قال الله تعالى: ﴿إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا﴾ [الحجرات، ١٥/٤٩] وعندكم المؤمن لا يخاف نقمة الله ولا يرجو رحمته، بل قد استوجب رحمته لو كان مؤمنًا، وليس لله أن يعذبه لو كان مؤمنًا، والإيمان هو الذي حملهم على ذلك. فكيف ألزمتموهم الخوف وذلك ليس على المؤمن في الحقيقة، ومنعتموهم[11] على الارتياب في الإيمان، والارتياب فيه بما رأى الخوف؟ وذلك بيّن التناقض. ولا قوة إلا بالله.

[الكبيرة والشفاعة][12]

ثم قال بعضهم: لو كانت الكبيرة مما يجوز الشفاعة له لكان من يحلف بفعل شيء يستوجب به الشفاعة / يؤمر بارتكاب الكبيرة[13]. [١٨٩ظ]

---

١ انظر مثلاً: سورة البقرة، ٣٨/٢، ٦٢، ١١٢.

٢ ك م: ولم.

٣ ك م: يخافون.

٤ ك م: بالتسمية.

٥ م ـ الآية.

٦ ك م: النجوة.

٧ م: رعبا.

٨ م: وطبعا. لعل المؤلف يشير إلى قوله تعالى: ﴿إنهم كانوا يسارعون في الخيرات ويدعوننا رغبًا ورهبًا وكانوا لنا خاشعين﴾ [الأنبياء، ٩٠/٢١].

٩ ك م: مم.

١٠ أي بين الصغيرة والكبيرة.

١١ أي عن اسم الإيمان بأن قلتم: ليسوا مؤمنين.

١٢ م: مسألة الشفاعة.

١٣ ك + مسألة الشفاعة.

{قال الفقيه رحمه الله:} فنقول ذلك وهم، لأنه ليس الذي[1] له يُشفع هو الذي به يَستوجب الشفاعة، بل يستوجب بالحسنات التي بها يجب الولاية فيها ترك[2]. فحق من حلف بذلك ليس أن يقال له: «اعص»، ولكن يقال له: «أطع لتستوجب[3] به الشفاعة فيما عصيت». وكذلك من يحلف: «لأفعلنّ الفعل الذي أستوجب به المغفرة»، لا يقال له «ارتكب الصغائر»، بل يؤمر باتقاء الكبائر والتوبة عنها ليُغفر له، فمثله أمر الشفاعة.

والشفاعة من أعظم ما احتُجّ بها، و[4] قد جاء القرآن بها والآثار عن رسول الله. والشفاعة في المعهود والمتعالَم من الأمر تكون عند زلات يُستوجب بها المقت والعقوبة، فيعفى عن مرتكبها بشفاعة الأَخيار وأهل الرضا بهم[5].

ثم كانت الصغائر مما لا يجوز التعذيب عليها عند القائلين بالخلود في الكبائر، والكفار مما لا يعفى عنهم بالشفاعة؛ فإذًا بطل عظيم ما جاء به[6] القرآن والآثار في الامتنان، وسقط ما جُبل عليه أهل العلم من الرجاء[7] بالله وبرحمته، ويبطل دعاء المسلمين بشفاعة الرسول[8]. **ولا قوة إلا بالله.**

وقال بعضهم: الشفاعة تخرج على وجهين[9]: على ذكر محاسن أحد عند آخر ليقدّر له عنده المنزلة والرتبةَ، والثاني أن يدعو له. فالأول هو الذي يحتمل توجيه الشفاعة إليه، والثاني قد بيّن فيمن [هو] بقوله[10]: ﴿الذين يحملون العرش﴾ إلى قوله: ﴿وذلك هو الفوز العظيم﴾[11] وقوله: ﴿ولا يشفعون إلا لمن ارتضى﴾ [الأنبياء، ٢٨/٢١]؛ والحرف يدل على وجهى الشفاعة، لأن المرتضى هو ذو منزلة وقدرٍ، [و] هو ممن تضمنته آية شفاعة الملائكة.

***

١ أي الذنب.

٢ ك هـ: (تولى) خ. أي فيما ترك من أوامر الله.

٣ م: ليستوجب.

٤ ك: أو.

٥ م - بهم؛ م هـ: في الأصل وأهل الرضا بهم. وأهل الرضا بهم يعني من رضي الله عنهم.

٦ ك م + من.

٧ م: من الرجا.

٨ ك م: الرسل.

٩ ك + على وجهين.

١٠ ك م: يقوله.

١١ يقول الله تعالى: ﴿الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا ربنا وسعت كل شيء رحمةً وعلمًا فاغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم. ربنا وأدخلهم جنات عدن التي وعدتهم ومن صلح من آبائهم وأزواجهم وذرياتهم إنك أنت العزيز الحكيم. وقهم السيئات ومن تق السيئات يومئذ فقد رحمته وذلك هو الفوز العظيم﴾ [المؤمن، ٤٠/٧-٩].

{قال الشيخ رحمه الله:} فنقول وبالله التوفيق: الوجه [الأول] في الآخرة لا معنى له / لوجهين. أحدهما أنه في تقدير الأمر عند من يجهله، والله جل ثناؤه هو العليم بحقيقة ذلك، بل غيرُه ممن[1] يجوز عليه خفاء[2] الحقائق كقوله: ﴿يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا أجبتم قالوا لا علم لنا﴾[3]؛ وقال عيسى: ﴿ما قلت لهم إلا ما أمرتني به﴾[4] فكان [العلم] في ذلك عند[5] الله، وهم[6] قد تبرّؤا عن العلم بذلك وأقرّوا بأن الله هو المتفرد بعلم ذلك. ولا قوة إلا بالله. والثاني أن ثمة كتبًا[7] تُقرأ[8] فيها أعمال بني آدم وما سبق منهم من صغير أو كبير، فهي الكافية في التقدير إن كان في حق الاحتجاج؛ وإن كان في حق الإعلام فعلم الله بهم مُغنٍ عن ذلك. ولا قوة إلا بالله.

[١٩٠و]

وأما الآية في الدعاء[9] فكذلك نقول بدعاء لمن له ذلك الوصف. ويُشفع له فيما كان في ذلك منه من المآثم[10] والذنوب، لا أنه إذا كان أفعالهم[11] ذلك فيشفع لهم لأنه لا يجوز في الحكمة تعذيبهم على ما ذكر من الأفعال، بل لهم عليها أعظم الثواب وأرفع المأوى؛ فطلب الشفاعة والمغفرة لمثله يقبُح من وجوه. أحدها أن ذلك إذ لا يجوز في الحكمة تعذيبه فكأنهم طلبوا منه أن لا يَجُور ولا يَسفَه، وذلك لأفسق الخلق يخرج مخرج التفسيق، فضلاً من أن يُتضرَّع [به] إلى الله، جل الكريم الحكيم عن هذا الوصف. والثاني أن الحق في مثله[12] - إذ هو مُثاب غير معاقب - [أن] يلقى ذلك منه بالشكر والحمد، وفي الدعاء كتمان ذلك وكفرانه، ومحال الإذن في

---

١ ك م: مما.

٢ م: خفا.

٣ يقول الله تعالى: ﴿يوم يجمع الله الرسل فيقول ما ذا أجبتم قالوا لا علم لنا إنك أنت علاّم الغيوب﴾ [المائدة، ١٠٩/٥].

٤ يقول الله تعالى: ﴿وإذ قال الله يا عيسى ابن مريم أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي إلهين من دون الله قال سبحانك ما يكون لي أن أقول ما ليس لي بحق إن كنت قلته فقد علمته تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك إنك أنت علاّم الغيوب. ما قلت لهم إلا ما أمرتني به أن اعبدوا الله ربي وربكم وكنت عليهم شهيداً ما دمت فيهم فلما توفيتني كنت أنت الرقيب عليهم وأنت على كل شيء شهيد﴾ [المائدة، ١١٦/٥-١١٧].

٥ م: عبد.

٦ أي الرسل.

٧ ك م: كتب.

٨ م: يقرأ.

٩ لعل المراد بالآية هنا الآيات الواردة فيما قبل من سورة المؤمن، ٧/٤٠-٩.

١٠ ك: الماء ثم.

١١ أي أوصافهم من الإيمان والتوبة والاتباع إلى سبيل الله، كما ذكر في الآية.

١٢ أي الواجب على مثل هذا العبد أن يلقى...

مثله والدعاءُ. والله الموفق. والثالث أن ذلك[1] في الموعود له بالجنة[2] والمبشَّر بها، فبطلان[3] مثله[4] يوجب الجهالة في ذلك، إلا أن يكون الوقت[5] لم يُبيَّن، [فـ]يكون ذلك في الاستعجال. وهو قولنا في أصحاب الكبائر أنهم لو عذبوا بقدر الذنوب لكان / ذلك في الحكمة عدلاً، فيُشفَّع [١٩٠ظ] لسائلهم بالفضل والإحسان دون العدل والاستيفاء. **ولا قوة إلا بالله.**

وقال أبو بكر الأصم[6] [في] قوله تعال: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾[النساء، ٤/٤٨]: إن الله وعد المغفرة لمن[7] شاء، ثم بيّن ذلك في الصغائر بقوله: ﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفّر عنكم سيئاتكم﴾[النساء، ٤/٣١]، وقد ثبت الوعيد في الكبائر، بقى الوعد [في الصغيرة]، فحقه[8] لم يزل بالذي ذكر لاحتماله ما وصفت.

{قال الفقيه رحمه الله:} فنقول له بأوجه. أحدها أن الوعيد الذي ذكرته يحتمل الاستحلال والاستخفاف بالأمر والنهي، فلا يُترك ما أُطمع بهذه الآية من المغفرة، فيزول[9] الطمع والرجاء بالوعيد المتوجه [إلى] وجهين[10]؛ أو يوقف فيهما، فأما القطع في أحد الوجهين بالمحتمل ومنع القطع بالآخر للاحتمال فهو تحكم. **ولا قوة إلا بالله.**

والثاني أن الآية في التفصيل[11] بين المحتمل للغفران والذي لا يحتمل؛ فإذا صُرفت إلى الصغائر بطل تخصيص اسم الشرك، وتَلَبَّس[12] على السامع محلُّه. وليس أمر الوعيد فيما

---

١ أي الشفاعة التي قال بها صاحب الادّعاء.

٢ م: الجنة. ٣ ك: فطل.

٤ أي التوسل إلى الشفاعة ظنًا منه بعدم تحقق الوعد والتبشير.

٥ أي وقت دخول الجنة.

٦ ك م: الكسائي. وقد صححنا العبارة من **تأويلات القرآن** للمؤلف نفسه (١٣٦ظ، ١٦٣ظ)، وذلك عند تأويل سورة النساء، ٤/٤٨، ١١٦.
هو أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم (ت نحو ٢٢٥هـ/٧٥٦م)؛ فقيه معتزلي مفسر، ذكره صاحب **المنية والأمل** في الطبقة السادسة. وقد توفي بعد نكبة البرامكة مستترًا، وله تفسير، ومقالات في الأصول، ومناظرات مع العلاّف. انظر: **المنية والأمل** للقاضي عبد الجبار، ٣٢، ٣٣؛ ٥٢؛ **والفرق بين الفرق** للبغدادي، ٩٥؛ **ولسان الميزان** لابن حجر العسقلاني، ٣/٤٢٧.

٧ ك م: فيمن. ٨ أي حق الذنب الصغير.

٩ ك م: فيزال. ١٠ أي الصغيرة والكبيرة.

١١ م: في التفضيل؛ م هـ: غير منقوطة في الأصل ما عدا الياء وتتكرر هكذا في النص بالضاد المهملة. و «في التفصيل»: أي التمييز بين ما دون الشرك من الذنوب.

١٢ ك م: وتلبيس.

جاء [قوله تعالى] بموضع التفصيل[1]، بل الذي جاء بحق التفصيل[2] ذكر الغفران بالتكفير[3]، والتكفير يكون بمقابلة الجزاء من حسنات أو عقوبات[4] كقوله تعالى: ﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه﴾[5] الآية[6]. والله الموفق.

والثالث أنه قال: ﴿لمن يشاء﴾، وهذا كناية عن الأنفس المغفورات لا عن الآثام التي تغفر، لم يجز صرف التخصيص إلى الآثام بالآية المكنىّ بها عن الأنفس. وفي آيات الوعيد تحقيق في الذين[7] جاءت فيهم[8] وفيما جاء على ما قيل [فيما قبل] لا صرف في ذلك، فهو أولى. والله الموفق.

[١٩١ر] وبعد، فإنه قال: ﴿لمن يشاء[9]﴾، والصغائر / عندكم مغفورة بالحكمة لا بالوعد، والآية في التعريف. ولا قوة إلا بالله.

ثم قالت المعتزلة: «صاحب الصغيرة إذا أصرّ عليها يصير صاحب كبيرة». والإصرار على ذلك الفعل ليس هو لزومَه، لأنه لا فعلَ يمكن لزومه حتى لا يتحول منه إلى غيره. فليس إذًا الإصرارُ إلا تركَ التوبة والندامةِ عليه، وكل الذنوب من الشرك وغيره مغفور بالتوبة عنها والندامة عليها. فيبطل على قولهم حق هذه الآية من التفصيل[10] بين الشرك وما دونه، وحقُّ الآية الأخرى[11] من التفصيل[12] بين الكبائر وما دونها، ويحصل [القول] على أن كل ذنب يوجب الخلود إلا أن يتاب عنه، وذلك بيّن لمن تأمله. ولا قوة إلا بالله.

وقال قائل: إذ[13] كان كل خلاف لله فهو مما دعا إليه الشيطان ويُسَرّ به لو فُعل، لِم لا صار ذلك طاعة له؟ ومن فعل فعلاً لطاعة الشيطان يكفر أو يصير به عابدًا له، إذ ذلك منه وضع شرع مقابل لشرع الله ودعوة[14] إليه. ومن عبد الشيطان فقد بيّن الله منازل عُبّاد الشيطان.

{قال أبو منصور رحمه الله:} نقول[15]: ليست هذه المسألة للخوارج والمعتزلة، لإقرارهم في

---

١ م: التفصيل. ٢ م: التفضيل.
٣ أي ستر الذنوب وعفوها.
٤ أي بأن يعذب الله تعالى عبده المذنب مدة ثم يدخله الجنة.
٥ يقول الله تعالى: ﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيآتكم وندخلكم مدخلاً كريمًا﴾ [النساء، ٣١/٤].
٦ م ـ الآية. ٧ ك م: في الذي.
٨ ك م: جاءتهم. ٩ ك م: شاء. ١٠ م: التفضيل.
١١ لعل المراد بالآية الأخرى هي الآية الواردة في سورة النساء، ٣١/٤؛ وأما الآية الأولى فهي الواردة في السورة نفسها، ٤٨/٤.
١٢ م: التفضيل. ١٣ م: إذا.
١٤ ك م: وداع. ١٥ م ـ نقول.

الأنبياء بالزلل والأخيار، لكنها لبعض الموسوسين، يوسوس إليهم الشيطان هذا[1]، ليكفرهم بهذا؛ إذ ذلك معلوم أنه من تزيين الشيطان وما دعا إليه هو[2]، فيصيرون على قولهم مطيعين له كفارًا[3]، نسأل الله العصمة عنه.

ثم نقول في ذلك بوجوه. أحدها أن ليس في ذلك طاعةٌ للشيطان وإن كان هو يُسَرّ به ويتلذذ لشؤم طبعه وسوء اختياره، إذ لم يكن الذي يتعاطاه يفعله[4] لأمره ودعائه إليه، والطاعة هي التي تُؤدَّى على الأمر لا على ما يُسَرّ ويتلذذ؛ لأن للعباد، فيما أعطاهم / الله الشهوات، [١٩١ظ] لذّاتٍ وسرورًا، ومحال وصف الله بالطاعة لهم، أو يمكن الأمر منهم إياه بالفعل. دلّ أنْ ليس ذلك الوجه هو سبيلَ معرفة الطاعة. ولا قوة إلا بالله.

والثاني أن الديانات هن اعتقادات لا أفعال تكتسب، إذ الاعتقادات لا يجرى عليها القهر والغلبة، ولا لأحد من الخلائق على اعتقادِ آخَرَ ومنْعِه سلطانٌ؛ وهُنّ أفعال القلوب خاصة. وربما كان للألسن بها تَعلّق من حيث لا يُقْدَر على استعمال لسانِ غيره وكذلك قلبُه، ويُقدَر على سائر الجوارح. وإذا كانت الديانات كما[5] ذكرنا، والكفر والإيمان دين، لم يصر الذي ذكرتُ ـ لو كان طاعة ـ دينًا. والكفرُ دين، فكيف وهو من الوجه الذي ذكرت ليس بطاعة. وقد روى عن أبي حنيفة رحمه الله أنه أجاب لهذا السؤال أن الذي ذكرته حق القصد لا حق الوقوع على حال لا يقصد ذلك. وعلى ذلك أمور عُلّقت بالقصد، وذلك يخرج على ما بيّنّا من ترتيب الاعتقادات[6]. ولا قوة إلا بالله.

وأيضًا إن كل مؤمن فيما يعصى الله في شيء يكون كالمدفوع إليه، بما يغلب عليه من شهوة أو غضب أو حمية أو نحو ذلك مما[7] به يصير إليه. إذًا[8] لم يقصد عصيان الرب أو طاعة الشيطان، [بل] يصير من الوجه الذي ذكرت كالمدفوع، [فـ]لم يلزم الكفر به، ولله أن يجزيه عليه بما ملّكه ما به يمتنع عن الدفع إليه. ولا قوة إلا بالله.

وأمكن أن يقال: ذلك فضل الله إلى عباده، أنْ[9] لم يُلزمهم بمثل ذلك طاعةَ الشيطان وعبادتَه، إذ[10] علم شدة ذلك عليهم؛ على ما أكرمهم الله في[11] حال العصيان بمعاداة الشيطان،

---

١ أي الرأي القائل بأن كل خلاف لله فهو عبادة للشيطان.

٢ م ـ هو.

٣ ك: كفار.

٤ ك م: بفعله.

٥ ك م: ما.

٦ قارن بما ورد في الأصول المنيفة للإمام أبي حنيفة لبياضي زاده، ٧٩، ٩٦-٩٧.

٧ ك م: وبما.

٨ ك ـ (إذًا) صح هـ.

٩ م: إذ.

١٠ م: أو.

١١ م ـ في.

[١٩٢و] وأنه لا أحدَ أبغضَ إليهم منه، ولا / شيءَ أثقل على طباعهم وعقولهم مما فيه سرور[ه*] ولذته، فضلاً عن طاعته وعبادته؛ فتجاوز الله عنهم بذلك[١] [على] وجهين[٢]. أحدهما في العاجل بمنع اسم الطاعة والعبادة له[٣]؛ والثاني بإطماع المغفرة والتجاوز، بما آثر[٤] عداوة الشيطان في وقت عصيانه ورجاء[٥] رحمة رب العالمين المعروف بالكرم والجود الذي لم يزل يعوّدهم بإحسانه إليهم وإفضاله عليهم. له الحمد على ذلك أوفره.

وبعد، فإن العبد إذا اعتقد طاعة الرب، وعرف العبودية، وأشعر[٦] قلبَهُ عظيم نعمه عليه وآلائه لديه، ثم أراه عظيم سلطانه وقدرته بما ذكّره حكمته في خلقه ونفاذ مشيئته فيه كفّ[٧] نفسه عن أن تميل[٨] إلى طاعة من لا يكون طاعتُه طاعتَه، وصانها عن توهّم عبادة دونه. [فـ]لم يجز صرف فعله الواقع منه[٩] ـ بعد أن اطمأن قلبه على هذا وصار[١٠] ذا آثَرَ عنده من الدنيا والآخرة ـ لشهوة غلبته أو لرحمة يأمُلها أو لأمر دفعه إليها، [إلى] طاعة لغيره أو عبادة منه أحدًا دونه، وما ذكرته هو لازم قلبَه وقت فعله. وإنما يكون مثله من الكافر الذي اعتقد طاعة مَن دونه وعبادة مَن لا يستحقها، أن يُصرَف ذلك إلى مَن به صار إلى ذلك: من الشيطان أو النفس. ولا قوة إلا بالله.

{قال الفقيه أبو منصور رحمه الله:} ثم الأصل في كل شيء أُوعد عليه أن حقيقة ذلك تقع من صاحبه على وجوه من القبح مما يعلم كلٌّ تفاوت ذلك في العقول. وكذلك كل اسم جاء به تسمية الفاعل. إن كان[١١] ذلك[١٢] يقتضي مختلفًا من معان لا تعقل[١٣] لا تكون هي من كل [١٩٢ظ] الوجوه على وزن واحد في القبح ولا فاعلُه في الذم. وذلك[١٤] / غائب[١٥] عن السامع، [فـ]لزمه بعقله الذي أُكْرِم معرفةَ اختلاف مواقع ذلك أن لا يجمع بينها إلا أن يمتحن ما عليه الأمة من الأفهام فوجدها حصلت على ذلك، أو يمتحنَ جميع ما ورد في السمع فوجده محققًا لذلك،

---

١ ك م: عن ذلك.
٢ ك م: لوجهين.
٣ أي للشيطان.
٤ أي العبد المذنب.
٥ م ـ ورجاء.
٦ أي أشعر الله.
٧ أي العبد.
٨ م: يميل.
٩ أي لم يمكن للمؤمن أن يضيف فعله إلى طاعة الشيطان أو عبادته.
١٠ ك م: وصير.
١١ م ـ كان؛ م هـ: في الأصل «أن كان ذلك»، وتبدو «كان» في النص كأنها مشطوبة، وبدونها تستقيم العبارة.
١٢ أي الفعل الموعود عليه.
١٣ م: لا يعقل.
١٤ أي حقيقة المشكلة.
١٥ ك م: عيب.

أو يجعله[1] [الله] يحتمل الإحاطة بكل فنون الحكمة فوجد ذلك يضيق عن التخصيص ويلزمه القول بالعموم. فأما أن يحصل على المخرَّج من العموم في القضاء ـ وقد علم أن ذلك لو كان حقًا في الحكمة أو واجبًا في التدبير لَيجد أهلُ الإلحاد أوضحَ طعن في القرآن وأيسر سبيل إلى القول بأنه غير منزل من عند الرحمن؛ إذ به وَصَفه أنه ﴿لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافًا كثيرًا﴾ [النساء، ٨٢/٤]، وقال: ﴿لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه﴾ [فصلت، ٤٢/٤١] الآية[2]، وقال: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ [الحجر، ٩/١٥]، ثم وَجَد أكثر ما فيه [من] الحكم منصرفًا إلى غير المخرّج ومحصّلاً على غير مجرى اللفظ من العموم والخصوص ـ وذلك[3] على هذا القول صرف عن طريق الحكمة ومزيل حق التدبير. جل الله عن ان يَلحق حجته هذا الوصفُ أو دليلَه هذا التناقض.

ثم قد بيّن جل ثناؤه ـ لِما أرسل من الأسماء المحمودة والمذمومة ـ المقابلات التي لديها يظهر لزوم حق صرف المطلق من ذلك، فقال: ﴿إن الأبرار لفي نعيم وإن الفجار لفي جحيم﴾ [الانفطار، ١٣/٨٢-١٤]، ثم وصفهم فقال: ﴿كلا إن كتاب الفجار لفى سجّين﴾ [المطففين، ٧/٨٣] إلى آخر السورة؛ فبين الفاجر المطلق المقصود بالوعيد وما منه من التكذيب، والبَرَّ ترَكَه[4] لِما قد بينه في غير موضع علّمه[5]. ثم قال: ﴿أفمن كان مؤمنًا كمن كان فاسقًا لا يستوون﴾ [السجدة، ١٨/٣٢]. ثم بيّن مَن المراد بالمؤمن وما له من المآب، والفاسقِ وما إليه مرجعه،/ مع بيان[6] تكذيبه في ذلك باليوم[7]، وقال فيما قال: ﴿كيف يهدى الله قومًا كفروا بعد إيمانهم﴾ إلى قوله: ﴿والله لا يهدى القوم الظالمين﴾[8]، وقال: ﴿قالوا لم نك من المصلين﴾[9] الآية[10]، و[قال] فيمن لم يؤدّ الزكاة: ﴿وهم بالآخرة هم كافرون﴾[11] وفي أمر الربا ما ذُكر من [١٩٣و]

---

١ ك م: جعله.

٢ م ـ الآية.

٣ خبر لجملة «فأما أن يحصل..».

٤ م ـ والبَرّ ترَكَه؛ م هـ: كلمة غير مقروءة في النص. أي لم يبيّن الله تعالى أوصاف البر في نفس السورة.

٥ أي في سور أخرى.

٦ م ـ بيان.

٧ أي باليوم الآخر.

٨ يقول الله تعالى: ﴿كيف يهدي الله قومًا كفروا بعد إيمانهم وشهدوا أن الرسول حق وجاءهم البينات والله لا يهدي القوم الظالمين﴾ [آل عمران، ٨٦/٣].

٩ يقول الله تعالى: ﴿قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذّب بيوم الدين حتى أتانا اليقين﴾ [المدثر، ٤٣/٧٤-٤٧].

١٠ م ـ الآية.

١١ يقول تعالى: ﴿الذين لا يؤتون الزكاة وهم بالآخرة هم كافرون﴾ [السجدة، ٧/٤١].

قوله: ﴿ومن عاد﴾[1] الآية[2]، وقوله: ﴿وأخذِهم الربا﴾[3] الآية[4]، إنهم أحلوا حيث قالوا: ﴿إنما البيع مثل الربا﴾ [البقرة، ٢/٢٧٥]. وكذلك أموال اليتامى[5] لم يكونوا يُعطون الذين لم يبلغوا القتال ولا ضربوا [لهم] بالسهام في المغانم. وأمْر القتل كذلك[6]، كانوا يقتلون بغيًا واستحلالاً على ما ذكر من قوله: ﴿واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداءً﴾[7].

فهذا الآن طريق حقائق الوعيد، وما فيه [من] إبطال تسمية الإيمان. وعلى ذلك القسمة في الآخرة: ﴿فريق في الجنة وفريق في السعير﴾ [الشورى، ٤٢/٧]، والمعطَى كتابه[8] بيمينه وشماله[9]، والمؤمن والكافر، وقوله تعالى: ﴿واتقوا النار التي أعدت للكافرين﴾ [آل عمران، ٣/١٣١]. ففيهم تحقق الوعيد ولزمت الأسماء التي هن نهايات في القبح إياهم. وأما من لم يبلغ ذلك الحد فإن الذي جاء فيهم من الوعيد يخرج على وجوه: على تحذير اختيار تلك الأحوال التي[10] ذكرت، أو على أن ذلك جزاؤه لو لم يكن معه غير ذلك من المحاسن، أو على أن الله في حكمته فيهم - على ما استحقوا[11] - وجهَ عفوٍ أو تشفيعَ[12] الأخيار فيهم، أو على[13] تكفير بغير ذلك من الحسنات أو وجهٍ من العذاب على قدر ذنبه من [غير] ذنب الشرك؛ وله من الثواب فيما جاء به، على ما أُكرم به وأُنعم عليه في الدنيا من التوفيق لطاعة ربه، والختم[14] على ذلك. **ولا قوة إلا بالله.**

---

١ يقول الله تعالى: ﴿الذين يأكلون الربا لا يقومون إلا كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان من المسّ ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرّم الربا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ما سلف وأمره إلى الله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾ [البقرة، ٢/٢٧٥].

٢ م - الآية.

٣ يقول الله تعالى: ﴿وأخذِهم الربا وقد نهوا عنه وأكلهم أموال الناس بالباطل وأعتدنا للكافرين منهم عذابًا أليمًا﴾ [النساء، ٤/١٦١].

٤ م - الآية.

٥ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿إن الذين يأكلون أموال اليتامى ظلمًا إنما يأكلون في بطونهم نارًا وسيصلون سعيرًا﴾ [النساء، ٤/١٠].

٦ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿ومن يقتل مؤمنًا متعمدًا فجزاؤه جهنم خالدًا فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعدّ له عذابًا عظيمًا﴾ [النساء، ٤/٩٣].

٧ يقول الله تعالى: ﴿واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداءً فألّف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانًا وكنتم على شفا حفرة من النار فأنقذكم منها﴾ [آل عمران، ٣/١٠٣].

٨ م - كتابه.

٩ انظر: سورة الحاقة، ٦٩/١٩-٢٩.

١٠ ك هـ + (لمن) صح.

١١ أي ببعض أفعالهم المقبولة عند الله.

١٢ ك: وتشفيع؛ م: ولشفيع.

١٣ م - على.

١٤ م: والحمد؛ م هـ: في الأصل والحم.

[البَابُ الخَامِسُ]

[مسائل الإيمان والإسلام]

مسألة
[الإقرار والتصديق في الإيمان][1]

[ظ١٩٣] قال قوم: الإيمان هو الإقرار باللسان خاصة وليس في/ القلب شيء[2].

{قال أبو منصور رحمه الله:} ونحن نقول وبالله التوفيق: أحق ما يكون به الإيمان القلوب، بالسمع والعقل جميعًا.

أ ـ أما السمع فما قال الله تعالى في المنافقين: ﴿الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم﴾[3]، وقال: ﴿قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولمّا يدخل الإيمان في قلوبكم﴾ [الحجرات، ١٤/٤٩] أبطل أن يكون قولهم إيمانًا إذا لم تؤمن[4] قلوبهم، وقال: ﴿يمنّون عليك أن أسلموا قل لا تمنّوا عليّ إسلامكم بل الله يمنّ عليكم أن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين﴾ [الحجرات، ١٧/٤٩]، فأخبر أنهم لو كانوا بما ادّعوا من الإيمان مؤمنين ـ بهداية الله ـ لكانوا مؤمنين لو صدقوا[5]. ولو لم يكن الإيمان إلا باللسان لكان إذا نطقوا به فقد صدقوا. وقال تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله أعلم بإيمانهن﴾ [الممتحنة، ١٠/٦٠] الآية[6]؛ أخبر أن الله تعالى أعلم بإيمانهن. ولو كان الإيمان ليس إلا القول باللسان لكان كل سامع واحدًا[7] في العلم. وقال تعالى: ﴿ويحلفون بالله إنهم

---

١ م: [في الإيمان].

٢ يبدو أن المؤلف يقصد الكرامية هنا، كما سيأتي في أواخر هذا البحث.

٣ يقول الله تعالى: ﴿يا أيها الرسول لا يحزنك الذين يسارعون في الكفر من الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم...﴾ [المائدة، ٤١/٥].

٤ ك م: لم يؤمن.

٥ أي بشرط أن يكونوا صادقين في إيمانهم.

٦ م ـ الآية.

٧ ك م: واحد.

لمنكم وما هم منكم﴾ [التوبة، ٩/٥٦] الآية، أخبر أنهم كذبوا في ذلك[١]. وقال: ﴿فلا وربك لا يؤمنون﴾[٢]، ولو لم يكن غيرَ اللسان لم يكن لِينفي إيمانهم بوجود الحرج في الأنفس. وقال تعالى: ﴿فمن ما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات﴾، ثم قال: ﴿والله أعلم بإيمانكم﴾[٣]، بيّن أن الإيمان حقيقة حيث يعلم الله به وحده. وقال تعالى: ﴿ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين﴾ [البقرة، ٢/٨]، نفي أن يكون الذي قالوا بألسنتهم إيمانًا إذا خالفت قلوبهم ذلك. **ولا قوة إلا بالله.**

ثم إن الله عز وجل وعد للمؤمنين الثواب الدائم، وأخبر في المنافقين أنهم في الدرك الأسفل من النار[٤]. فلو كان ما أظهروا إيمانًا في الحقيقة / لكان حقه[٥] على الموعود الجنة، لا الزيادةَ على عقوبة الكفر. وقال تعالى: ﴿يخادعون الله والذين آمنوا﴾ [البقرة، ٢/٩] الآية[٦]، صيّر إيمانهم الذي أظهروا مخادعة الله. فمن زعم أن مرتبة دين الإسلام والإيمان بالأنبياء وبالله وبما أرسلهم به يحصل على مخادعة الله فهو عظيم القول في دين الله، جاهل بربه. **ولا قوة إلا بالله.** [١٩٤و]

وقال الله عز وجل: ﴿سواء عليهم استغفرت لهم أم[٧] لم تستغفر لهم﴾[٨] الآية[٩]، [وقال تعالى:] ﴿استغفر لهم أو لا تستغفر لهم﴾[١٠] الآية[١١]، وقال تعالى: ﴿وما منَعَهم أن تُقبل منهم نفقاتهم إلا أنهم كفروا بالله وبرسوله﴾[١٢]، وغيرَ ذلك مما أخبر الله عن المنافقين أنهم كفروا؛

---

١ ك ـ (وقال تعالى: ﴿ويحلفون بالله إنهم لمنكم وما هم منكم﴾ الآية، أخبر أنهم كذبوا في ذلك) صح هـ. م ـ الآية.

٢ يقول الله تعالى: ﴿فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكّموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجًا مما قضيت ويسلّموا تسليمًا﴾ [النساء، ٤/٦٥].

٣ يقول الله تعالى: ﴿ومن لم يستطع منكم طَولاً أن ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات والله أعلم بإيمانكم...﴾ [النساء، ٤/٢٥].

٤ انظر: سورة النساء، ٤/١٤٥.

٥ أي حق هذا الموقف.

٦ م ـ الآية.

٧ م: أو.

٨ يقول الله تعالى: ﴿سواء عليهم أستغفرت لهم أم لم تستغفر لهم لن يغفر الله لهم إن الله لا يهدي القوم الفاسقين﴾ [المنافقون، ٦٣/٦].

٩ م ـ الآية.

١٠ يقول الله تعالى: ﴿استغفر لهم أو لا تستغفر لهم إن تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم ذلك بأنهم كفروا بالله ورسوله والله لا يهدي القوم الفاسقين﴾ [التوبة، ٩/٨٠].

١١ ك ـ (﴿استغفر لهم أو لا تستغفر لهم﴾ الآية) صح هـ ؛ م ـ [وقال تعالى:] ﴿استغفر لهم أو لا تستغفر لهم﴾ الآية.

١٢ يقول الله تعالى: ﴿وما منعهم أن تقبل منهم نفقاتهم إلا أنهم كفروا بالله وبرسوله ولا يأتون الصلاة إلا وهم كسالى ولا ينفقون إلا وهم كارهون﴾ [التوبة، ٩/٥٤].

والكفر ضد الإيمان، وبالإيمان ننتهى عن الكفر. وقال الله تعالى: ﴿إن ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف﴾ [الأنفال، ٨/٣٨]، وقال تعالى: ﴿ومن يفعلْ ذلك يلق أثامًا﴾ [الفرقان، ٢٥/٦٨]، إلى آخر تلك الآيات.

وإذ ثبت أن المنافقين كَفَرة في التحقيق، كَذَبَة[١] في قولهم، بما قال الله: ﴿والله يشهد إن المنافقين لكاذبون﴾ [المنافقون، ٦٣/١]، وقال: ﴿يوم يبعثهم الله جميعًا﴾[٢] الآية[٣]؛ أخبر أنهم كَذَبَة[٤]، فجعل قول الإسلام منهم على جحود[٥] بالقلب[٦] كذبًا. فمن جعل ذلك إيمانًا ـ والإيمان في اللغة هو التصديق ـ فقد جعل الشيء ضده، وذلك فاسد. وقال: ﴿لا تعتذروا قد كفرتم بعد إيمانكم﴾ [التوبة، ٩/٦٦] الآية[٧]، وقال: ﴿سيحلفون بالله لكم إذا انقلبتم إليهم﴾[٨] الآية[٩]، وقال: ﴿لَيُخْرِجَنّ الأعز منها الأذل ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ولكن المنافقين لا يعلمون﴾ [المنافقون، ٦٣/٨]؛ أخبر أنهم كفرة، وأنهم لا يعلمون لمن العزة، وأنها لمن ذكر، ولو كانوا منهم لكانت لهم. **ولا قوة إلا بالله**. مع ما جعل الله ذلك[١٠] منهم استهزاء ومخادعة وسخرية وأوجب لهم جزاء ذلك، ولم يجز أن يكون الإيمانُ هذا وصفُه. **ولا قوة إلا بالله**.

وقد قال الله: ﴿إلا من أُكره وقلبه مطمئن بالإيمان﴾[١١] لم يجعل لهم كفرا[١٢] باللسان إذا لم يكن / عبارة عن القلب، ومنع ذلك بإيمان القلب، فثبت أن القلب هو موضع الإيمان. [١٩٤ظ] **وبالله التوفيق**.

وليس بما يُقاتَلون إلى أن يشهدوا باللسان[١٣] دليل [على] أن ذلك هو الإيمان، أو لا إيمانَ

---

١ ك: كذّبة.

٢ يقول الله تعالى: ﴿يوم يبعثهم الله جميعًا فيحلفون له كما يحلفون لكم ويحسبون أنهم على شيء ألا إنهم هم الكاذبون﴾ [المجادلة، ٥٨/١٨].

٣ م ـ الآية. ٤ ك: كذّبه. ٥ م: على جحوده.

٦ م: القلب. ٧ م ـ الآية.

٨ يقول الله تعالى: ﴿سيحلفون بالله لكم إذا انقلبتم إليهم لتُعرِضوا عنهم فأعرِضوا عنهم إنهم رجس ومأواهم جهنم جزاءً بما كانوا يكسبون﴾ [التوبة، ٩/٩٥].

٩ م ـ الآية. ١٠ أي أقوال المنافقين.

١١ يقول الله تعالى: ﴿من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أُكره وقلبه مطمئن بالإيمان ولكن من شرح بالكفر صدرًا فعليهم غضب من الله ولهم عذاب عظيم﴾ [النحل، ١٦/١٠٦].

١٢ ك م: كفر.

١٣ لعله يشير إلى قوله عليه السلام: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدو أن لا إله إلا الله وأن محمدًا رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة. فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله». وقد سبق تخريج الحديث ص ٤٣٨ .

بالقلوب؛ بل ذلك منهم دليل الإيمان وعبارة عنه. فيقبل قولهم في الأحكام الظاهرة[1] بحق العبارة بما لا سبيل لنا إلى حقيقة العلم به. وعلى ذلك عامة الأمور بين الخلق محمولةٌ على ما يحتمله وُسْعهم من المعارف وإن كانت لها حقائقُ غيرها. مع ما كان في الذي بيّنّا دلالة ذلك. وكذلك الأمر المتوارَث في التفصيل بين الكفرة[*] وبين المؤمنين بالأعلام[2] وأنواع الزي[3]، أو المخالطة مع الأهل، وإن لم يكن تلك بكفر ولا إسلام، فمثله أمر العبارة باللسان. وعلى هذا ما بيّنّا من الآيات في العلم بالإيمان وأمر القلوب فيما جاء به النصوص، فمثله الذي نحن فيه. **والله أعلم.**

وعلى ذلك أمر المُكرَه على الكفر، وقول نبي الله ﷺ: «إنما يعبّر عما في قلبه لسانه»[4]؛ وعلى[5] ما ذكرتُ أمر الإملاك والشهادات وأنواع المذاهب في الأديان بما عَلِمَه [من] ذلك بالأمور[6] الظاهرة، فمثله حكم القبول. وقد تجد[7]: اللهُ أمر بأن يقاتَل ليعطوا الجزية[8]، وأن يجاروا إلى أن يسمعوا كلام الله[9]. وفي ذلك التّرك بين المسلمين يتعيشون لينظروا في أمورهم ويتدبروا في أحكامهم فيعلموا بذلك حقائقها ـ وإن كان لا يُحتمل تأسيسها على ما فيها من تأليف القلوب ودفع التظالم وأنواع الفساد إلا بالله ـ ليطمئن قلوبهم بالإيمان وتحتمل[10] أنفسهم الإجابة إلى الإسلام، فمثله في الذين[11] أظهروا الإيمان بالله وأجابوا المؤمنين إلى ما عندهم من الأحكام. **ولا قوة إلا بالله.**

ثم يقال لهم: فإن كان ما يُقبل منهم[12] من الإيمان في ظواهر الأحكام باللسان دليلاً

---

١ ك: الظاهر. ٢ م: بالإعلام.

٣ م ـ الزيّ؛ م هـ: كلمة غير مقروءة في النص.

٤ ورد الحديث بألفاظ متقاربة في مسند ابن حنبل، ٣٠٧/٢، ٥١٨؛ وصحيح مسلم، الإيمان ٥٤؛ وسنن أبي داود، الأدب ٣٥.

٥ ك ـ (ذلك أمر المُكرَه على الكفر،... «إنما يعبّر عما في قلبه لسانه»؛ وعلى) صح هـ.

٦ ك م: الأمور.

٧ أي في القرآن.

٨ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرّمون ما حرّم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون﴾ [التوبة، ٢٩/٩].

٩ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله ثم أبلِغه مأمنه ذلك بأنهم قوم لا يعلمون﴾ [التوبة، ٦/٩].

١٠ ك م: ويحتمل.

١١ م: في الدين. ١٢ أي من المنافقين وغيرهم.

على أنه [هو] خاصةً[1]. فلم[2] حُرِموا به الغفران والموعودَ على الإيمان من النعيم الدائم والثواب/ الجزيل؟ ثم بما لا يجوز لهم عبادة في الحقيقة ولا ينالون بها فضيلة عند الله دليلٌ على أنهم ليسوا بمؤمنين. **ولا قوة إلا بالله.** [١٩٥ظ]

ثم يقال لهم: قال الله عز وجل: ﴿قاتلوا الذين يلونكم من الكفار﴾ [التوبة، ٩/١٢٣]، وقال: ﴿وقاتلوا المشركين كافة﴾ [التوبة، ٩/٣٦] وقال: ﴿فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم﴾ [التوبة، ٩/٥]؛ ويقاتَل على ما يظهرون من الشرك والكفر دون ما يضمرون، ولم يجب بهذا أن لا يكون الشرك والكفر بالقلوب. فما يبعد أن يُؤمَر بالقتال حتى يؤمنوا، ثم يُمنَع عن القتال إذا أظهروا الإيمان باللسان وإن كان حقيقةَ موضع الإيمان[3] القلبَ، إذ لا يمنع هذا كونه فيه. **والله الموفق.**

ثم يقال لهم: في الخبر «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله»، وقيل: «حتى يشهدوا»[4]، فيكون الشهادتان[5] سببَ منع القتل لا حقيقةَ الإيمان. **والله الموفق.**

بـ- وأما العقل فلأنه[6] دين، والأديان تعقد[7]، وما به اعتقادات الأديان القلوب، وكذلك المذاهب. مع ما كان الإيمان في اللغة التصديق، وحقيقته الذي لا يُحتمل القهر والجبر هو الذي[8] في القلب، إذ لا يجري [فيه] سلطان أحد من الخلق. وجملة ذلك أنه يجوز أن لا يكون لسان، ولا يُحتمل رفع الدين الحق ولا الإيمان بالله والرسل من أحد؛ ثبت أن حق ذلك القلبُ. مع ما كان ذلك من المحال: ارتفاعُ فعل الإيمان عن الممتحَن في حال الخطاب بحال وباللسان؛ [فـ]عامة الأوقات على الخلق تمر[9] بدونه؛ بل من الأحوال أحوال يُنهى المرء فيه أن يقول: آمنت بالكتب والنبيين والبعث ونحو ذلك، نحوَ الكون في الصلاة[10]، فيصير الإيمان على هذا القول بحيث يُنهى، ودين الإسلام بحيث يُفسد عبادته؛ والله جعله شرطًا للجواز[11]،

---

١ أي دليلاً على كون الإيمان إقرارًا باللسان فحسب.

٢ ك م: فلما.

٣ ك م: إيمان.

٤ وقد سبق تخريج هذا الحديث ص ٤٣٨.

٥ ك م: الشهادتين.

٦ أي الإيمان.

٧ ك: يعقد.

٨ ك م: الدين.

٩ م: يمر.

١٠ أي إن الإيمان الذي يعتبر فعلاً ظاهريًا لو كان عبارة عن الإقرار باللسان، لكان يجب أن يزول هذا الفعل عن المؤمن حين عدم إمكان وجود هذا الإقرار في واقعه الديني؛ وبخاصة وهو يصلي، إذ اشتغاله بالصلاة يمنعه أن يقرّ بالكتب والنبيين والبعث ونحو ذلك.

١١ أي جعل الإسلام شرطًا لقبول العبادة.

وجعله دائمًا لا يتغير ولا يتبدل ولا يجوز فيه النسخ. ثبت أنه على غير ما ظنت الكرامية[1]. على أن الله تعالى أعلى[2] درجة / الإيمان في القلوب حتى صيّرها أعلى[3] الدرجات، وصيّر الإيمان مما يقوم به الخيرات، وعند وجوده يصلح العبادات؛ وما يحتمل ما وصفت إنما هو القلوب لا الألسن، لذلك كانت أحق. [١٩٥ظ]

وبعد، فإن الخطاب بالإيمان يلزم بالعقول، ويُعرف حقيقة ما به الإيمان بالفكر والنظر، وذلك عمل القلوب، فمثله الإيمان. مع ما كان الألسن قد تستعمل وتجبر[4] كغيرها من الآلات[5]، والله تعالى يقول: ﴿لا إكراه في الدين﴾ [البقرة، ٢/٢٥٦]، فلم[6] يجز أن يجعل حقيقته فيما فيه الإكراه. وقال الله تعالى: ﴿فمن يكفرْ بالطاغوت ويؤمن بالله﴾ [البقرة، ٢/٢٥٦]، وليس الكفر بالطاغوت باللسان خاصة، فمثله الإيمان. ألا يُرَى إلى قوله: ﴿ألم تر إلى الذين يزعمون﴾ إلى قوله: ﴿وقد أمروا أن يكفروا به﴾[7]، فيصير الميل والتحاكم ترك للإيمان[8] وإن أخبر عن لسانه أنه يزعم أنه مؤمن بالذي عليه الإيمان به. والله الموفق.

وفي كتاب الله الخطاب بقوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ في غير موضع[9]، ثم لم يَرْتب أحد ممن ينسب إلى الإسلام والإيمان في ذلك أنه ممن[10] تضمنه، وإن لم يكن هو وقتَ فرع[11] الخطاب معه يَستعمل لسانَه في فعل الإيمان. ثبت أن حقيقته التي بها سمّاهم بهذا قائمة[12] فيهم وقت الخطاب، وهي لا تحتمل[13] إلا أن تكون في القلب. ولا قوة إلا بالله.

---

١ هم أتباع أبي عبد الله محمد بن كرّام الذي كان مطرودًا من سجستان إلى غرجستان؛ فقد بلغ عدد طوائفهم إلى اثنتي عشرة فرقة. فهم جميعًا يعتقدون أن الله تعالى جسم، وجوهر، ومحل للحوادث. والكرامية بخراسان ثلاثة أصناف: حقاقية، وطرائقية، وإسحاقية. وهذه الفرق الثلاث لايكفّر بعضها بعضًا، وإن أكفرها سائر الفرق؛ فلهذا اعتبرناها فرقة واحدة. راجع: أصول الدين لعبد القاهر البغدادي، ٧٣؛ والفرق بين الفرق له أيضًا، ٢٠٢؛ والتبصير في الدين للإسفرايني، ٦٥-٧٠؛ واعتقادات الرازي، ٦٧.

٢ ك م: أعلا. ٣ ك م: أعلا.

٤ ك م: وتخبر. ٥ ك م: من الآيات. ٦ م: لم.

٧ يقول الله تعالى: ﴿ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أُمروا أن يكفروا به﴾ [النساء، ٤/٦٠].

٨ ك م: للكفر.

٩ سورة البقرة، ٢/١٠٤؛ وقد ورد هذا الخطاب في القرآن الكريم في كثير من السور؛ وفي سورة النور (٢٤/٣١) ورد كالآتي: ﴿وتوبوا إلى الله جميعًا أيها المؤمنون لعلكم تفلحون﴾.

١٠ ك م: مما.

١١ م: فرغ. أي وإن لم يكن وقت توجه الخطاب إليه..

١٢ ك: قائم. ١٣ ك: لا يحتمل.

وفي هذا النوع آيات هي تنقض على المعتزلة والخوارج والكرامية والحشوية مذهبهم على اختلاف مذاهبهم، نحو قوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون﴾ إلى قوله: ﴿كأنهم بنيان مرصوص﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا ما لكم إذا قيل لكم انفروا في سبيل الله﴾[2] الآية[3]، وقوله تعالى: ﴿وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال﴾[4] الآية[5]، وقوله تعالى: ﴿ألم يأن للذين آمنوا أن تخشع قلوبهم لذكر الله [وما نزل من الحق]﴾ [الحديد، ٥٧/١٦]، فعاتب عز / وجل على صنيعهم ذلك وأعظم الوعيد في ذلك، ولم يُزل [١٩٦ظ] عنهم اسم الإيمان بل به عاتبهم. وكذلك في العقل[6] المعاتبة بالتقصير يكون بين الأولياء، ويكون بين الأعداء محاجة ومحاربةٌ. فبان أن قد بقى لهم اسم الإيمان، فيبطل قول من يُخرج من الإيمان وقول من يُكفره.

وكذلك إذ لا أحد التبس عليه تضمنه تلك الآياتُ ممن يصدق بالله وبرسوله؛ ثبت أن الإيمان اسم لمعروف الحد، وأن كلاً من[7] ذلك لسانه [قد] يغفُل[8] [عنه]؛ فيبطل به قول من يقول: الإيمان اسم لجميع الطاعات. مع ما [وقع] ذلك الخطاب[9] على المتروك من الفرائض؛ فلو كان[10] اسمًا للكل لكانوا [يُخاطَبون]: «يا أيها الذين آمنوا ببعض الإيمان»، أو «آمنوا مع الثنيا[11] فيه»؛ كما[12] لا يصلح في مثل ذلك المعاتبةُ باسم الأبرار والمتقين، ثبت أن الإيمان اسم للخاص من العبادات[13] لا للكل. ثم لا أحد منهم في وقت نزول الآية يُعرف منه[14] استعمال اللسان بذلك، ثبت أن التسمية كانت لا به[15]. **ولا قوة إلا بالله.**

---

١ يقول الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون. كبر مقتًا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون. إن الله يحب الذين يقاتلون في سبيله صفًا كأنهم بنيان مرصوص﴾ [الصف، ٦١/٢-٤].

٢ يقول الله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا ما لكم إذا قيل لكم انفروا في سبيل الله اثّاقلتم إلى الأرض﴾ [التوبة، ٩/٣٨].

٣ م ـ الآية.

٤ يقول الله تعالى: ﴿وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون ربنا أخرجنا من هذه القرية الظالم أهلها﴾ [النساء، ٤/٧٥].

٥ م ـ الآية.

٦ ك م + تكون.

٧ ك م: ممن.

٨ ك ـ (يغفل) صح هـ؛ م: يعقل.

٩ أي خطاب ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾.

١٠ أي الإيمان.

١١ أي مع الاستثناء.

١٢ ك م: وكما.

١٣ أي عمل القلب، وهو التصديق.

١٤ ك م: منهم.

١٥ ك: لأنه؛ م: لأنه [بالقلب]. لا به يعني لا باللسان.

مسألة
[الإيمان تصديق أم معرفة؟][1]

وظن قوم أن لا يكونُ بالقلب تصديق، وإنما يكون به المعرفة[2] خاصة. والأصل أنه يكون، وإن كان لا يقدر على الإشارة إلى ذلك بحرف يفصِّل[3] إلا من طريق الدلالة بالمعروف من القول: إن الإيمان تصديق في اللغة، والكفر تكذيب أو تغطية. فضد المعرفة في الحقيقة النُكرة والجهالة، ولا [كل مَنْ] كان جاهلاً بشيء أو منكرا له من حيث المعرفةُ مكذِّبٌ، على ما قال: ﴿[إنكم] قوم منكَرون﴾[4] أي لا تُعرَفون[5]، وكذلك كل من جهل حقًا لا يوصف بالتكذيب له. ثبت أن للإيمان [تصديقًا] بالقلب في التحقيق غير المعرفة. على أن المعرفة هي سبب يبعث على التصديق كما قد تبعث[6] الجهالة على التكذيب ربّما، فكذلك لكلٍ معنى ليس للآخر في التحقيق.

[١٩ظ] وعلى هذا قول من يقول: «الإيمان معرفة»، إنما هو التصديق / عند المعرفة، هي التي تبعث عليه؛ فسمى بها نحو ما وصف الإيمان بهبة الله ونعمته ورحمته ونحو ذلك بما يُظْفَر به، لا أنه في الحقيقة فعل الله، لكن لا يخلو حقيقته عن ذلك فنسب إليه. فمثله أمر الإضافة إلى العلم والمعرفة. وذلك أيضًا كما سُمّي كل خطيئة المؤمن جهالة وكل مآثم الكافر نسيانًا. وكذلك [أمر] المؤمن بما كان على الجهالة، [ففيه] تعظيم ما يحلّ به أو النسيانُ[7]، أو بما كان كل منسى متروكًا فسمّى به لا أنه اسم حقيقته. والله الموفق.

وعلى ذلك جائزٌ القولُ بالإيمان بجميع الرسل على غير القول بمعرفة جميع الرسل بالقلوب؛ وعلى ذلك قوله: ﴿من كفر بالله من بعد إيمانه إلا من أكره وقلبه مطمئن بالإيمان﴾ [النحل، ١٦/١٠٦]، لو لم يكن في القلب إلا المعرفة لكان لا يزيلها[8] الكفر، ولا يفيد الشرط[9] في ذلك. وقد يختار المرء لدفع الإكراه غير الذي هو حق عنده، لدفع ذلك عنه؛ فله شرط طمأنينة

---

١ م: [الإيمان تصديق بالقلب أم معرفة].

٢ م: معرفة.

٣ ك م: يفضل.

٤ يقول الله تعالى: ﴿فلما جاء آل لوطٍ المرسلون قال إنكم قوم منكرون﴾ [الحجر، ١٥/٦١-٦٢].

٥ م: لا يعرفون.

٦ م: يبعث.

٧ أي قد يوصف ارتكاب المؤمن الذنب بالجهالة، والسبب في ذلك تعظيم ما سيحل به من العذاب في الدنيا أو الآخرة، فكذلك الأمر في وصف مآثم الكافر بالنسيان.

٨ ك: لا نزيلها.

٩ أي بأن يكون قلب المكرَه مطمئنًا بالإيمان.

القلب. وكذلك[1] القول لإبراهيم: ﴿أو لم تؤمن؟ قال: بلى﴾[2] الآية[3]، وإنما قال[4]: «أو لم تؤمن بخبري أو بالذي عرفتَ، قال: بلى» ولم يقل[5]: «أو لم تعلم». ولا قوة إلا بالله.

على أن المعارف ربما تقع بأشياء بلا أسباب لا يوصف بالإيمان بها. وكذلك قوله: ﴿فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله﴾ [البقرة، ٢/٢٥٦] فهو التكذيب بالطاغوت فيما يدعو[6] والإيمان بالله، لا على القول به ولكن على حقيقة الإنكار والتكذيب بالقلب، والقبول والتصديق بالله. والأصل في ذلك أثبِت من الأمر المتعارف «أن لا يُوصفُ كل جاهل بالشيء بالتكذيب ولا كل عارف به بالتصديق به»، لكن المعرفةَ تبعث على التصديق والجهالةَ على التكذيب، فسمّى بذلك نحو السبب[7] لا الحقيقة. والله أعلم.

مسألة
[في الإرجاء*]

ثم اختلف في المعنى الذي سمّى به من سمّى مُرجئًا، بعد اتفاق أهل اللسان على / الإرجاء [١٩٧ و] أنه التأخير؛ وعلى ذلك قوله: ﴿أرجه وأخاه﴾[8]، وقال: ﴿مُرجَون لأمر الله﴾[9].

قالت الحشوية: سميت المرجئة بما لم يُسمّوا كل الخيرات إيمانًا. وهذا مما لا يحتمله اللسان ولا العقل. فأما اللسان فهو أن الإرجاء هو التأخير، ولا وجه لهذا الاسم فيما يسمى كل خير باسمه الخاص[10]، ومنَعَ هذا الاسمَ العامَّ[11].

---

١ ك م: وكذهك.

٢ يقول الله تعالى: ﴿وإذ قال إبراهيم رب أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي﴾ [البقرة، ٢/٢٦٠].

٣ م ـ الآية.

٤ ك م: يقال.

٥ ك م: ولم يكن.

٦ ك: (يدعون)؛ غير أن النون في آخر الكلمة مشطوبة؛ م: يدعون.

٧ أي بطريق السبب.

٨ م: وأرجاه؛ م هـ: في الأصل وأخاه. يقول الله تعالى: ﴿قالوا أرجه وأخاه وابعث في المدائن حاشرين﴾ [الشعراء، ٢٦/٣٦].

٩ يقول الله تعالى: ﴿وآخرون مرجون لأمر الله إما يعذبهم وإما يتوب عليهم والله عليم حكيم﴾ [التوبة، ٩/١٠٦].

١٠ ك: الخاصية؛ ك هـ: (الخاصه) خ.

١١ أي منع الاستعمال الشائع أن يكون اسم الإيمان عامًا لكل خير.

ثم لا يخلو من أن يكون هذا في الحقيقة اسمًا لكل، أو لا[1]. أ) فإن كان اسمًا له فمن يأبى تسمية الشيء باسمه الذي هو اسمه في الحقيقة جهلاً به أو تعنتًا؟ فلا أحد يسميه بهذا الاسم، فما بال هؤلاء سمَّوا به خصوصًا من بين جميع الخلق؟ ولو كان بذا[2] يلزم هؤلاء هذا الاسم[3] فهو لازم لمن سماهم به، لأنهم وقت التسمية بهذا تاركون الأسماء الخاصة لها، فيصيرون بذلك مستحقين لهذا الاسم. ثم بقولهم: «الإيمان اسم لاجتماع الخيرات» إبطال هذا الاسم عن كل خير على الانفراد، فيلزمهم هذا. ب) أو ليس باسم لها[4] في الحقيقة، فلا وجه لتسمية من سمّي[5] الشيء بما ليس ذلك باسم له، ويكون ذلك في الحقيقة سمة الصادقين[6] بالاسم المذموم عنده في الدين، فقد أعلى[7] درجة الكاذبين عند الله وحط درجة الصادقين، وذلك عظيم عند من يعقل.

وأما العقل فإنما تدرك[8] حقائق الأشياء بجهتين: إما بما تؤدي المشاعر المجعولة مسلكًا[9] وهي الحواس، أو بالتدبر في علم الحس[10] وما أظهر الدليل. وليس في شيء من المحسوس إيجاب ذلك[11]، ولا كان فيه مما يستخرج بالتأمل: حقيقةُ الإرجاء أنه فيمن لا يسمّي الخيرات إيمانًا - **ولا قوة إلا بالله** -؛ بل ذلك في الحقيقة مذهبهم حين أرجَوا دينهم ولم يشهدوا [بالإيمان] لأنفسهم واستثنَوا في ذلك. **ولا قوة إلا بالله**.

[١٩٧ظ] وقالت المعتزلة: المرجئة هي التي أرجت الكبائر[12]،/ لم تنزّل أهلها نارًا ولا جنة.

{قال الشيخ رحمه الله:} هذا الذي قالوه حق في لزوم إرجاء تلك الأعمال؛ لكن المروى بالذمّ ليسوا هم إن ثبت خبر الذم[13]. وهذا هو الحق. وعن مثله سئل أبو حنيفة رحمه الله: مم أخذتَ الإرجاء؟ فقال: من فعل الملائكة، حيث قيل لهم: ﴿أنبؤني بأسماء هؤلاء إن كنتم

---

١ أي لا يخلو من أن يكون الإيمان في الحقيقة اسمًا لكل خير أو لا.

٢ أي بعدم التسمية كل الخيرات إيمانًا.

٣ أي اسم المرجئة.

٤ أي لا يكون الإيمان اسمًا لكل الخيرات.

٥ ك م: لم يسم.

٦ وهم المسلمون، غير الحشوية، سمّتهم الحشوية باسم المرجئة.

٧ ك م: أعلا. ٨ م: يدرك.

٩ الكلمة غير واضحة في نسخة «ك». والمسلك: المكان والمجرى؛ ويمكن أن يكون هنا بمعنى النتيجة.

١٠ أي التدبر فيما تعطيه الحواس.

١١ أي التسمية بالإرجاء. ١٢ ك م: الكبار.

١٣ وسيأتي خبر الذم في دوام النص عن قريب.

صادقين﴾ [البقرة، ٢/٣١] الآية[1]، إنه لما سئلوا عن أمر لم يكن لهم به علم، فوّضوا الأمر في ذلك إلى الله. وكذلك الحق في أصحاب الكبائر، إذ معهم خيرات، الواحدة منها لو قوبلت جميع ما دون الشرك من الشرور لمحتها وأبطلتها. فلا يحتمل أن يُحرَم صاحبها ويخلَّد في النار؛ لكن يُرجَى أمره إلى الله، فإن شاء عفا عنه، إذ هو لم يحرمه عند فعله معرفته ومعاداة أعدائه له وتعظيمَ أوليائه. فعند شدة حاجته إلى عفوه وإحسانه يرجو أن لا يحرمه ـ والله الموفق ـ إذ[2] قال: هو العفو[3] الغفور، وهو الرحيم الودود[4]. وإن شاء قابل بسيئته ما أكرمه به من الحسنات فجعلهن كفارات لها، كما قال تعالى: ﴿إن الحسنات يذهبن السيئات﴾ [هود، ١١/١١٤]، وقال في غير موضع: ﴿نكفر عنكم سيئاتكم﴾ [النساء، ٤/٣١]. وقد ذكر[5] الأنواع[6] التي وعد بها التكفير[7]. **ولا قوة إلا بالله**. وذلك كقوله: ﴿أولئك الذين نتقبل عنهم أحسن ما عملوا ونتجاوز عن سيآتهم﴾[8] الآية[9]، وقوله: ﴿والذين آمنوا وعملوا الصالحات لنكفّرنّ عنهم سيآتهم﴾ [العنكبوت، ٢٩/٧]، ونحو ذلك. **والله أعلم**. وإن شاء جزاه قدر عمله، وما كان منه من الحسنات فقدّرها[10] أيضًا بقوله: ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره﴾[11] الآية[12]، وغير ذلك من الآيات التي فيها ذكر جزاء الخير والشر. وذلك وصف العدل في المؤاخذة وإن كان هو فيما أعطى الثواب مفضّلاً[13]. **وبالله التوفيق**. وهذا النوع من الإرجاء / حقٌّ لزم القول به. [١٩٨و]

والمعتزلة أرجت فعل نفسه[14] حيث أبي تسميته مؤمنًا وكافرًا، فجهله بحقيقته ألزمه القول بإرجاء الاسم. لكنه جَهِل حقيقة فعله فلا عذر له. والأول[15] جَهِل حقيقة ما يعمل به الله،

١ م ـ الآية. ٢ ك م: إذا. ٣ م ـ العفو.

٤ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿واستغفروا ربكم ثم توبوا إليه إن ربي رحيم ودود﴾ [هود، ١١/٩٠]، وقوله تعالى: ﴿وهو الغفور الودود﴾ [البروج، ٨٥/١٤].

٥ أي وقد ذكر أبو حنيفة. ٦ ك: أنواع.

٧ انظر: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم لمحمد فؤاد عبد الباقي، مادة «التكفير».

٨ يقول الله تعالى: ﴿أولئك الذين نتقبل عنهم أحسن ما عملوا ونتجاوز عن سيآتهم في أصحاب الجنة وعد الصدق الذي كانوا يوعدون﴾ [الأحقاف، ٤٦/١٦].

٩ م ـ الآية.

١٠ ك: (فقد راها) صح هـ. أي فيقيسها ويعتبرها ولا يضيعها.

١١ يقول الله تعالى: ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيرًا يره. ومن يعمل مثقال ذرة شرًا يره﴾ [الزلزال، ٩٩/٧-٨].

١٢ م ـ الآية.

١٣ قارن بما ورد في الأصول المنيفة للإمام أبي حنيفة لبياضي زاده، ١٢٣.

١٤ أي فعل مرتكب الكبيرة. ١٥ أي رأي أبي حنيفة ومن حذا حذوه.

وذلك لا يعرف إلا بالسمع، ولم يجئ ما يقطع القول بشيء، فهو لازم.

وقال بعضهم: المرجئة هم الذين أرجَوا أمر علي بن أبي طالب ومن خرج معه وعليه. فإن أرادوا به «الإرجاء» من الوقف في القول فيهم فلا معنى[1] لذلك من غيره. وإن أرادوا الإرجاء المذموم فهو قريب لِما[2] لم يكن أحد يعدل عليًا في الاستحقاق[3]؛ مع دلالة الخبر المرفوع[4] له في عهد أبي بكر رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «إن وُلِّيتم أبا بكر تجدونه ضعيفًا في بدنه قويًا في دينه، وإن ولّيتم عمر وجدتموه قويًا في بدنه قويًا في دينه، وإن ولّيتم عليًا وجدتموه هاديًا مهديًا يسلك بكم طريق الهدى[5]، أو كما قال عليه السلام؛ ثم إدخال عمر إياه في الشورى، ثم اتفاق أخيار الصحابة عليه؛ لم يكن أمره بحيث الخفاء ليُعذَر من جوّز القول: جائز أن [لا] يلحق أهله الذمُّ بذلك، إذ هو جهل ما لا يحتمل الجهل إلا عن إغفال أو ترك التأمل في أمر الدين. والله الموفق.

ثم إن ثبت الخبر المرفوع أن رسول الله ﷺ قال: «صنفان من أمتي لا تنالهم شفاعتي: القدرية والمرجئة»[6]، وما ذكر أن المرجئة لعنت على لسان سبعين[7] فهو يخرج - والله أعلم - على وجهين. أحدهما أن يراد به الجبرية، بما جُمع إلى القدرية. وهما قولان متقابلان جمعهما الخبر في الذم. وهو أن القدرية تحقق قُدَر أفعال الخلق للخلق، لا تجعل لله فيها مشيئة[8] ولا تدبيرًا، والجبرية أرجتها إلى الله تعالى،/ لم تجعل للخلق فيها حقيقة ألبتة. فحملت الجبرية كل قبيح [١٩٨ظ] وذميم على[9] [الله]، جل الله تعالى من أن يكون ذلك وصف فعله، وحملت القدرية الأمر على الخلق، على ما هم بها من الجهل. والحق هو الوسط من القول: أن تكون[10] من العباد أفعال

---

١ أي فلا فرق. ٢ ك م: ولِما.

٣ أي قريب من الحق لما لم يوجد أحد يعدل الصحابي عليًا في الاستحقاق للخلافة.

٤ ك هـ: المعروف.

٥ لقد ورد الحديث بهذا اللفظ: عن زيد بن يُثَيع عن عليّ قال: قيل: يا رسول الله مَن يُؤمَّر بعدك؟، قال: «إن تؤمروا أبا بكر تجدوه أمينًا زاهدًا في الدنيا، راغبًا في الآخرة. وإن تؤمروا عمر تجدوه قويًا أمينًا لا يخاف في الله لومة لائم. وإن تؤمروا عليًا، ولا أراكم فاعلين، تجدوه هاديًا مهديًا يأخذ بكم الطريق المستقيم». انظر: **فضائل الصحابة** لأبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، ٢٣١/١.

٦ لقد سبق تخريج الحديث ص ٤١٠.

٧ انظر: **اللآلى المصنوعة** للسيوطي، ٢٦٢/١؛ و**كنز العمال** للهندي، ١٣٦/١.

٨ م: مشية.

٩ م - على؛ م هـ: جاءت بعدها كلمة «على»، وبدونها تستقيم العبارة.

١٠ ك م: أن يكون.

على ما هي منهم، ومن الله خلقها على الحد الذي كانت عليه. **وبالله التوفيق**. وقد تقدم بيان المعنى بالقدرية.

والوجه الثاني أن يكون ذلك فيما عليه حال الفاعل في فعله من الوقف في ذلك، نحو ما قالت الحشوية في اسم المؤمن والثُّنيا فيه. ومعلوم أن الإرجاء هو الوقف في الجواب والإمهال للنظر. ثم لا يقطعون في أنفسهم القول بالإيمان بل يستثنون، والثُّنيا إرجاء، وقد ذكر ذلك في بعض الأخبار، لكن لا يشهد بصحته.

وفي العقل بيان معنى الإرجاء، إذ هو الوقف في الأمر[1] في أمر هو فعلهم. وما قالت المعتزلة في إرجاء صاحب الكبيرة بالتسمية أنه مؤمن أو كافر[2]. مع ما قُسّم الخلق الذين امتُحنوا قسمين في التحقيق: مؤمن وكافر، وصُيّر القسم الثالث المنافق؛ إذ هو مع هؤلاء في الظاهر، ومع هؤلاء في السر، فاستوجب[3] [به] أحكام أهل الإيمان في الظاهر مما عليه أهل الأديان في الدنيا، و [استوجب] في الباطن الأحكام مما[4] عليه أمر الكفر في الظاهر، من أمر الآخرة. **والله الموفق**.

[خلق الإيمان*]

ثم القول في خلق الإيمان فيما بيننا وبين فريق من الحشوية ـ مع ما قد بيّنّا القول في خلق أفعال العباد ما يكفى ذلك مَن تأمل أمر الإيمان ـ أن الإيمان لا يخلو من أن يكون معروفًا أو مجهولاً. فإن كان مجهولاً لا يعلمه أحد، فنقول: مَن يقول / بنفي الخلق لا معنى له، لأن [١٩٩ا] الذي يَجهلـ[ـه][5] حتى لا يصل إلى العلم به من طريق الدليل هو الخلق[6] الذي لم يجعل الله فيما يشهده دليلاً عليه[7] يُعرّف مائيتَه وحقيقتَه، وذلك خلقٌ في جملة القول؛ وبدلالة المحسوس على أن كل شيء سوى الله خلقٌ، كائنٌ بعد أن لم يكن. فأما الله تعالى وما يوصف به ففي الشاهد دليل على التحقيق والإثبات[8]، فلا وجه للجهل به. وفي ذلك تثبيت جعله[9] خلقًا.

مع ما لا يجوز الجهل به؛ إذ الأمر بفعله عن الله في جميع كتبه المنزلة و [على لسان] رسله

---

١ أي في أمر المؤمن العاصي.

٢ أي عدم تسمية المعتزلة صاحب الكبيرة بأنه مؤمن أو كافر؛ فهذا أيضًا نوع إرجاء.

٣ ك: فاستوجبوا أنه؛ م: فاستوجبوا؛ م هـ: جاءت بعده كلمة «أنه» وبدونها تستقيم العبارة.

٤ ك م: على ما.

٥ أي لأن الشيء الذي يجهله الإنسان.

٦ أي فعل الخلق من الله.

٧ ك م: عليه دليلاً.

٨ أي على وجودهما وثبوتهما.

٩ أي الإيمان.

الذين أرسلهم، وبه[1] خُوطب العباد بجميع شرائع الإسلام؛ فمحال [أن] يعرفها[2] على الجهل بحقيقة ما به وجب التكليف وجرت به المحنة. وعلى ذلك جرت البشارات، وبالإغفال عنه جاء الإنذار والوعيد؛ وعلى ذلك اتفق قول الأمة ـ على اختلافهم ـ في الإضافة إلى ما يعقله الخلق[3]، فثبت أنه معلوم.

ثم لا يخلو ـ إذ عُلم ـ من أن يكون إيمان كل أحد يوصف في الأزل، أو[4] بالكون بعد أن لم يكن. فإن لزم الوصف له بالكون في الأزل لزم الوصف بها في العقل دفعه وفي السمع إحالته، لإحالة كون إيمان أحد فعلاً له قبل كونه. والدليل [على] أنه فعل[5] العبد الأمر به والنهي عن تركه، ومجيء الوعد لمن أتى به والوعيدِ على من أعرض عنه، ومحال كون ذلك كلّه على غير فعل؛ ثم الإخبارُ في القرآن عن الذي جاء به وتسميةُ ذلك عملاً وتسمية صاحبه به. والمعقول في ذلك أن يكون هو الذي يشهد بوحدانية الله ويؤمن برسله ويعتقد ذلك، وذلك أنه فعله. على أنه لو لم يكن فعلَه فيكون كسائر[6] ما لَه مما لا صنع له فيه خلقًا[7] عند الجميع؛ وإن / كان فعلَه فهو عند القائلين بهذا أن كل فعل العبد مخلوق، وقد بيّنّا ذلك فيما تقدم. فعلى ذلك الإيمان، بل هو أحق أن يوصف بالخلق من سائر أفعال العبد، إذ هو أعلى[8] أفعاله وأجلها. ومن البعيد وصف الرب بخالق الأشياء الدنيئة[9] والخبيثة وتنزيهه عن خلق الأشياء الرفيعة الحسنة، فيكون واصفه بهذا شراً من المجوس والزنادقة حيث أضافوا إلى الله خلق الخيرات ونفوا عنه خلق الشر، وهؤلاء[10] نفوا خلق أرفع الخيرات وهو الإيمان. مع ما كان فيهم من يرى جميع الخيرات إيمانًا، ثم لا يرى الله يخلق الإيمان، فيكون على قوله هو خالقَ كل شر، وليس بخالق خير ألبتة، جل الله عن هذا الوصف.

[١٩٩ظ]

ثم لا يخلو تعرّف الخلائق: أ) من أن يكون طريقها السمعَ من غير أن كان للعقل من ذلك نصيب، فيجب بمطلق القول خلق الإيمان بقوله: ﴿خالق كل شيء﴾[11]، وهو شيء غير

---

١ أي بسبب الإيمان.

٢ أي محال أن يعرف المرء الأحكام الإسلامية على الجهل بحقيقة الإيمان الذي به وجب التكليف.

٣ أي إلى ما يفهمه الخلق ويعمل به.

٤ م ـ أو؛ م هـ: في الأصل «أو بالكون»، ونعتقد أنه بدون «أو» تستقيم العبارة.

٥ ك م: في.

٦ ك م: سائر.

٧ أي فيكون الإيمان مخلوقًا لله تعالى كسائر أحوال العبد التي لا صنع له فيها.

٨ ك م: أعلا.

٩ ك م: الدنية.

١٠ م: وهم لا؛ م هـ: في الأصل «وهو».

١١ انظر: سورة الأنعام، ٦/١٠٢؛ وسورة المؤمن، ٤٠/٦٢.

الله، فيجب به القول بخلقه؛ أو القول بخلقه بما هو من الأعمال، وقد قال الله تعالى: ﴿والله خلقكم وما تعملون﴾ [الصافات، ٩٦/٣٧]. إنه[1] بحق[2] القول وفعل الضمير دون غيرهما من الجوارح، وقد قال الله تعالى: ﴿وأسروا قولكم أو اجهروا به إنه عليم بذات الصدور ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير﴾ [الملك، ٦٧/١٣-١٤]، فهو داخل في جملة الشيئية بالأول، وفي جملة الأعمال في الثاني، وفي جملة ما نُسِرّ[3] ونَجهر[4]. مع ما قد يكون في السموات والأرض مما لا إشارة إلى خلقه باسمه داخل ذلك فيما بيّنّا، [كما] في[5] قوله: ﴿الذي خلق السموات والأرض وما بينهما﴾ [الفرقان، ٥٩/٢٥]، فمثله الإيمان من الذي بينهما. والله الموفق. بـ) أو أن يكون للعقل في تعرف ذلك نصيب، فوُجد/ جميع ما في سائر المخلوقين من آثار الصنعة [٢٠٠ظ] والخلقة[6] في الإيمان، فيجب من طريق النظر الجمع بين ذلك. على أنه مما هو يحدَث للعبد لحدثه، وعُرّف خلق الأشياء بما كان بعد أن لم يكن.

على أنّا نسأل من أنكر ذلك[7] سؤالاً مقرِّرًا عن حقيقة ذلك: من تصديق أو إقرار أو جميع الأعمال أو إقرار ومعرفة[8] أو نحوِ ذلك؟ فيلزم الاعتراف بشيء من ذلك بما يُقابَل به كل نوع ذلك. ولا قوة إلا بالله.

وقد روى في ذلك خبر عن رسول الله عليه السلام أنه قال: «إن الله خلق الإيمان فحفّه بالسماحة والحياء»[9]. وروى أن الله خلق مائة رحمة[10]، ومعلوم تسمية الإيمان رحمة؛ فيجب أن يكون فيما خلق ثمة له ضد يدفعه وشكل يعضُده أو يوافقه، وكل ذي ضد وشبيه خلْق. ثم هو طريق يُسلك فيه، ودين يدان به، ومذهب يختار، ونحلة تُعتقد، وكل ذلك مخلوق. ثم الله تعالى

---

١ م - إنه؛ م هـ: كلمة غير مقروءة.
٢ م: يحق.
٣ ك م: يسر.
٤ م: يجهر.
٥ ك م: وفي.
٦ ك م + ما.
٧ م - ذلك. والإشارة هنا إلى خلق الإيمان.
٨ ك م + ذلك.
٩ ك م: والحيا. لقد ورد في لسان الميزان عن ابن عمر مرفوعًا: «خلق الله الإيمان فحفه بالحياء وخلق البخل فحفه بالكفر» [لعله وقع في الجملة الثانية خطأ مطبعي، فسياق الكلام يضطرنا إلى أن نقول: «وخلق الكفر فحفه بالبخل»]. قال الدارقطني في الغرائب هذا منكر باطل، لا يصح عن مالك ولا عن أبي قرة؛ والسماعى وعمران بن زياد مجهولان. انظر: لسان الميزان لابن حجر، ٣٠٢/١-٣٠٣ (رقم ٨٩٧).
١٠ لقد ورد الحديث في صحيح البخاري (الرقاق ١٩) باللفظ الآتي: «إن الله خلق الرحمة يومَ خلقَها مائةَ رحمةٍ فأمسكَ عنده تسعًا وتسعين رحمةً وأرسل في خلقه كلهم رحمةً واحدةً؛ فلو يعلم الكافر بكل الذي عند الله من الرحمة لم ييأس من الجنة، ولو يعلم المؤمن بكل الذي عند الله من العذاب لم يأمن النار». وكذلك ورد الحديث بألفاظ مختلفة في صحيح مسلم، التوبة ١٨ - ٢١؛ وسنن الترمذي، الدعوات ٩٩؛ وسنن ابن ماجة، الزهد ٣٥.

ضرب مَثَله مرة بالشجر[1]، ومرة بالسمع والبصر[2]، ومرة بالحياة[3]، ومرة بالأرض الطيبة[4]، ومرة بالسراج[5]، وكل ذلك مخلوق، فمثله الإيمان. ثم قد ضرب مَثَل الكفر بمُضادات ما بيّنّا، على الاجتماع في الحَدَثِية والخلقة، فمثله أمر الإيمان والكفر. والله الموفق.

ثم الإيمان حسَنٌ وخير وهدى وزين لصاحبه، وكل ما ذلك وصفه فهو مخلوق. قال الله تعالى: ﴿ولكن الله حبّب إليكم الإيمان وزيّنه في قلوبكم﴾ [الحجرات، ٧/٤٩] الآية[6]، ثم قال: ﴿ولمّا يدخل الإيمان في قلوبكم﴾ [الحجرات، ١٤/٤٩]، وقال: ﴿ولم تؤمن قلوبهم﴾ [المائدة، ٤١/٥] الآية[7]، دلّ أنه في القلب، وهوفعله[8]، وبعيد كون ما ليس بمخلوق فيه. ثم كذّبَ الله تعالى في ذلك قومًا ادّعَوا لأنفسهم[9]؛ فلو لم يكن فعلَهم لم يكن ليكذبهم، لأنه موجود وإنما يُعدم من حيث الفعل. والله الموفق.

/ مسألة [٢٠٠ظ]

[الاستثناء في الإيمان][10]

{قال الفقيه رحمه الله:} الأصل عندنا قطع القول بالإيمان وبالتَسمّي به بالإطلاق وتركُ الاستثناء فيه، لأن كل معنى مما باجتماع وجوده تمام الإيمان عنده[11] إذا استُثنى فيه لم يصح

---

١ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿ألم تر كيف ضرب الله مثلاً كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء﴾ [إبراهيم، ٢٤/١٤].

٢ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿مَثَل الفريقين كالأعمى والأصم والبصير والسميع هل يستويان مثلاً أفلا تذكّرون﴾ [هود، ٢٤/١١].

٣ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿وما يستوى الأحياء ولا الأموات إن الله يُسمِع من يشاء وما أنت بمُسمِعٍ مَن في القبور﴾ [فاطر، ٢٢/٣٥].

٤ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿والبلد الطيب يخرج نباته بإذن ربه والذي خبُث لا يخرج إلا نكِدًا كذلك نُصرِّف الآيات لقوم يشكرون﴾ [الأعراف، ٥٨/٧].

٥ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿وما يستوى الأعمى والبصير ولا الظلمات ولا النور ولا الظل ولا الحرور﴾ [فاطر، ١٩/٣٥-٢١].

٦ م - الآية. ٧ م - الآية. ٨ أي فعل القلب.

٩ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولمّا يدخل الإيمان في قلوبكم﴾ [الحجرات، ١٤/٤٩].

١٠ م: [ترك الاستثناء في الإيمان].

١١ ك م + مما. أي عند المكلّف.

ذلك المعنى؛ فعلى ذلك أمره في الجملة، نحو أن يقول: «أشهد أن لا إله إلا الله إن شاء الله»، أو «محمد رسول الله إن شاء الله»، وكذلك الشهادة بالبعث والملائكة والرسل والكتب. وبالله العصمة.

وأيضًا إن حرف الثُّنْيا إذا أُلحق بالقول منع مُضِيّه على ما تفوّه به كما[1] هو من الإقرار والعقود والمواعيد وغير ذلك، فعلى ذلك أمر الإيمان. وكذلك قال الله سبحانه: {ولا تقولنّ لشيء إني فاعل ذلك غدًا إلا أن يشاء الله﴾ [الكهف، ١٨/٢٣-٢٤]، وقال: ﴿ستجدني إن شاء الله صابرا﴾ [الكهف، ١٨/٦٩] الآية[2]، فلم يلحقه وصف الخلف إذا كان العهد مقرونًا بالثُّنْيا. وبالله التوفيق.

ثم العرف الظاهر في الخلق أنهم لا يستعملونه في موضع الإحاطة والعلم؛ ومن سمع ذلك استعظم القول، نحوَ أن يُشار إلى محسوس ويستثنى؛ ويستعملونه في موضع الشكوك والظنون. وقد حذّر الله تعالى بقوله: ﴿ثم لم يرتابوا﴾[3]، و[4]بها وَصف أهلَ النفاق بالشك والريب[5]. لم يجز الثُّنْيا في كل ما لا يجوز [فيه] «أظنه» و«أحسبه» و«أشك فيه». وبالله التوفيق.

ثم إن الله عز وجل شهد لمن آمن بالله ورسوله واليوم الآخر بالإيمان بقوله: ﴿آمن الرسول﴾[6] الآية[7]، وقد مدح بقطع القول به بقوله: ﴿قولوا آمنا بالله﴾[8] الآية[9]. ثم خاطب اللهُ في كثير من العبادات باسم الإيمان، وفي كثير من الحِلّ والحرمة في ذلك، ثم لم يوجد أحد يَخرج [من خطاب الله] في شيء مما أَحل باسم الإيمان وأَمر به ظنًا منه بنفسه أنه ليس [فيه] تحقيق لذلك الاسم[10] وأن المراد ينصرف إلى غيره، فكذلك في التسمّي.

ثم الأصل في ذلك / أن الإيمان مما يُنسب إلى الله بالإنعام كقوله تعالى: ﴿صراط الذين [٢٠١ظ]

---

١ ك م: لولا.
٢ م - الآية.
٣ يقول الله تعالى: ﴿إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا﴾ [الحجرات، ٤٩/١٥].
٤ ك م: أو.
٥ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿مذبذبين بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء ومن يضلل الله فلن تجد له سبيلا﴾ [النساء، ٤/١٤٣].
٦ يقول الله تعالى: ﴿آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله﴾ [البقرة، ٢/٢٨٥].
٧ م - الآية.
٨ يقول الله تعالى: ﴿قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون﴾ [البقرة، ٢/١٣٦].
٩ م - الآية.
١٠ أي اسم الإيمان.

أنعمت عليهم﴾ [الفاتحة، ٧/١]، وبالامتنان بقوله: ﴿بل الله[١] يمنّ عليكم﴾[٢] الآية[٣]، وبالتزيين في القلوب والتحبيب بقوله: ﴿ولكن الله حبّب إليكم الإيمان وزيّنه في قلوبكم﴾ [الحجرات، ٧/٤٩]، وبالإفضال بقوله: ﴿ولولا[٤] فضل الله عليكم ورحمته﴾[٥] الآية[٦]. فلا يخلو مَن يستثنى مِن أن يكون عرف صدق نفسه وعظيم نعم الله وإفضاله أو لم يعلم ذلك، أو علم أنه على غير ذلك. فإن علم أنه على غير ذلك[٧] فبُعدًا له، فإن الثُّنْيا لا تنفعه سوى الارتياب فيما زعم أنه لم يعلمه. وإن لم يعلم صدقه فيما قال ولا امتنان الله وإنعامَه فويل له، إذ جهل أعظم نعم الله وكفر به. وإن علم ذلك فإن في حرف الشك عند السامعين ستر نعم الله وكفرانَ مننه، فذلك آية الزوال وسبب المَحْق. والله الموفق.

ثم الأصل عندنا أن الثُّنْيا حرف يُستعمل في موضع التحرّج. وهذا موضع لو تحقق الذي له يتحرّج[٨] لا ينفعه التحرج، بل يلزمه مقت الله ونقمته؛ ولو لم يتحقق يلحقه حكم كفران نعم الله حيث لم يره منه ولم يشكر له، إذ أوجب له ولايته وأضاف إلى نفسه الإخراج من الظلمات إلى النور[٩]. ولا قوة إلا بالله.

ثم الحق على مذهب المعتزلة والخوارج والحشوية الاستثناء في الدين، وبخاصة في الإيمان. فأما عند المعتزلة والخوارج فإنه يخرج من حيث لا يشعر به، ويمتنع عن الإجابة من حيث لا يعلم به[١٠]، وإذا كان كذلك فهو أبدًا في جهل من حاله، فحقه أن لا[١١] يتسمى به. وعلى ذلك

---

١ م - بل الله.

٢ يقول الله تعالى: ﴿يمنّون عليك أن أسلموا قل لا تمنّوا عليّ إسلامكم بل الله يمنّ عليكم أن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين﴾ [الحجرات، ١٧/٤٩].

٣ م - الآية.

٤ م: فلولا.

٥ يقول الله تعالى: ﴿ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من أحد أبدًا ولكن الله يزكّي من يشاء والله سميع عليم﴾ [النور، ٢١/٢٤].

٦ م - الآية.

٧ ك - (فإن علم أنه على غير ذلك) صح هـ.

٨ يبدو أن الشيء الذي يريد أن يتجنبه المكلف باستعمال الثنيا هو الإيمان في نظر الماتريدي؛ فإذا تحقق مراده تحقق عدم الإيمان، وهو الكفر. غير أنه يصعب علينا القول بأن الماتريدي قد أصاب في استدلاله هذا، لأن المكلّف هنا يريد تحقّق الإيمان لا الكفر.

٩ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿الله ولى الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور﴾ [البقرة، ٢٥٧/٢].

١٠ أي يمكن أن يخرج المكلف عن حدود الإيمان جهلاً بركن من أركانه، وكذلك يمكن أن لا يأتمر بأمر من الأوامر الدينية لأن العمل عندهم جزء من الإيمان.

١١ م - لا.

لم يُسمع أحدٌ سمى نفسه برًا تقيًا زكيًا طيبًا مطيعًا لله، إذ هو اسم لأحد نوعي الخيرات[1] أو لهما[2] جميعًا. فالإيمان عند ذلك ما كان لهم التسمي به دون الثُّنيا. وكذلك الحشوية، إذ القول عندهم في الإيمان وفي/ كل من أسماء المدح واحد، ولا يُسمُّون بغير ذلك بلا ثُنيا، وفي لزوم [٢٠١ظ] هؤلاء[3] في مذهبهم الثُّنيا.

ثم الله تعالى قال: ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ في غير موضع باسم مقطوع، لم يجز أن يستحق[4] شيئًا مما جرى الخطاب به من أمر ونهي ووعد ووعيد وترغيب وترهيب، فيكون عامة آيات الله في الخطاب خارجة مخرج عبث، إذ الحق من جملة المذاهب [مذهب] من لا يلزمه هذا القول[5] قالـ[ـه] أو لم يقلـ[ـه][6]. والله الموفق.

فإن قال قائل: فقد ذكر الله الثُّنيا في غير موضع الشك[7]، فيجوز الثُّنيا على ذلك، ثم قوله: ﴿لتدخلنّ المسجد الحرام إن شاء الله آمنين﴾ [الفتح، ٢٧/٤٨].

قيل: هذا ليس لكم، لأنا قد بيّنّا تحقيق الشك على مذهبكم، ثم لم يكن [لكم] الاحتجاج بخروج عن موضع الشك ولو كنتم كذلك. فقد[8] ذكر الله أهل اليقين في غير موضع باسم القطع، فقولوا: لا يتم بلا ثُنيا. ولا قوة إلا بالله. ثم يقال: قد ذكر الله تعالى «الظن» و«لعل» و«عسى» و«الخوف» في موضع اليقين، فقولوا عند السؤال[9] «نظن» و«نخاف» و«لعل»، ومثلَ ذا. فإذ لم يجب هذا بما العرفُ فيه غيره[10] ـ وإن اعترض في مواضع لهذه الأحرف مساغٌ في حق اليقين [مثل] «لعلك»[11] ـ وكذلك أمر الثُّنيا. ثم يعارَض بجميع[12] ما ذُكر من الإيمان بالله

---

١ أي الإيمان والأعمال الصالحة.

٢ م: لها.

٣ م: هو لا.

٤ أي الثُّنيا.

٥ ك م + بمذهبه. أي كون عامة آيات الله في الخطاب خارجة مخرج عبث.

٦ أي قال بالاستثناء في الإيمان أو لم يقل.

٧ انظر مثلاً: سورة الأنعام، ٤١/٦؛ وسورة التوبة، ٢٨/٩؛ وسورة هود، ٣٣/١١؛ وسورة الفرقان، ١٠/٢٥؛ وسورة الأحزاب، ٢٤/٣٣.

٨ ك: اذا قد؛ م: إذ قد؛ م هـ: في الأصل «إذا».

٩ أي عن الله تعالى.

١٠ ك ـ (غير) خ؛ م: غير.

١١ انظر قوله تعالى: ﴿فاصبر على ما يقولون وسبّح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها ومن آناء الليل فسبّح وأطراف النهار لعلك ترضى﴾ [طه، ١٣٠/٢٠].

١٢ ك م: لجميع.

وبمحمد[1] مع الثُّنيا[2]، فإذا كان القول ممتنعًا والوصف[3] به في حق مَن لم يؤمن قلوبهم فكذلك الأول. وقد روى عن رسول الله ﷺ أنه سُئل عن أفضل الأعمال فقال: «إيمان لا شك فيه، وجهاد لاغُلول فيه، وحج مبرور»[4]؛ فقال الله تعالى: ﴿إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا﴾ [الحجرات، ١٥/٤٩] الآية[5].

فإن قيل: ما الحكمة في قوله: ﴿لتدخلنّ المسجد الحرام﴾[6] الآية[7].

قيل: يخرج هذا عندنا على وجوه، والله أعلم بحقيقة ذلك؛ أ) لكنه خبر أخبر عن قول غيره[8]، لم يقل: «لتدخلن إن/ شئتُ»، ولكن قال: «إن شاء الله»، ليعلم أنه قول غيره. ب) [٢٠٢و] ثم احتمل أن يكون الله علّم رسوله أن يقول ذلك ويستثنى لما هو وَعْد، وقد كان قال: ﴿ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غدًا إلا أن يشاء الله﴾ [الكهف، ٢٣/١٨-٢٤]. و«لأفعلن» و«لتدخلن» واحد. لكنه أمَر بالثُّنيا إن كان وعَدَه له أَوْ لا، ليعلّم الناس حق الوعد، كما أمره بالمشورة[9] ليعلّم الناس خطرها. جـ) أو لما كان أضاف الله إليه[10] الدخولَ، وقد كان وعَد[11] خاصته أو من بقى منهم، فالثُّنيا لما خشى الفناء على بعض المخاطبين. د) أو كان[12] في قوله: ﴿لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق﴾ [الفتح، ٢٧/٤٨] الآية[13]. ثم هو يتوجه وجهين. أحدهما أن يكون رأى[14] كذلك قولاً مقرونًا بالثّنيا، فذُكر على ذلك. أو[15] كان رسول الله أخبر القوم بالدخول لوقت لم يُبيَّن له، فاستثنى في ذلك، وذلك حق في كل ما يرتاب، لا ما يُتيقّن فيه على ما ذكرنا. فمن كان على يقين من دينه وعلمٍ مِن صدقـ[ـه] ممن يعلم حدّ الإيمان وأنه قد أوْفاه

---

١ م: ومحمد.

٢ كمن يقول مثلاً: آمنت بالله إن شاء الله، وآمنت بمحمد إن شاء الله، على ذكر أسس الإيمان واحدًا بعد واحد.

٣ ك م: والواصف.

٤ ورد الحديث في سنن النسائي، الإيمان ١، الزكاة ٤٩.

٥ م - الآية.

٦ يقول الله تعالى: ﴿لتدخلنّ المسجد الحرام إن شاء الله آمنين﴾ [الفتح، ٢٧/٤٨].

٧ م - الآية.

٨ أي قول غير النبي عليه السلام الذي هو من البشر، والقول لله تعالى.

٩ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر﴾ [آل عمران، ١٥٩/٣].

١٠ أي إلى النبي عليه السلام.

١١ أي النبي عليه السلام.

١٢ أي الثّنيا.

١٣ م - الآية.

١٤ أي سمع النبي عليه السلام في رؤياه قولاً.

١٥ ك م: إذ.

فعليه أن يقوله[1] شكرًا لِما أنعم الله به عليه؛ وليس في ذلك تزكية لاشتراك الجميع في ذلك، ولِما أمروا به[2]، ولِما هو معلوم الحد، ولِما باليقين به يَعلم مواقع الخطاب ودخوله فيه، ولِما يعلم أن الله إذ سمّاهم به سمّاهم بما استحقوا ذلك. مع ما ألزم الله عز وجل بظاهر الدين أحكامًا من معاملات الخلق وأنواع الحقوق، مما يَلزمهم إظهار ذلك[3] للقيام بالحقوق التي[4] تلزم[5] الناسَ به[6]. ولا قوة إلا بالله العظيم.

مسألة ألحقت بالمتن في نسخة[7]

مسألة [الإسلام والإيمان*]

تكلم الناس في الإسلام أنه اسم الإيمان في التحقيق أو غيره. فأما من يقول بأن الإيمان اسم لجميع[8] الخيرات، فقد اختلفوا في ذلك خلافًا يشبه [أنهم] أهل القول به[9]، وإلا فلا معنى لاختلافهم؛/ إذ احتجوا بقوله تعالى: ﴿ومن يبتغ غير الإسلام دينًا فلن يقبل منه﴾ [٢٠٢ظ] [آل عمران، ٨٥/٣]، وصيروا كل[10] شيء يُقبَل إسلامًا، وكل خير إيمانًا[11]، وكل مقبول خيرًا[12]، وكل خير مقبولاً[13]، فيكونان في الحقيقة واحدًا. لكنهم[14] فرّقوا بينهما استدلالاً بتفريق الكتاب بقوله: ﴿قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا﴾ [الحجرات، ١٤/٤٩] الآية[15]، فأذن لهم بالخبر عن الإسلام ولم يأذن لهم بالإخبار عن الإيمان. وكذا روى في قصة

---

١ أي أن يقول: أنا مؤمن حقًا.

٢ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون﴾ [البقرة، ١٣٦/٢].

٣ أي قوله «أنا مؤمن حقًا».

٤ ك: مالتي.

٥ م: يلزم.

٦ م: بها؛ م هـ: في الأصل «به». والضمير في «به» راجع إلى الإيمان المشار إليه باسم الإشارة «ذلك».

٧ هذه العبارة وما بعدها نُسخت في النسخة الخطية التي معنا بالخط نفسه وتوجد في دوام العبارة التي ما قبلها؛ وذلك يؤكد أن الناسخ كان لديه نسخة أو نسخ أخرى للمقابلة فيما بينها أثناء نَسْخ الكتاب. وهذه المقابلة تدل أيضًا على صحة نسخة «ك».

٨ ك: بجميع.

٩ أي يشير إلى أنهم قبلوا هذا الرأي من أن الإسلام هو اسم الإيمان.

١٠ ك م: لكل.

١١ ك م: إيمان.

١٢ ك م: خير.

١٣ ك م: مقبول.

١٤ أي فريقًا منهم.

١٥ م - الآية.

جبريل فيما سأل رسول الله عن الإيمان فقال: «أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره من الله». وسأل عن الإسلام فقال: «أن تشهد أن لا إله إلا الله وتقيم الصلاة وتؤدى الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت». فقال في الأول: «فإن فعلت هذا فأنا مؤمن؟»، وفي الثاني «فأنا مسلم»؟ قال: «نعم، صدقت». قالوا[1]: ففرق الكتاب بين الأمرين، ثم السنة، ثم تصديق جبريل في ذلك، ثم الشهادة بالاسم الذي ذلك فعله[2]، ثم أخبر عليه السلام أن «هذا جبريل أتاكم ليعلمكم أمر دينكم»[3]. ولا يحتمل اجتماع أمناء السماء والأرض على تعليم أمر بالتفريق، والحق فيها الجمع؛ فثبت به التفريق بينهما.

ثم اختلف الذين قالوا: «الإيمان هو التصديق لا غير» في الإسلام. فمنهم من يوافق هؤلاء[4] في جعل الإسلام اسمًا لِما ظهر من القُرب، والإيمانِ للتصديق خاصة، استدلالاً بالذي ذكرتُ من حكم الكتاب والسنة: إنه أَذِن للأعراب بالتسمى بالإسلام بالظاهر ولم يأذن بالتسمى بالإيمان، لِما لم يكن لهم حقيقة في القلب. ومثله الخبر[5]، إذ ردَّ الإسلام إلى ظواهر الأمور والإيمانَ إلى التصديق بالذي ذكر. وهذا القول أقرب إلى ظاهر[6] القولين من الأول[7]؛ لأن الأوّلين[8] لم يجعلوا اسم الإسلام / على الظاهر والإيمان على التصديق، بل جعلوا الإسلام [٢٠٣و] على الظاهر والباطن جميعًا، فهم خالفوا جميع ما احتجوا به. مع ما كان كل منهم إذا سئل عن الإيمان أضافه إلى جميع الخيرات. فعلى قولهم خالفوا ما احتجوا به من القرآن ببيان الموضع له وبما جاء من تفسير الأمناء في ذلك. **ولا قوة إلا بالله.**

وأما القول عندنا في الإيمان والإسلام: إنهما[9] واحد في أمر الدين في التحقيق بالمراد، وإن كانا قد يختلفان في المعنيّ باللسان. ولِما فيه[10] من الاختلاف أبت أنفُس الكفرة التسمّي بالإسلام، وليس أحد منهم يأبى التسمّي بالإيمان؛ أو لِما كان من المعروف من الإسلام أنه

---

١ ك م: قال.

٢ أي قوله «فأنا مؤمن»، «فأنا مسلم».

٣ فهو المشهور بحديث جبريل بين العلماء وأهل الحديث. فقد ورد الحديث في **صحيح البخاري**، الإيمان ٣٧؛ و**صحيح مسلم**، الإيمان ١، ٦-٧؛ و**سنن أبي داود**، السنة ١٦؛ و**سنن الترمذي**، الإيمان ٤؛ و**سنن النسائي**، الإيمان ٥-٦؛ و**سنن ابن ماجة**، المقدمة ٩-١٠.

٤ م: هو لا.

٥ أي حديث جبريل.

٦ ك م: بظاهر.

٧ أي إن هذا القول ليس بقريب إلى الأول من القولين اللذَين ذُكرا فيما قبل، بل هو أقرب إلى ظاهر القولين.

٨ أي الذين رجّحوا القول الأول.

٩ ك م: إنه.

١٠ أي في الإسلام.

اسم الدين[1]، وليس كذلك المعروف من الإيمان. ولذلك قيل: دار إسلام ودار كفر[2]، ولم يُقَل: دار إيمان ولا [دار] تكذيب، وإن كان الكفر تكذيبًا، فعلى ذلك أمر التسمّى به. ثم من جهة التحقيق بالمراد في الدين أن الإيمان هو اسم لشهادة العقول والآثار بالتصديق على وحدانية الله تعالى، وأن له الخلقَ والأمرَ في الخلق، لا شريك له في ذلك. والإسلام هو إسلام المرء نفسه بكليتها وكذا كلَّ شيء لله تعالى بالعبودة لله لا شريك فيه. فحصلا من طريق المراد فيهما على واحدٍ، إلا أن الأوّل بالإيمان بالله وأن له ما ذكرنا، والثاني في جعل ما ذكرنا لله؛ يشهد لِما بيّنّا قوله جل ثناؤه: ﴿ضرب الله مثلاً رجلاً فيه شركاء متشاكسون[3]﴾[4] الآية[5]. أنْ وصف المسلم بمن هو سَلَمٌ لرجل، والكافرَ بمن فيه شركاء متشاكسون.

ثم قال قوم: الإسلام في اللغة الإخلاص، وعلى ذلك قوله: ﴿إذ قال له ربه أسلم﴾[6] الآية[7]، وقوله: ﴿آمنا بالله﴾ إلى قوله ﴿ونحن له مسلمون﴾[8]، فهو على إخلاص العبد نفسه لله تعالى، ولا يجعل لأحد فيها شركًا. وهو يرجع / أيضًا إلى ما بيّنّا. [٢٠٣ظ]

وقال قائلون: الإسلام الاستسلام والخضوع لله، وعلى هذا أُمر الأعراب أن يقولوا: «أسلمنا»، لكن ذلك على الاستسلام للمؤمنين لا لله، كما قال جل وعلا: ﴿لأنتم أشد رهبةً في صدورهم من الله﴾ [الحشر، ٥٩/١٣]، وكما وصفهم في قوله: ﴿يحسبون كل صيحة عليهم هم العدو [فاحذرهم]﴾ [المنافقون، ٦٣/٤]، وغير ذلك مما أظهر به خوف المنافقين من أصحاب رسول الله؛ ولذلك كانوا يظهرون الإيمان بالله ورسوله وينكرون بقلوبهم. والإسلام هو الخضوع لله تعالى والاستسلام له بالاختيار، على ما هم عليه لله بالخلقة والجواهر[9]، والإيمان

---

١ م: الذين.

٢ م: الكفر. ٣ م: متشاركون.

٤ يقول الله تعالى: ﴿ضرب الله مثلاً رجلاً فيه شركاء متشاكسون ورجلاً سَلَمًا لرجل هل يستويان مثلاً﴾ [الزمر، ٣٩/٢٩].

٥ م - الآية.

٦ يقول الله تعالى: ﴿إذ قال له ربه أسلِم قال أسلمت لرب العالمين﴾ [البقرة، ٢/١٣١].

٧ م - الآية.

٨ فهو يشير إلى قوله تعالى: ﴿قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون﴾ [البقرة، ٢/١٣٦].

٩ أي كما كان حالهم بالفطرة وبوجودهم الجسمانية.

لا يتوجه إلى هذا الوجه[1]. فنفي عنهم، وإن كانوا أظهروه من عند أنفسهم، لأن حقه القلب، واللسان مُعبّر عنه؛ لذلك شهد الله تعالى على المنافقين بالكذب بما أخبروا من إيمانهم[2]، إذ حقيقته بالقلب، ولم يكن لهم ذلك، ولهذا ما بقى إيمانهم، وأُثبت لهم القول به لا غير. ولا قوة إلا بالله.

ثم إذ كان حقيقة الإسلام ما ذكرنا وحقيقة الإيمان ما ذكرنا، ففاسد وجود أحدهما بالحقيقة والآخر ليس[3]. فلذلك قيل: هما واحد في التحصيل، وإن كانت العبارة من الاسم في الإطلاق ربما تختلف[4]، «كالإنسان» و«ابن آدم» و«رجل» و«فلان». [قد] يختلف [المعنى] من ظاهر الإسلام[5] وفي التحقيق [هما] واحد، من حيث كان بوجود واحد وجود الآخر إلا من الوجه الذي وصفتُ في حق الإسلام الذي هو باللسان. والله أعلم.

ثم الأصل أنه من البعيد عن العقول أن يأتي المرء بجميع شرائط الإيمان ثم لا يكون مسلمًا، أو يأتي بجميع شرائط الإسلام ثم لا يكون [مؤمنًا*]، ثبت أنهما في الحقيقة واحد. ومعلوم أن الذي يسع له التسمّى بأحدهما يسع بالآخر، وأن الذي به تختلف[6] الأديان/ إنما [٢٠٤و] هو الاعتقاد لا بأفعالٍ سواه. وبالوجود[7] يستحق كلٌّ الاسم المعروف، لذلك وجب ما قلنا. وقد قال الله تعالى: ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾ [آل عمران، ١٩/٣]، وقال: ﴿ومن يبتغ غير الإسلام دينًا فلن يقبل منه﴾ [آل عمران، ٨٥/٣]، فالمؤمن بالصفة التي يصير بها مؤمنًا، لا يخلو من أن يكون أتى بالإسلام الذي هو الدين عند الله، أو أتى ببعضه لا كله، أو ابتغى غير دين الله. فإن قال بالأول أذعن للحق، وإن قال بالثاني فهو إذًا لم يبتغ به دينًا إنما ابتغى بعضه، وذلك بعيد، بل شهد الله على مثله بأنه كافر حقًا[8]. وبعد، فإن كل كافر قد يأتي ببعضه ثم لم يجب به الاسم، وقد سُمِّي به من ذكرت؛ ثبت أنه قد أتى بالكل. وإن قال[9] بالثالث صيّر دار

---

١ أي الاستسلام للمؤمنين لا على الله.

٢ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿إذا جاءك المنافقون قالوا نشهد إنك لرسول الله والله يعلم إنك لرسوله والله يشهد إن المنافقين لكاذبون﴾ [المنافقون، ١/٦٣].

٣ م + [وجوده بالحقيقة].

٤ ك: يختلف.

٥ ك م + المعنى.

٦ م: يختلف.

٧ أي بوجود الاعتقاد.

٨ لعله يشير إلى قوله تعالى: ﴿إن الذين يكفرون بالله ورسله ويريدون أن يفرّقوا بين الله ورسله ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون أن يتخذوا بين ذلك سبيلاً أولئك هم الكافرون حقًا وأعتدنا للكافرين عذابًا مهينًا﴾ [النساء، ٤/١٥٠-١٥١].

٩ أي المخاصم.

المؤمنين النار، وأبطل جميع ما جاء به الرسل من الأمر بالإيمان بهم، ثم لم يصر مسلمًا بذلكَ، وجاء بما لا يُقبل منه من الأديان؛ ثبت أنه[1] التّام من الدين. **ولا قوة إلا بالله.**

ثم [نذكر] الاختلاف[2] الذي [نشأ] من خبر جبريل عليه السلام؛ قد روى في ذلك اختلاف في اللفظ. روى عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله ﷺ سُئل عن الإيمان، ثم عن شرائع الإسلام، فأجاب بالذي ذكر في السؤال عن الإسلام. فيكون هذا الخبر تفسيرًا للخبر الأول[3]. ويُحمل الخبر الأول على جهتين. أ) إما على أن الراوي لم يسمع الشرائع في السؤال أو في الرواية عن الذي رواه، فروى كذلك، يؤيده خبر ابن[4] عمر أن ذلك قد كان. ومن البعيد أن يكون مقدارَ الأول[5]. يؤيده[6] ابن عمر، لِما يُسقط الشهادة[7] بما يخبر عن جبريل وعن الرسول بغير الذي قالا. وغير مدفوع حقًّا البعض على بعض[8]، فيرويه[9] على ما وقع عنده. وأيد هذا [ما] قد[10] ذكر في بعض الأخبار أن النبي عليه السلام قال: «هذا جبريل أتاكم ليعلمكم دينكم[11]»، وروى في / غيره «ليعلمكم أمر دينكم»، فكان في الخبر «أمر دينكم» وإن [٢٠٤ظ] خفي على الآخر، فمثله الخبر الأول. بـ) والجهة الثانية على أن الاكتفاء به بوجهين. أحدهما أنهم قد علموا أنه لا يجوز أن يكون مؤمنًا غير مسلم في الحقيقة، أو مسلمًا غير مؤمن، فرأوا أن ذلك القدر كافٍ عن الإبلاغ في الذكر لظهور ذلك. والآخر أن يكون الثاني[12] عنده البيان عن أفعال الإسلام يرويه باسمه[13]، على مجاز اللغة في تسمية الشيء باسم سببه واسم المتصل به.

ثم قد ثبت أنهما واحد في التحقيق على ما جرى به أحكام القرآن، قال الله تعالى:

---

١ أي المؤمن.

٢ أي تفريق النبي عليه السلام بين تعريف الإيمان وبين تعريف الإسلام في حديث جبريل.

٣ أي الخبر الذي ذكر فيه بيان الإيمان فقط.

٤ ك: بن.

٥ أي من البعيد أن يكون بيان النبي عليه السلام في الإيمان والإسلام عبارة عن بيان الإيمان فقط.

٦ ك م: ويؤيده.

٧ أي كون ابن عمر شاهدًا عدلاً.

٨ أي وفي الحقيقة غير مردود بعض روايات حديث جبريل ببعض الروايات الأخرى، أو غير مردود بعض رواتها ببعض آخر.

٩ م: فيرونه.

١٠ م ـ قد.

١١ ك: أمر دينكم؛ وتبدو «أمر» وكأن الناسخ قد شطبها.

١٢ أي الراوي الثاني، وهو ابن عمر رضي الله عنهما.

١٣ أي باسم الإيمان.

﴿قولوا آمنا بالله﴾ إلى قوله: ﴿ونحن له مسلمون﴾[1]؛ فألزمهم اسم الإسلام بالذي به صاروا مؤمنين. ومثله في [سورة] يونس: ﴿وقال موسى ياقوم إن كنتم آمنتم بالله فعليه توكلوا إن كنتم مسلمين﴾ [يونس، ١٠/٨٤]، فصيّرهم بالذي به[2] آمنوا مسلمين. وقال عز وجل: ﴿يمنّون عليك أن أسلموا قل لا تمنّوا عليّ إسلامكم بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين﴾ [الحجرات، ٤٩/١٧]، صيّر ذلك منهم إسلامًا لو صدقوا في إيمانهم، وكذلك به يكونون مؤمنين. وقالت الملائكة: ﴿فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين﴾ [الذاريات، ٥١/٣٥-٣٦]، فصيّر الذين كانوا مسلمين مؤمنين. ثم كذلك إن الله تعالى ذكر البِشارة مرة بذكر الإيمان ومرة بذكر الإسلام[3]، ثبت أنهما في الحقيقة واحد. وقد رُوى عن نبي الله عليه السلام أنه قال: «لا يدخل الجنة إلا نفس مؤمنة»[4]، وروى أنه «لا يدخلها إلا نفس مسلمة»[5].

ثم الأمر المتوارث من غير تنازع في تسمية كل مسلم مؤمنًا وكل مؤمن مسلمًا. ثم اتفاق أهل المذاهب في الإسلام أن ما يُخرج من الإيمان يخرج من الإسلام، وكذلك الذي يخرج من الإسلام يخرج من الإيمان. ثم ما لا تنازُع في الآخرة، في جميع الفِرَق، أن الدار التي / هي [٢٠٥و] لأهل الإسلام هي لأهل الإيمان، وأن التي [من النعيم] هي لهؤلاء هي لهؤلاء. وكذلك قسم الله الخلق في الدنيا والآخرة، فقال: ﴿فمنكم كافر ومنكم مؤمن﴾ [التغابن، ٦٤/٢]، وما نظرُ صاحب القول في المسلم: ممن[6] هو منهما؟ وقال الله تعالى: ﴿يوم تبيض وجوه وتسود وجوه﴾ [آل عمران، ٣/١٠٦]، فما فتوى صاحب هذا القول في المسلم أنه ما صفة وجهه؟ وقال: ﴿ومن يُسلِم وجهه إلى الله﴾ [لقمان، ٣١/٢٢]. وقال: ﴿ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله وعمل صالحًا وقال إنني من المسلمين﴾ [فصلت، ٤١/٣٣]، فما حاله لو قال: «أنا من المؤمنين»؟ وقال:

---

١ يقول الله تعالى: ﴿قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون﴾ [البقرة، ٢/١٣٦].

٢ م - به.

٣ مثل قوله تعالى: ﴿وبشّر المؤمنين﴾ [البقرة، ٢/٢٢٣]، وقوله: ﴿وهدىً وبشرى للمسلمين﴾ [النحل، ١٦/١٠٢].

٤ انظر: صحيح البخاري، القدر ٥؛ وصحيح مسلم، الصيام ١٤٥، ٦، ٧؛ وسنن الترمذي، التفسير (٩) ٦، ٧؛ وسنن النسائي، الإيمان ٧.

٥ انظر: صحيح البخاري، الجهاد ١٨٢، الرقاق ٤٥؛ وصحيح مسلم، الإيمان ١٧٨، ٣٧٧-٣٧٨؛ وسنن ابن ماجة، الزهد ٣٤.

٦ ك م: من.

﴿ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن﴾ [طه، ١١٢/٢٠] الآية[1]، كما قال: ﴿ومن يُسلِم وجهه إلى الله﴾ [لقمان، ٢٢/٣١]. ثم يقال لصاحب هذا القول: [هل] يُحقّق[2] هذا الاسم بأحدهما[3] ويَمنع الآخرَ حكمًا في أمر الدنيا والآخرة أو لا؟ فإن حقق فيقال: ما ذلك، [و]إلى أي الدارين يَرِد المسلم أو المؤمن؟ ثم في الشاهد أي الاسمين أحمد، وأيُّ حق فيما بين العبد وربه أو بينه وبين الخلق يُحقَّق[4] له عند وجود أحد الاسمين ولا يُحقَّق[5] عند وجود[6] الآخر؟ فلا يجد إلى تحقيق ذلك سبيلاً. فيقال عند ذلك: إذ لم تَجعل[7] الاسمَ[8] بأحدهما علَمًا لأمرٍ مَنَعْتَ[ـه] المُسمَّى بالآخر ـ وكذلك فيما يلحق الضرر[9] ـ فإذًا صرت أنت بالتفريق عابثًا ملبّسًا.

ثم الناس في عهد رسول الله ثلاثة: مؤمن وكافر ومنافق، لم يُعرف للمسلم درجة خارجة من هؤلاء ولا للمؤمن، وفي التفريق ذلك، وذلك خلاف ما عليه الأمر الأول من الخلق. على أن أهل الأديان جميعًا فرّوا عن اسم الإسلام؛ فلو لم يكن الإسلام معروفًا عندهم أنه ما معناه وما الذي نفر[ت] عنه طباعهم لكان لا معنى لذلك. وبه وُصف الرسلُ أنهم سُمُّوا[10]. وإذا ثبت أنه معلوم عند الخلق، فمن رام صرفه إلى معنى زائد في الدين أو إلى معنى زائد على الإيمان أو ناقص عنه، يجب إن ذهب إلى معنى ناقص عنه أن يجعل الإسلام دون الإيمان؛ فيجب [عليه] حقيقته والتدين بذلك الدين، ثم / لا يكون مؤمنًا. وإن كان زائدًا فيجب أن لا يقع [٢٠٥ظ] النّفار عن قدر ما يُدعون إلى الإيمان وإن لم يوصف لهم أنهم[11] أسلموا[12]. فإذ وُجد ذلك ثبت أن معنى ذلك غير زائد على الآخر[13] ولا له وجود دونه. **ولا قوة إلا بالله.**

---

١ م ـ الآية.

٢ ك هـ: (لمن تحقق) خ؛ م: تحقق.

٣ أي هل يحقق كل من الإيمان والإسلام بأحد المسمّيين بهما.

٤ م: تحقق.

٥ م: ولا تحقق.

٦ ك ـ (أحد الاسمين ولا يُحَقَّق عند وجود) صح هـ.

٧ م: لم يجعل.

٨ أي التسمية.

٩ أي فيما يلحق الضرر المؤمن مثلاً ولا يلحق المسلم.

١٠ مثل قوله: ﴿ربنا واجعلنا مسلمَين لك﴾ [البقرة، ١٢٨/٢]، وقوله: ﴿ما كان إبراهيم يهوديًا ولا نصرانيًا ولكن كان حنيفًا مسلمًا وما كان من المشركين﴾ [آل عمران، ٦٧/٣].

١١ ك م: أنه.

١٢ ك م: أسلم.

١٣ ك: لآخر.

وقال رسول الله ﷺ: «من بدّل دينه فاقتلوه»[1]، ثم بيّن الله دينه فقال: ﴿فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله﴾[2]، فيقال: «أهو مسلم أو لا؟». فإن قال: «لا»، فقد بدّل إذًا دين الله. وإن قال: «نعم»، صار مسلمًا بفعل الإيمان لا غير. على أن هذا الخبر في تبديل الدين، وأنه معروف أنه الاعتقاد لا غير، وأن المراد في ذلك راجع إلى الدين الذي هو الإسلام؛ ثبت أنه معروف الحد والقدر، يُعرَف مبدّله. ولو كانت الأفعال سوى الاعتقاد دينًا كان كل واحد في كل أحواله مبدّل الدين، لوجود [في غير] تلك الأفعال أفعال من القرب في كل وقت. **ولا قوة إلا بالله.**

ثم يقال له: الخبر الذي رويتَ في هذا الباب في تفسير الإسلام[3] فيه ذكر الأمور الظاهرة؛ وكذلك أهل النفاق يوافقون المؤمنين في الأمور الظاهرة، وقد قيل لهم: ﴿قولوا أسلمنا﴾ [الحجرات، ١٤/٤٩]. أهو[4] الإسلام في الحقيقة أو لا؟ فإن قال: نعم، هو الإسلام في الحقيقة صيّر قوله: ﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾ [آل عمران، ١٩/٣]، وقوله: ﴿ورضيت لكم الإسلام دينًا﴾ [المائدة، ٣/٥] هو الذي ذكر. فيجب أن يكون قوله: ﴿ومن يبتغ غير الإسلام دينًا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين﴾ [آل عمران، ٨٥/٣]، وقال: ﴿كيف يهدى الله قومًا كفروا بعد إيمانهم﴾ [آل عمران، ٨٦/٣]، هو ذلك الذي قال لهم: ﴿قولوا أسلمنا﴾ [الحجرات، ١٤/٤٩]، وما جاء به الخبر لوجود تلك الشهادة في أهل النفاق وتلك الأفعال. فيكون المخلصون والمؤمنون قد ابتغوا غير الإسلام دينًا، وتركوا ما رضي الله عنهم وأهل النفاق الذين جاءوا به[5]، وذلك بعيد. فثبت أن ذلك الإسلام[6] الانقياد/ والاستسلام. وأما حقيقته فهو الدين في الحقيقة لا ما ذكر من الظواهر[7]. دليل ذلك الأمرُ الذي ذكر[8] أن الله قال في آخر السورة: ﴿يمنّون عليك أن أسلموا قل لا تمنّوا عليّ إسلامكم﴾ [الحجرات، ١٧/٤٩]، ولو كان

١ لقد ورد الحديث بهذا اللفظ في صحيح البخاري، الجهاد ١٤٩، الاعتصام، ٢٨، الاستتابة ٢؛ وسنن أبي داود، الحدود ١؛ وسنن الترمذي، الحدود ٢٥؛ وسنن النسائي، التحريم ١٤؛ وسنن ابن ماجة، الحدود ٢.

٢ يقول الله تعالى: ﴿فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى﴾ [البقرة، ٢٥٦/٢].

٣ لعله يشير إلى حديث جبريل.

٤ أي أمر أهل النفاق وحالهم.

٥ أي ويكون أهل النفاق قبلوا من الدين ما رضي الله عنه.

٦ ك: إسلام. أي الإسلام الذي ذكر في سورة الحجرات، ١٤/٤٩.

٧ أي وأما عن ماهية الإسلام في الاصطلاح فهو الدين في الحقيقة، لا ما ذُكر من الأعمال الظاهرة.

٨ ك م: ذكروا.

الإسلام ما أظهروا فقد كان ذلك[1]، كيف قال: ﴿إن كنتم صادقين﴾ [الحجرات، ١٧/٤٩]. ثم فيه أنه جعلهم مسلمين كما قال[2]، أن هُدوا للإيمان، لا بما أظهروا. ثبت أن الإيمان هو الإسلام. وكذلك قال: ﴿ومن يبتغ غير الإسلام دينًا فلن يقبل منه﴾ [آل عمران، ٨٥/٣]، ثم بيّن ذلك الدين الذي هو الإسلام وقال[3]: ﴿كيف يهدى الله قومًا كفروا بعد إيمانهم﴾ [آل عمران، ٨٦/٣] الآية[4]، صيّر ذلك لم يُقبل دينًا غير الإيمان الذي وَصف، ثم جعلهم مبدّلين[5] دين الإسلام بالكفر بعد الإيمان ليعلموا أنهما واحد. مع ما كان فيما تقدم كفاية من قوله: ﴿قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا﴾ إلى قوله: ﴿مسلمون﴾[6].

والأصل عندنا أن الأسماء إنما جعلت لمعرفة أهلها فيما أُريدوا بأمور جُعِلت لهم وعليهم، وفيما وُعدوا وأُوعدوا. ثم لم يكن أحد يخيَّر فيما جرى آية الذكر باسم الإيمان أو الإسلام ـ ممن ينتحل دين الإسلام ـ في اقتضاء الذكر إياه من حيث الاسم. ثبت أن حقيقتهما واحد، وأن من يروم التفريق بينهما من بعيد يخترع. ولا قوة إلا بالله تعالى.

وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين.

---

١ م ـ فقد كان ذلك؛ م هـ: في الأصل «ولو كان الإسلام ما أظهروا فقد كان ذلك كيف»، ونعتقد أن عبارة «فقد كان ذلك» لا تستقيم بها العبارة.

٢ ك م: قالوا.

٣ ك ـ (قال: ﴿ومن يبتغ غير الإسلام دينًا فلن يقبل منه﴾، ثم بين ذلك الدين الذي هو الإسلام وقال) صح هـ.

٤ م ـ الآية.

٥ ك: مبدل.

٦ يقول الله تعالى: ﴿قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتي موسى وعيسى وما أوتي النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون﴾ [البقرة، ١٣٦/٢].

فهرس الآيات

ـ أ ـ

- ب -

- ت -

- ث -

- ج -

- ح -

- خ -

- ذ -

- ر -

- س -

- ص -

- ض -

- ع -

- ف -

- ق -

- ك -

-م-

-ن-

- هـ -

فهرس الأحاديث

ـ أ ـ

ـ ت ـ

ـ ث ـ

ـ خ ـ

ـ س ـ

- ص -

- ف -

- ق -

- ك -

- ل -

- م -

- و -

- هـ -

فهرس المصطلحات

فهرس الأعلام

فهرس الفرق والمذاهب والملل والبلدان

المصادر والمراجع

ـ **الإبانة عن أصول الديانة**؛ تأليف أبي الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري، تحقيق فوقية حسين محمود، القاهرة ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م.

ـ **إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين**؛ تأليف السيد محمد بن محمد الحسيني الشهير بمرتضى الزبيدي، طبعة الأوفسيت من طبعة القاهرة ١٣١١هـ، بيروت ـ بدون تاريخ (دار إحياء التراث العربي).

ـ **إتحاف فضلاء البشر في القراآت الأربع عشر**؛ تأليف أحمد بن محمد بن أحمد الدمياطي المشهور بالبنا، القاهرة ١٣٥٩هـ.

ـ **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**؛ تأليف محمد بن أحمد بن أبي بكر المقدسي، لندن ١٩٠٩م.

ـ **إرشاد الساري إلى شرح صحيح البخاري**؛ تأليف أحمد بن محمد بن أبي بكر القسطلاني، القاهرة ١٢٩٣هـ.

ـ **الأربعين في أصول الدين** لأبي عبدالله محمد بن عمر بن الحسن فخر الدين الرازي، تحقيق: أحمد حجازي السقا، القاهرة ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م.

ـ **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**؛ تأليف محمد بن محمد بن علي الشوكاني، القاهرة بدون تاريخ (دار الفكر).

ـ **أساس التقديس في علم الكلام**؛ تأليف أبي عبدالله محمد بن عمر بن الحسن فخر الدين الرازي، القاهرة ١٣٥٤هـ/ ١٩٣٥م.

ـ **أسد الغابة في معرفة الصحابة**؛ تأليف أبي الحسن علي بن محمد بن عبدالكريم الجزري المعروف بابن الأثير، طبع الأوفسيت من طبعة تهران ـ ١٣٨٤هـ، بيروت ـ بدون تاريخ (دار الكتاب العربي).

ـ **الأسماء والصفات**؛ تأليف أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، بيروت ١٩٨٥م.

ـ **إشارات المرام من عبارات الإمام**؛ تأليف كمال الدين أحمد بن الحسن المشهور ببياضى زاده، تحقيق يوسف عبدالرزاق، طبع الأوفسيت من طبعة القاهرة ١٣٦٨هـ/ ١٩٤٩م، استانبول ـ بدون تاريخ (دار الكتاب الإسلامي).

ـ **الإصابة في تمييز الصحابة**؛ تأليف أبي الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني، القاهرة ١٩٣٩م (المكتبة التجارية).

ـ **أصول الدين**؛ تأليف أبي منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي البغدادي؛ طبعة مصورة عن طبعة استانبول ١٣٤٦هـ/ ١٩٢٨م، بيروت ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

ـ **أصول الدين**؛ تأليف أبي اليسر محمد بن محمد بن الحسين بن عبدالكريم البزدوي، تحقيق هانز بيتر لنس، القاهرة ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٣م.

ـ **الأصول المنيفة للإمام أبي حنيفة**؛ تأليف كمال الدين أحمد بن الحسن المشهور ببياضى زاده، تحقيق إلياس چلبي، إستانبول ١٤١٦هـ/ ١٩٩٦م [ضمن النسخة التركية لكتاب
İlyas Çelebi, *İmam Azam Ebu Hanife'nin İtikadî Görüşleri*, İstanbul 1996.]

- **الأصول والفروع**؛ تأليف أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري الأندلسي، بيروت ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
- **الاعتقاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة**؛ تأليف أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، بيروت ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
- **اعتقادات فرق المسلمين والمشركين**؛ تأليف أبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسن فخر الدين الرازي، القاهرة ١٩٣٨م.
- **إعجاز القرآن**؛ تأليف أبي بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر الباقلاني، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، القاهرة ١٣٧٠هـ/ ١٩٥١م.
- **الأعلام ـ قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين**؛ تأليف خير الدين الزركلي؛ القاهرة ١٩٥٤م-١٩٥٩م.
- **أعلام النبوة**؛ تأليف أبي الحسن علي بن محمد الماوردي الشافعي، تحقيق محمد المعتصم بالله البغدادي، بيروت ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
- **الاقتصاد في الاعتقاد** لأبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، تحقيق: إبراهيم آكاه جوبوقجي وحسين آتاي، أنقرة ١٩٦٢.
- **إمام أهل السنة والجماعة أبو منصور الماتريدي وآراؤه الكلامية**؛ تأليف علي عبد الفتاح المغربي، القاهرة ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
- **إنباه الرواة على أنباء النحاة**؛ تأليف أبي الحسن جمال الدين علي بن يوسف القفطي، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، القاهرة ١٣٧١هـ/ ١٩٥٢م.
- **الانتصار والرّد على ابن الرّوندي الملحد ما قصد به من الكَذب على المسلمين والطعن عليهم**؛ تأليف أبي الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخيّاط، بيروت ١٩٥٧م.
- **الأنساب**؛ تأليف أبي سعد عبد الكريم بن محمد بن منصور التميمي السّمْعاني، تحقيق عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني، بيروت ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.
- **الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به**؛ تأليف أبي بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر الباقلاني، تحقيق محمد زاهد الكوثري، القاهرة ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٣م.
- **البداية في أصول الدين**؛ تأليف أبي محمد أحمد بن محمود بن أبي بكر نور الدين الصابوني، تحقيق بكر طوبال اوغلي [ضمن النسخة التركية لكتاب .Bekir Topaloğlu, *Mâturîdiyye Akaidi*, Ankara ts]، دمشق ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.
- **البداية من الكفاية في الهداية في أصول الدين**؛ تأليف أبي محمد أحمد بن محمود بن أبي بكر نور الدين الصابوني؛ تحقيق فتح الله خليف، الإسكندرية ١٩٦٩م.
- **البداية والنهاية**؛ تأليف أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي المعروف بابن كثير، بيروت، دار صادر، ١٤٠١هـ/ ١٩٨١م.

ـ **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**؛ تأليف علاء الدين أبي بكر بن مسعود بن أحمد الكاساني، القاهرة ١٣٢٧هـ.

ـ **بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة**؛ تأليف جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، القاهرة ١٣٢٦هـ.

ـ **پندنامه ماتريدي**؛ تأليف أبي منصور محمد بن محمد بن محمود السمرقندي الماتريدي، تحقيق بنياد گذاران، مجلة فرهنك إيران زمين، تهران ١٣٤٥ خورشيدي، ص ٤٦-٦٧.

ـ **تاج التراجم في طبقات الحنفية**؛ تأليف قاسم بن قطلوبغا المصري الحنفي، تحقيق غوستاف فلوجل، ليبزج ١٨٥٢م.

ـ **تاج العروس من شرح جواهر القاموس**؛ تأليف السيد محمد بن محمد الحسيني الشهير بمرتضى الزبيدي، القاهرة ١٣١٦هـ.

ـ **تاريخ الأدب العربي**؛ تأليف كارل بروكلمان، ترجمة السيد يعقوب بكر ـ رمضان عبد التواب، دار المعارف، القاهرة ١٩٧٤م.

ـ **تاريخ بغداد**؛ تأليف أبي بكر أحمد بن علي بن ثابت البغدادي المعروف بالخطيب البغدادي؛ طبع الأوفسيت من طبعة القاهرة ١٣٤٩هـ/ ١٩٣١م، بيروت ـ بدون تاريخ (دار الفكر).

ـ **تاريخ الطبري، تاريخ الأمم والملوك**؛ تأليف أبي جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، القاهرة ـ بدون تاريخ (دار المعارف).

ـ **تاريخ المذاهب الإسلامية**؛ تأليف محمد أبي زهرة، القاهرة ـ بدون تاريخ (المطبعة النموذجية).

ـ **تأويلات أهل السنة**؛ تأليف أبي منصور محمد بن محمد بن محمود السمرقندي الماتريدي، تحقيق: إبراهيم عوضين والسيد عوضين، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م.

ـ **تأويلات أهل السنة**؛ تأليف أبي منصور محمد بن محمد بن محمود السمرقندي الماتريدي، تحقيق محمد مستفيض الرحمن، مطبعة الإرشاد، بغداد ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٣م.

ـ **تأويلات أهل السنة**؛ تأليف أبي منصور محمد بن محمد بن محمود السمرقندي الماتريدي، تحقيق الدكتور مجدي باسلّوم، دار الكتب العلمية، بيروت ١٤٢٦هـ/ ٢٠٠٥م.

ـ **تأويلات القرآن**؛ تأليف أبي منصور محمد بن محمد بن محمود السمرقندي الماتريدي، نسخة خطية بمكتبة حاجي سليم آغا، رقم ٤٠، استانبول [Hacı Selim Ağa Ktp., nr. 40].

ـ **تأويلات القرآن**؛ تأليف أبي منصور محمد بن محمد بن محمود السمرقندي الماتريدي، * الجزء الأول والثاني، تحقيق: أحمد وانلى أوغلى، مراجعة الأستاذ الدكتور بكر طوبال أوغلى، إستانبول ٢٠٠٥م؛ * الجزء الثالث والرابع، تحقيق: الدكتور محمد بوينوقالين، مراجعة الأستاذ الدكتور بكر طوبال أوغلى، إستانبول ٢٠٠٥م؛ * الجزء الخامس والسادس، تحقيق: الدكتور أرطغرل بوينوقالين، مراجعة الأستاذ الدكتور بكر طوبال أوغلى، إستانبول ٢٠٠٦م.

ـ **تبصرة الأدلة**؛ تأليف أبي المعين ميمون بن محمد بن محمد بن مكحول النسفي، تحقيق كلود سلامة، دمشق ١٩٩٠م-١٩٩٣م.

- **التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين**؛ تأليف أبي المظفر شهفور بن طاهر بن محمد الإسفراييني، تحقيق كمال يوسف الحوت، بيروت ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
- **تبيين كذب المفتري فيما نُسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**؛ تأليف أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله الدمشقي الشهير بابن عساكر، دمشق ١٣٤٧هـ.
- **تحقيق النصوص ونشرها**؛ تأليف عبد السلام هارون، القاهرة ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م.
- **تذكرة الحفاظ**؛ تأليف أبي عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، حيدرآباد ١٣٣٣هـ.
- **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**؛ تأليف عبد الرحمن بدوي، القاهرة ١٩٤٦م.
- **التعريفات**؛ تأليف أبي الحسن علي بن محمد بن علي الجرجاني، القاهرة ١٣٠٦هـ.
- **تفسير أبي حيان المسمّى البحر المحيط**؛ تأليف أبي حَيّان محمد بن يوسف بن علي بن يوسف بن حيان الأندلسي، بيروت ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
- **تفسير الطبري المسمّى جامع البيان في تفسير القرآن**؛ تأليف أبي جعفر محمد بن جرير بن يزيد الطبري، بيروت ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٤م.
- **تفسير القرآن العظيم المُسَمَّى تأويلات أهل السنة**؛ تصنيف أبي منصور محمد بن محمد بن محمود السمرقندي الماتريدي، تحقيق: فاطمة يوسف الخيمي، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.
- **تفسير ابن كثير المسمّى تفسير القرآن العظيم**؛ تأليف أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي المعروف بابن كثير؛ تحقيق محمد إبراهيم البنا ـ محمد أحمد عاشور ـ عبدالعزيز غنيم، القاهرة ١٣٩٠هـ/ ١٩٧١م.
- **تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل**؛ تأليف أبي بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر الباقلاني، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، بيروت ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
- **التمهيد في أصول الدين**؛ تأليف أبي المعين ميمون بن محمد بن محمد بن مكحول النسفي، تحقيق عبد الحيّ قابيل، القاهرة ١٤٠٧هـ/ ١٩٨٧م.
- **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**؛ تأليف مصطفى عبد الرازق، القاهرة ١٩٤٤.
- **تهافت الفلاسفة**؛ تأليف أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة ـ بدون تاريخ (دار المعارف).
- **تهذيب التهذيب**؛ تأليف أبي الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني، حيدرآباد ١٣٢٥هـ.
- **الجواهر المضية في طبقات الحنفية**؛ تأليف أبي محمد عبد القادر بن محمد بن نصر الله المعروف بأبي الوفاء القرشي الحنفي، تحقيق عبد الفتاح محمد الحلو، القاهرة ١٤١٣هـ/ ١٩٩٣م.
- **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**؛ تأليف أبي نُعَيم أحمد بن عبدالله بن أحمد الأصبهاني، بيروت ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
- **الدُّرُّ المنثور في التفسير بالمأثور**؛ تأليف جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، القاهرة ١٣١٤هـ.
- **دلائل الإعجاز**؛ تأليف عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني، تحقيق أحمد مصطفى المراغي، القاهرة ـ بدون تاريخ (المطبعة العربية).

- **دلائل النبوة**؛ تأليف أبي نُعَيم أحمد بن عبد الله بن أحمد الأصبهاني، تحقيق محمد رواس قلعه جى ـ عبد البر عباس، بيروت ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- **دلالة الحائرين**؛ تأليف موسى بن ميمون القرطبي الأندلسي، تحقيق حسين آتاى، القاهرة ـ بدون تاريخ (مكتبة الثقافة الدينية).
- **رجال الفكر والدعوة في الإسلام**؛ تأليف أبي الحسن علي الحسني الندوي، كويت ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م.
- **رسالة التوحيد**، تأليف محمد عبده، نشر: محمد رشيد رضا، القاهرة ١٣٧٩هـ/ ١٩٦٠م.
- **سنن الترمذي**؛ تصنيف أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي؛ نسخة مصورة ضمن موسوعة السنة، الكتب الستة وشروحها، Çağrı Yayınları, İstanbul 1992 (1413).
- **سنن الدارمي**؛ تصنيف أبي محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل الدّارمي؛ نسخة مصورة ضمن موسوعة السنة، الكتب الستة وشروحها، Çağrı Yayınları, İstanbul 1992 (1413).
- **سنن أبي داود**؛ تصنيف أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي؛ نسخة مصورة ضمن موسوعة السنة، الكتب الستة وشروحها، Çağrı Yayınları, İstanbul 1992 (1413).
- **سنن ابن ماجة**؛ تصنيف أبي عبد الله محمد بن يزيد بن ماجة، الربعي بالولاء، القزويني؛ نسخة مصورة ضمن موسوعة السنة، الكتب الستة وشروحها، Çağrı Yayınları, İstanbul 1992 (1413).
- **سنن النّسائي بشرح الحافظ جلال الدين السيوطي وحاشية الإمام السّندى**؛ تصنيف أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي الخراساني النسائي؛ نسخة مصورة ضمن موسوعة السنة، الكتب الستة وشروحها، Çağrı Yayınları, İstanbul 1981 (1401).
- **سير أعلام النبلاء**؛ تأليف أبي عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق شعيب الأرنؤوط ومحمد نعيم العرقسوسي، بيروت ١٩٨٣م.
- **السيف المشهور في شرح عقيدة أبي منصور**؛ تأليف أبي نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي الشهير بتاج الدين السبكي، تحقيق مصطفى صائم يپرم، استانبول ١٤٠٩هـ/ ١٩٨٩م [ضمن النسخة التركية لكتاب M. Saim Yeprem, *Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi*, İstanbul 1989.]
- **السيرة النبوية**؛ تأليف محمد بن إسحاق بن يسار بن خيار المعروف بابن هشام، تحقيق مصطفى السقا ـ إبراهيم الأبياري ـ عبد الحفيظ شلبي، القاهرة ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٥م
- **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**؛ تأليف أبي الفلاح عبدالحيّ بن أحمد بن محمد الحنبلي المعروف بابن العماد، بيروت ـ بدون تاريخ (دار إحياء التراث العربي).
- **شرح تأويلات الماتريدي**؛ تأليف علاء الدين محمد بن أحمد بن أبي أحمد السمرقندي، نسخة خطية بمكتبة سليمانية، قسم حميدية، رقم ١٧٦ [Süleymaniye Ktp., Hamidiye nr. 176]؛ نسخة خطية أخرى بمكتبة متحف طوبقابى سرايى، قسم مدينة، رقم ١٧٩، [Topkapı Sarayı Ktp., Medine nr. 179].
- **شعب الإيمان**؛ تأليف أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، تحقيق أبي هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، بيروت ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

- الشعر والشعراء؛ تأليف أبي محمد عبد الله بن مسلم الكاتب الدينوري المعروف بابن قتيبة، تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة ١٩٨٢م.
- الشمائل النبوية والخصائل المصطفوية؛ تأليف أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي؛ تحقيق فواز أحمد زمرلي، بيروت ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.
- صحيح البخاري ـ الجامع الصحيح؛ تصنيف أبي عبدالله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم الجُعفي البخاري، نسخة مصورة ضمن موسوعة السنة، الكتب الستة وشروحها، (1413) Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- صحيح مسلم ـ الجامع الصحيح؛ تصنيف أبي الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري، نسخة مصورة ضمن موسوعة السنة، الكتب الستة وشروحها، (1413) Çağrı Yayınları, İstanbul 1992.
- صفة الصفوة؛ تأليف أبي الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي المعروف بابن الجوزي، تحقيق محمود فاخوري، بيروت ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.
- طبقات السبكي ـ طبقات الشافعية الكبرى؛ تأليف أبي نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي الشهير بتاج الدين السبكي، القاهرة ١٣٨٣هـ.
- طبقات فحول الشعراء؛ تأليف محمد بن سلام الجُمَحي، قرأه وشرحه: محمود محمد شاكر، القاهرة ١٩٧٤م.
- الطبقات الكبرى؛ تأليف محمد بن سعد بن منيع الزهري، بيروت ١٩٥٧م.
- الطبقات الكبرى المسماة لواقح الأنوار في طبقات الأخيار؛ تأليف أبي محمد عبد الوهاب بن أحمد بن علي الشعراني، القاهرة ـ بدون تاريخ (مطبعة الحاج عبد السلام بن محمد بن شقرون).
- طبقات المعتزلة؛ تأليف أحمد بن يحيى بن المرتضى، تحقيق سوسنّة ديفلد ـ فلزر، بيروت ١٣٨٠هـ/ ١٩٦١م.
- طبقات النحويين واللغويين؛ تأليف أبي بكر محمد بن الحسن بن عبيد الله الزبيدي الأندلسي، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، القاهرة ١٣٧٣هـ.
- ظهر الإسلام؛ تأليف أحمد أمين، القاهرة ١٩٥٢م.
- العالم والمتعلم؛ تأليف أبي حنيفة نعمان بن ثابت المعروف بالإمام الأعظم، تحقيق محمد زاهد الكوثري، القاهرة ١٣٦٨هـ.
- عقيدة الإسلام والإمام الماتريدي؛ تأليف أبي الخير محمد أيوب علي، داكا ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
- عقيدة التوحيد في فتح الباري شرح صحيح البخاري؛ تأليف أحمد عصام الكاتب، بيروت ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
- العقيدة الماتريدية؛ تأليف أبي الخير محمد أيوب علي، رسالة دكتوراه بمكتبة كلية دار العلوم، تحت رقم ٤٨٠/ ٢٤٩٠٤، القاهرة ١٩٥٥م.
- العقيدة والشريعة في الإسلام؛ تأليف أجناس جولد تسهير، ترجمة محمد يوسف موسى ـ عبد العزيز عبدالحق ـ علي حسن عبد القادر، القاهرة ١٩٤٦م.
- غاية المرام في علم الكلام؛ تأليف أبي الحسن علي بن محمد بن أبي علي سيف الدين الآمدي، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، القاهرة ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م.

ـ **الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم**؛ تأليف أبي منصور عبد القاهر بن طاهر بن محمد التميمي البغدادي، بيروت ١٩٧٧م.
ـ **الفصل في الملل والأهواء والنحل**؛ تأليف أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري الأندلسي، القاهرة ١٣١٧-١٣٢١هـ.
ـ **فضائل الصحابة**؛ تأليف أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، بيروت ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
ـ **الفهرست**؛ تأليف أبي الفرج محمد بن أبي يعقوب إسحاق الوراق المعروف بابن النديم، القاهرة ١٣٤٨هـ.
ـ **الفهرس الشامل للتراث المخطوط القرآن وعلومه (٢) التجويد**؛ المجلد الأول، طبعة تجريبية، عمّان ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
ـ **الفوائد البهية في تراجم الحنفية**؛ تأليف أبي الحسنات محمد بن عبد الحي بن محمد اللكنوي، القاهرة ١٣٢٤هـ.
ـ **فوات الوفيات والذيل عليها**؛ تأليف محمد بن شاكر بن أحمد بن عبد الرحمن الكتبي، تحقيق إحسان عباس، بيروت ـ بدون تاريخ (دار صادر).
ـ **فيض القدير شرح الجامع الصغير**؛ تأليف محمد عبد الرؤوف المناوي، بيروت ـ بدون تاريخ (دار المعرفة).
ـ **القاموس المحيط**؛ تأليف مجد الدين محمد بن يعقوب بن محمد الفيروز آبادي، القاهرة ١٣٣٠هـ.
ـ **الكامل في التاريخ**؛ تأليف أبي الحسن علي بن محمد بن عبد الكريم الجزري المعروف بابن الأثير، بيروت ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.
ـ **كتائب أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار**؛ تأليف محمود بن سليمان الكفوي، نسخة خطية بمكتبة سليمانية ـ قسم آيا صوفيا، رقم ٣٤٠١.
ـ **كتاب في أصول الفقه**؛ تأليف أبي الثناء محمود بن زيد اللامشي الحنفي الماتريدي، تحقيق عبد المجيد تركي، بيروت ١٩٩٥م.
ـ **كتاب التوحيد**؛ تأليف أبي منصور محمد بن محمد بن محمود السمرقندي الماتريدي، نسخة خطية:
University Library, Cambridge, England; Class-Mark MS. Add.3651 Complete, Microfilm No: 1245, Ratio Reduction 9.
ـ **كتاب التوحيد**؛ تأليف أبي منصور محمد بن محمد بن محمود السمرقندي الماتريدي، تحقيق فتح الله خليف، طبع الأوفسيت من طبعة بيروت ـ ١٩٧٠، استانبول ١٩٧٩م.
ـ **كتاب التوحيد**، تأليف أبي منصور محمد بن محمد بن محمود السمرقندي الماتريدي، تحقيق وتعليق: الأستاذ الدكتور بكر طوبا أوغلى والدكتور محمد آروتشى، أنقرة ١٤٢٣هـ/ ٢٠٠٣م.
ـ **كتاب التوحيد**، تأليف أبي منصور محمد بن محمد بن محمود السمرقندي الماتريدي، تحقيق: الشيخ الدكتور عاصم إبراهيم الكيّالي، بيروت ٢٠٠٦م.
ـ **كتاب الحيوان**؛ تأليف أبي عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، بيروت ـ بدون تاريخ (دار إحياء التراث العربي).
ـ **الكتاب المقدس**؛ (أي كتب العهد القديم والعهد الجديد)، دار الكتاب المقدس في العالم العربي، كوريا ١٩٧٦م.

- **كشاف اصطلاحات الفنون**؛ تأليف محمد بن علي الفاروقي التهانوي، تصحيح المولوي محمد وجيه - المولوي عبد الحق - المولوي غلام قادر، كلكته ١٨٦٢م؛ وأعيد طبعه بالأوفسيت في استانبول ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
- **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**؛ تأليف علاء الدين عبد العزيز بن أحمد بن محمد البخاري، القاهرة ١٣٠٧هـ.
- **كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس**؛ تأليف إسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي، تحقيق أحمد القلاش، حلب - بدون تاريخ (مكتبة التراث الإسلامي).
- **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**؛ تأليف كاتب چلبى مصطفى بن عبد الله القسطنطيني المعروف بحاجي خليفة، بيروت ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.
- **الكفاية في الهداية**؛ تأليف أبي محمد أحمد بن محمود بن أبي بكر نور الدين الصابوني، تحقيق محمد آروتشي، [ضمن رسالة ماجستر: **نور الدين الصابوني وآراؤه الكلامية من كتابه الكفاية في الهداية دراسة وتحقيق**، قُدمت بكلية دار العلوم، جامعة القاهرة]، ولها نسخة بمكتبة مركز البحوث الإسلامية بإستانبول TDV] İSAM Ktp., Kayıt No: 13834]، القاهرة ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٧م.
- **كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال**؛ تأليف علاء الدين علي المتقي بن حسام الدين الهندي، بيروت ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
- **اللآلى المصنوعة في الأحاديث الموضوعة**؛ تأليف جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، بيروت ١٤٠١هـ/ ١٩٨٩م.
- **اللباب في تهذيب الأنساب**؛ تأليف أبي الحسن علي بن محمد بن عبد الكريم الجزري المعروف بابن الأثير، القاهرة ١٣٥٧هـ.
- **لسان العرب**؛ تأليف أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري، بيروت ١٣٩٠هـ/ ١٩٧١م.
- **لسان الميزان**؛ تأليف أبي الفضل شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني، حيدرآباد ١٣٢٩هـ.
- **اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع**؛ تأليف أبي الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري، تحقيق R.J. McCarthy، بيروت ١٩٥٢م.
- **الماتريدية دراسة وتقويمًا**؛ تأليف أحمد بن عوض الله بن داخل اللهيبي الحربي، الرياض ١٤١٣هـ.
- **المتون القديمة في العقائد رسالة في العقائد للشيخ الإمام أبي منصور الماتريدي**؛ إعداد يوسف ضياء الدين يوروكان، استانبول ١٩٥٣م، ص ٩-٢٢.
- **مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري**؛ تأليف أبي بكر محمد بن الحسن بن فورك الأصبهاني، تحقيق دانيال جيماريه، دار المشرق، بيروت ١٩٨٧م.
- **مجمع الزوائد بُغية الرائد في تحقيق مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**؛ تأليف نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، تحقيق عبدالله محمد الدرويش، بيروت ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

- **محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية - الدولة العباسية**؛ تأليف الشيخ محمد الخضري بك، القاهرة ١٩٧٠م.
- **المحيط بالتكليف**؛ تأليف أبي الحسن القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني، تحقيق عمر السيّد عزمي، القاهرة - بدون تاريخ (الدار المصرية للتأليف والترجمة).
- **مختصر في شواذ القرآن من كتاب البديع لابن خالويه**؛ تأليف أبي عبد الله الحسين بن أحمد بن حمدان بن خالويه، وعنى بنشره: ج. برجستراسر، ليبزيغ - بدون تاريخ.
- **مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان**؛ تأليف أبي محمد عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان اليافعي، طبع الأوفسيت من طبعة حيدر آباد الدكن ١٣٣٨هـ، بيروت ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م.
- **مراتب النحويين**؛ تأليف أبي الطيب عبد الواحد بن علي اللغوي الحلبي، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، القاهرة ١٣٧٥هـ/ ١٩٥٥م.
- **مروج الذهب ومعادن الكوثر**؛ تأليف أبي الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي، القاهرة ١٩٤٨م.
- **المستدرك على الصحيحين في الحديث**؛ تصنيف أبي عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، حيدرآباد ١٣٣٤هـ.
- **مسند ابن حنبل** (مسند أحمد بن حنبل)؛ تصنيف أبي عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل، نسخة مصورة ضمن موسوعة السنة، الكتب الستة وشروحها، Çağrı Yayınları, İstanbul 1992 (1413).
- **معجم الأدباء المسمى إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب**؛ تأليف أبي عبد الله شهاب الدين ياقوت بن عبد الله الرومي الحموي، بيروت - بدون تاريخ (دار إحياء التراث العربي).
- **المعجم الأوسط**؛ تأليف أبي القاسم سليمان بن أحمد بن أيوب الطبراني، تحقيق محمود الطحّان، الرياض ١٤١٥هـ/ ١٩٩٥م.
- **المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية**؛ تأليف جميل صليبا، بيروت ١٩٧١م.
- **المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي**؛ إعداد لفيف من المستشرقين، ونشره أ. ي. فينسك؛ ليدن ١٩٣٦م.
- **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**؛ إعداد محمد فؤاد عبد الباقي، القاهرة - بدون تاريخ (دار ومطابع الشعب).
- **المعجم الوسيط**؛ قام بالإخراج: ابراهيم أنيس وعبد الحليم منصور وعطية الصوّالحي ومحمد خلف الله أحمد، القاهرة ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.
- **المغني في أبواب التوحيد والعدل**؛ تأليف أبي الحسن القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني؛ * الجزء الخامس - الفرق غير الإسلامية، تحقيق: محمود محمد الخضيري؛ * الجزء الثاني عشر - النظر والمعارف، تحقيق: إبراهيم مدكور؛ * الجزء المتمم العشرين، تحقيق عبد الحليم محمود و سليمان دنيا، القاهرة - بدون تاريخ (المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر).
- **مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم**؛ تأليف أحمد بن مصطفى الشهير بطاش كبرى زاده، تحقيق كامل كامل بكري - عبد الوهاب أبي النور، القاهرة - بدون تاريخ (دار الكتب الحديثة).

- مفتاح كنوز السنة؛ وضعه أ. ي. فينسك؛ ونقله إلى العربية: محمد فؤاد عبد الباقي، نسخة مصورة من طبعة لاهور ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م، بيروت ١٤٠٣هـ/ ١٩٨٣م.
- المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة؛ تأليف أبي الخير شمس الدين علي بن محمد عبد الرحمن السخاوي، تحقيق محمد عثمان الخُشت، بيروت ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.
- مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين؛ تأليف أبي الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر الأشعري، تحقيق محمد محيي الدين عبدالحميد، القاهرة ١٣٨٩هـ/ ١٩٦٩م.
- الملل والنحل؛ تأليف أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني، تحقيق محمد بن فتح الله بدران، القاهرة - بدون تاريخ (مطبعة الأزهر).
- من تاريخ الإلحاد في الإسلام، تأليف عبد الرحمن بدوي، القاهرة ١٩٤٥.
- المنتقى من عصمة الأنبياء؛ تأليف أبي محمد أحمد بن محمود بن أبي بكر نور الدين الصابوني، نسخة خطية بمكتبة سليمانية، قسم لا له لى، رقم ٢٤٢٥.
- المنطق؛ تأليف أبي محمد عبد الله بن المقفع، تحقيق محمد تقى دانش پژوه، تهران ١٣٥٧هـ ش/ ١٣٩٨هـ ق.
- المنية والأمل؛ تأليف أبي الحسن القاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمذاني، وجمعه أحمد بن يحيى المرتضى، تحقيق عصام الدين محمد علي، الإسكندرية ١٩٨٥م.
- المواهب اللدنية بالمنح المحمدية؛ تأليف أحمد بن محمد بن أبي بكر القسطلاني، تحقيق صالح أحمد الشامي، بيروت ١٤١٢هـ/ ١٩٩١م.
- موسوعة أطراف الحديث؛ تأليف أبي هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، بيروت ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م.
- الموطأ؛ تصنيف الإمام مالك بن أنس، القاهرة - بدون تاريخ [المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية].
- ميزان الأصول في نتائج العقول (المختصر)؛ تصنيف علاء الدين محمد بن أحمد بن أبي أحمد السمرقندي، تحقيق محمد زكي عبد البر، الدوحة ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م.
- ميزان الاعتدال في نقد الرجال؛ تأليف أبي عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، تحقيق علي محمد البجاوي، بيروت ١٩٦٣م.
- النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة؛ تأليف أبي المحاسن جمال الدين يوسف بن تغرى بردى الأتابكي، القاهرة - بدون تاريخ (المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر).
- النهاية في غريب الحديث والأثر؛ تأليف أبي الحسن علي بن محمد بن عبد الكريم الجزري المعروف بابن الأثير، تحقيق طاهر أحمد الرازي - محمود محمد الطناحى، القاهرة ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٣م.
- الوافي بالوفيات؛ تأليف صلاح الدين خليل بن آيبك، تحقيق س. ديدرينغ، ڤيسبادن ١٩٧٩م.
- وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان؛ تأليف أبي العباس أحمد بن محمد بن أبي بكر المعروف بابن خلكان، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة ١٣٦٧هـ/ ١٩٤٨م.
- هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين؛ تأليف إسماعيل باشا بن محمد أمين بن مير سليم البغدادي، بيروت ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

مراجع غير عربية

- Aruçi, Muhammed, *Abdülkahir el-Bağdâdî ve el-Esmâ ve's-Sıfât Adlı Eseri*, İstanbul 1994 (M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü - Doktora Tezi).
- Bebek, Adil, *Mâtürîdî'de Günah Problemi*, İstanbul 1998.
- Brockelmann, Carl, *Geschichte der Arabischen Litteratur (GAL)*, I-II, Leiden 1943-49; a.mlf., *Geschichte der Arabischen Litteratur Supplementband (GAL Suppl.)*, I-III, Leiden 1937-42.
- Cerić, Mustafa, *Roots of Synthetic Theology in Islam: A Study of the Theology of Abû Mansûr al-Mâturîdî (d. 333/944)*, Kuala Lumpur 1995.
- Çelebi, İlyas, *İmam-ı Azam Ebu Hanife'nin İtikadî Görüşleri*, İstanbul 1996.
- Isahak, Aldila, "Salient Features of al-Mâturîdî's Theory of Knowledge", *al-Shajarah, VI/2*, Kuala Lumpur 2001, p.253-279.
- Macdonald, D. B., "Mâtürîdî", *İslâm Ansiklopedisi (İA)*, İstanbul 1940-88, VII, 404-406.
- Özcan, Hanifi, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul 1993.
- Pessagno, J. Meric, "Irada, Ikhtiyar, Qudra, Kasb the View of Abû Mansur al-Mâturîdî", *JAOS*, CIV/1 (1984), p. 177-191; a.mlf., "Mâtürîdî'ye Göre Akıl ve Dinî Tasdik" (trc. İlhami Güler), *AÜİFD*, XXXV (1996), p. 425-435.
- R. M. Frank, "Notes and Remarks on the Taba'i' in the Teaching of al-Mâturîdî", *Melanges d'Islamologie* (ed. P. Sal-mon), Leiden 1974, p. 137-149.
- Rudolph, U., *al-Mâturîdî und die Sunnitische Theologie in Samarkand*, Leiden 1997; a.mlf., "Ratio und Überlieferung in der Erkenntnislehre al-As'ari's und al-Mâturîdî's", *ZDMG*, CXLII/1 (1992), p. 72-89.
- Sezgin, Fuat, *Geschichte des Arabischen Schrifttums (GAS)*, I-IX, Leiden 1967-84.
- Tancî, Muhammed b. Tavît "Abû Mansûr al-Mâturîdî" Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi *(AÜİFD)*, Ankara 1955, sy. I-II, s. 1-12.
- Topaloğlu, Bekir, *Mâturîdiyye Akaidi* (trc.), Ankara ts. (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları); a.mlf., "Mâtürîdî", *DİA*, Ankara 2003, XXVIII, 151-159.
- Tritton, A. S., "An Early Work from the School of al Mâturîdî", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, London 1966, parts 3&4, p. 96-99.
- Yavuz, Salih Sabri, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, İstanbul, ts. (İnsan Yayınları).
- Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, "Mâtürîdî Kelâm Ekolünün İki Büyük Siması: Ebû Mansûr Mâtürîdî ve Ebü'l-Muîn en-Nesefî", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFD)*, XXVII (1985), s. 281-298; a.mlf., "Mâtürîdî Kelâmında İnsan Hürriyeti Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi (AÜİFD)*, XXX (1988), s.155-169;
- Yeprem, M. Saim, *Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi*, İstanbul 1989.
- Yörükan, Yusuf Ziya, *İslâm Akaidine Dair Eski Metinler, İmam-ı Ebu Mansur-i Matürîdî'nin Akaid Risalesi*, İstanbul 1953.
- Watt Montgomery, *Free Will and Predestination in Early Islam*, Luzac 1948.
- Wensinck, A. J., *The Muslim Creed*, Cambridge 1932.

فهرس محتويات الكتاب

KİTĀB AL-TAWHĪD

by

Abu Mansūr al-Māturīdī

Edited by

Prof. Dr. Bekir Topaloğlu
Dr. Muhammed Aruçi

IRŞHAD
KİTAP YAYIN DAĞITIM
İSTANBUL

DAR SADER
Publishers
BEIRUT

كتاب التوحيد

للإمام أبي منصور الماتريدي

حققه وقدم له

الدكتور فتح الله خليف
أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
جامعة قطر

دار الجامعات المصرية



بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير

بدأ اهتمامي بالماتريدي والماتريدية عندما كنت أعد بحثي لدرجة الدكتوراه في جامعة كيمبردج فيما بين عام ١٩٦١/١٩٦٤ . فقد اقترح عليّ الأستاذ آرثر جون آربري A. J. Arberry دراسة مناظرات فخر الدين الرازي مع الماتريدية في بلاد ما وراء النهر . وكان من حسن حظي أن وجدت المخطوطة الوحيدة في العالم لكتاب التوحيد للإمام الماتريدي شيخ الماتريدية في مكتبة جامعة كيمبردج . وما أن وضعت رسالة الدكتوراه بين الدفتين حتى بدأت أفكر في تحقيق كتاب التوحيد . وبدأت بالفعل في تحقيق النص في قاعة الأندرسون بمكتبة جامعة كيمبردج في النصف الأول من عام ١٩٦٤ . ولم تطل إقامتي في إنجلترا بعد أن حصلت على درجة الدكتوراه . فعدت إلى مصر حاملا نسخة مصورة بالزيروكس للمخطوطة .

وكان عليّ أن أتفرغ لإعداد محاضراتي لطلاب الفلسفة بجامعة بيروت العربية حيث أوفدتني جامعة الإسكندرية فور عودتي من إنجلترا منتدبا للتدريس بجامعة بيروت العربية . وشغلت بذلك بعض الوقت عن العمل في تحقيق كتاب التوحيد ، ثم عدت إليه مرة أخرى وعكفت على تحقيقه ودراسته . ولكن مــا أن نُشرت دراساتي عن فخر الدين الرازي باللغة الإنجليزية حتى طلب مني طلابي في بيروت والإسكندرية قراءة الرازي بالعربية ، فتوقفت عن العمل في كتاب التوحيد لكي أحقق رغبتهم . وهكذا سار العمل في كتاب التوحيد ، بدأته في كيمبردج وعكفت عليه طويلاً في بيروت ثم أكملته في الإسكندرية .

فتح الله خليف

فهرس محتويات الكتاب

صفحة

صفحة

...

مقـــدّمـــة

١ – حياة الماتريدي وأعماله

اسمه ونسبه

هو الإمام أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدى. والماتريدي نسبة إلى القرية التى ولد بها وتسمى مَاتُرِيد أو ماتريت[1]. وماتريد أو ماتريت قرية من قرى سمرقند في بلاد ما وراء النهر، ويراد به ما وراء نهر جيحون[2]. وأحيانا تضاف سمرقند إلى النسبة فيقال: الشيخ الإمام علم الهدى أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي السمرقندي، كما تقرأ على طرة هذا الكتاب الذى نقدم له. أما 'علم الهدى' فهو اللقب الذي يخلعه عليه أصحابه، كما يلقبونه أحياناً بـ 'إمام الهدى' و 'إمام المتكلمين' وكلها تدل على مكانته عند أصحابه ومنزلته عندهم في العلم وجهاده في نصرة السنة والدفاع عن العقيدة وإحياء الشريعة[3].

---

١) السمعاني: كتاب الأنساب ص ٤٩٨، طبعة ليدن ولندن ١٩١٢.

٢) يصف المُقَدّسي نهر جيحون فيقول: 'ووجدت فى كتاب بالبصرة أربعة أنهار من الجنة فى الدنيا: النيل وجيحون والفرات والرس'' أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم ص ٢٣، طبعة ليدن ١٩٠٦؛ وأنظر أيضاً القرماني: أخبار الدول وآثار الأول جـ ٦ ص ٩٨، طبعة القاهرة على هامش كتاب الكامل لابن الأثير ١٣٠٣ هـ.

٣) الكفوي: كتائب أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٨٤ تاريخ م ورقة ١٢٩؛ التميمى: الطبقات السنية فى تراجم الحنفية، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٥٥ تاريخ حليم جـ ٢ ورقة ٤٩١؛ اللكنوي: الفوائد البهية فى تراجم الحنفية ص ٩٥، طبعة القاهرة ١٣٢٤ هـ؛ الزبيدي: إتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين جـ ٢ ص ٥، طبعة القاهرة.

لا نعرف شيئاً عن والديه ولا عن أحد من أسرته[1] ، وإن كان المؤرخون يذكرون أن نسبه يرجع إلى أبي أيوب خالد بن زيد بن كليب الأنصاري ، وهو الذي نزل عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم حين هاجر للمدينة[2] ؛ ولذلك نجد الإمام البياضي يذكر 'الأنصاري' صراحة عند ذكر اسم الإمام الماتريدي حيث يقول : الإمام أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي الأنصاري[3] .

ولا يذكر أحد من المؤرخين تاريخ مولده ، وإن كان الدكتور أيوب علي يرجح أنه ولد حوالى عام ٢٣٨ هـ / ٨٥٢ م ؛ لأن أحد أساتذة الماتريدي هو محمد بن مقاتل الرازي الذي توفي عـــام ٢٤٨ هـ / ٨٦٢ م[4] . فإن صح ذلك يكون الماتريدي قد عاش ما يقرب من المائة عام ؛ لأن المؤرخين متفقون على أنه توفي عام ٣٣٣ هـ / ٩٤٤ م[5] ، ولا يخرج على هذا الإجماع إلا طاش كوپرى زاده

١) فى المتحف البريطاني مخطوطة تحمل رقم Or. 12781 بعنوان : كتاب نقض المبتدعة من السواد الأعظم على طريقة الإمام الأعظم أبي حنيفة ، كتبه أبو القاسم اسحاق بن محمد الماتريدي المتوفى عام ٣٤٢ هـ/٩٥٣ م . ويقول الاستاذ تريتون A. S. Tritton إنه ربما كان شقيق الإمام الماتريدي المشهور مؤسس المدرسة الماتريدية ، كما يذهب إلى أنه تتلمذ على الإمام الماتريدى فى الفقه والكلام . ونحن لا نستبعد أن يكون قد تتلمذ على الإمام الماتريدي وأن يكون هو القاضي أبو القاسم اسحق بن محمد بن اسماعيل الشهير بالحكيم السمرقندي المتوفى عام ٣٤٠ هـ/٩٥١ م (أنظر الكفوي : كتائب أعلام الأخيار ورقة ١٣٠ ؛ اللكنوي : الفوائد البهية ص ١٩٥ ؛ الدكتور أيوب علي : العقيدة الماتريدية ورقة ٢٨٣ ، وهى رسالة نال بها درجة الدكتوراه من كلية دار العلوم بالقاهرة عام ١٩٥٥ ، والرسالة موجودة بمكتبة كلية دار العلوم تحت رقم ٢٤٩٠٤/٤٨٥) . ولكننا نستبعد أن يكون شقيق الإمام الماتريدي لأن الاختلاف بين الاسمين بيّن كما أن المؤرخين لا يذكرون شيئاً من ذلك . أنظر A. S. Tritton, An Early Work from the School of al-Māturīdī, *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, pp. 96-99, 1966, parts 3, 4.

٢) هامش الورقة الأولى من مخطوطة كتاب التوحيد ؛ السمعاني : كتاب الأنساب ص ٤٩٨ ؛ الزبيدي : إتحاف السادة المتقين جـ ٢ ص ٥ .

٣) البياضي : إشارات المرام من عبارات الإمام ص ٢٣ ، طبعة القاهرة ١٩٤٩ .

٤) Ayyub Ali, *A History of Muslim Philosophy*, vol. 1. p. 260, Wiesbaden, 1963.

٥) الكفوي : كتائب أعلام الأخيار ورقة ١٢٩ ؛ التميمي : الطبقات السنية جـ ٢ ورقة ٤٩١ ؛ اللكنوي : الفوائد البهية ص ١٩٥ ، البغدادي : هدية العارفين جـ ٢ ص ١٦ ، طبعة استانبول ١٩٥٥ ؛ ابن قطلوبغا : تاج التراجم فى طبقات الحنفية ص ٥٩ ، طبعة بغداد ١٩٦٢ .

الذي يذكر أنه توفي عام ٣٣٣ هـ ثم يضيف ، وقيل : سنة ست وثلاثين[1] . ودفن بسمرقند .

ثقافته

نقرأ في المصادر التي بين أيدينا أن الماتريدي تفقه في العلم على أئمة العلماء في عصره الذين أخذوا العلم بدورهم عن سلسلة من العلماء تنتهي إلى الإمام أبي حنيفة . يذكر الكفوي أن الإمام الماتريدي 'تخرج بأبي نصر العياضي ، وتفقها على أبي بكر أحمد الجوزجاني ، عن أبي سليمان الجوزجاني ، عن محمد ، عن أبي حنيفة'[2] . ويقول الزبيدي : 'تخرج بالإمام أبي نصر العياضي ... ومن شيوخه الإمام أبو بكر أحمد بن اسحاق بن صالح الجوزجاني صاحب الفرق والتمييز ... ومن مشايخ الماتريدي محمد بن مقاتل الرازي قاضي الرّي ... فأما أبو بكر الجوزجاني وأبو نصر العياضي ونصير بن يحيى فكلهم تفقهوا على الإمام أبي سليمان بن موسى بن سليمان الجوزجاني ، وهو على الإمامين أبي يوسف ومحمد بن الحسن ، وتفقه محمد بن مقاتل ونصير بن يحيى أيضاً على الإمامين أبي مطيع الحكم بن عبد الله البلخي وأبي مقاتل حفص بن مسلم السمرقندي ، وأخذ محمد بن مقاتل أيضاً عن محمد بن الحسن ، أربعتهم عن الإمام أبي حنيفة'[3] .

أما أبو نصر العياضي أول شيوخه فهو أنصاري مثله ، يرجع نسبه إلى يحيى بن قيس بن سعد بن عبادة الأنصاري الخزرجي[4] . كان من أهل العلم والجهاد ، فقد استشهد خلف أربعين رجلاً كلهم من أقران الماتريدي وهو يحارب الكفرة في بلاد الترك[5] . ويذكر المؤرخون أنه لم يكن أحد يضاهيه في البلاد في علمه

١) طاش كوبرى زاده : طبقات الحنفية ورقة ٧٢ ، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٧٣٦٧ح.
٢) الكفوي : كتائب أعلام الأخيار ورقة ١٢٩ .
٣) الزبيدي : اتحاف السادة المتقين جـ ٢ ص ٥ ؛ وانظر أيضاً البياضي : إشارات المرام ص ٢٣ .
٤) الكفوي : كتائب أعلام الأخيار ورقة ١٣٠ .
٥) المرجع السابق ورقة ١٣٠ ؛ طاش كوبرى زاده : طبقات الحنفية ورقة ٧٢ .

وورعه[١] . وقد ورث ولداه الإمامان الكبيران أبو أحمد العياضي وأبو بكر العياضي عن أبيهما العلم والورع حتى قيل في حق ابنه أحمد : "الدليل على صحة مذهب أبي حنيفة أن أبا بكر أحمد العياضي على مذهبه ، ولو لم يكن ذلك مذهباً مختاراً لم يعتقده أبو أحمد العياضي رحمه الله" [٢] .

ورغم أن أبا نصر العياضي كان شيخاً للماتريدي فإنه كان يجلس معه في حلقة أبي بكر أحمد الجوزجاني ، فقد تخرجا معاً في حلقته[٣] . ويذكر الكفوي أن أبا بكر أحمد الجوزجاني "كان عالماً جامعاً بين العلوم من الأصول والفروع ، وكان في أنواع العلوم في الذروة العالية" [٤] . وكذلك كان يجلس الإمام أبو بكر أحمد الجوزجاني مع تلميذه الإمام أبي نصر العياضي في حلقة شيخهما الإمام أبي سليمان الجوزجاني تلميذ محمد بن الحسن صاحب الإمام أبي حنيفة[٥] . ويذكر ابن النديم أن أبا سليمان الجوزجاني "كان ورعاً ديناً فقيهاً محدثاً" [٦] .

تلك هي مشيخة الصلاح والتقوى التي تخرج فيها الماتريدي . وقد عكفت هذه المشيخة على رواية الكتب المنسوبة للإمام أبي حنيفة ورسائله ووصاياه في أصول العقائد ودراستها[٧] . فكان الفقه الأكبر المنسوب لأبي حنيفة والرسالة والفقه الأبسط وكتاب العالم والمتعلم والوصية هي التعليقة التي يحملها فقهاء مذهب النعمان في أصول العقائد[٨] . وقد حملها الماتريدي ورواها عن شيوخه[٩] ، ولكنها أخذت شكلاً آخر على يديه . كانت هذه المؤلفات بمثابة "بيان" لعقيدة أهل السنة

---

١) الكفوي : كتائب أعلام الأخيار ورقة ١٣٠ .
٢) التميمي : الطبقات السنية جـ٢ ورقة ٥٥٨ .
٣) الكفوي : كتائب أعلام الأخيار ورقة ١٢٩ .
٤) المرجع السابق ورقة ١١٥ .
٥) الزبيدي : إتحاف السادة المتقين جـ٢ ص ٥ .
٦) ابن النديم : الفهرست ص ٢٩٠ .
٧) البياضي : إشارات المرام ص ٢١–٢٣ .
٨) المرجع السابق ص ٦ من مقدمة الشيخ زاهد الكوثري للكتاب .
٩) المرجع السابق ص ٢٣ .

وما يصح الاعتقاد به من غير دليل ولا برهان[1]. ولكن هذه العقيدة وما تضمنته من أصول تحولت من 'عقيدة' إلى 'علم' أي إلى 'علم كلام' على يد الماتريدي لأنه 'حقق تلك الأصول في كتبه بقواطع الأدلة، وأتقن التفاريع بلوامع البراهين اليقينية'[2]. فكان هو 'متكلم' مدرسة أبي حنيفة ورئيس أهل السنة والجماعة في بلاد ما وراء النهر[3]؛ ولذلك سميت المدرسة باسمه، وأصبح المتكلمون على مذهب الإمام أبي حنيفة في بلاد ما وراء النهر يسمون بالماتريدية، واقتصر اطلاق اسم أبي حنيفة على الأحناف المتخصصين في مذهبه الفقهي.

وتخرج على يديه أربعة من أئمة العلماء هم أبو القاسم اسحق بن محمد بن اسماعيل الشهير بالحكيم السمرقندي المتوفى عام ٣٤٠ هـ / ٩٥١ م والإمام أبو الحسن علي بن سعيد الرستغفني والإمام أبو محمد عبد الكريم بن موسى البزدوي المتوفى عام ٣٩٠ هـ / ٩٩٩ م والإمام أبو الليث البخاري[4]. كما قام جيل متصل من الماتريدية يوضحون مذهب إمامهم وينقحونه، فيلتقون معه كثيراً ويختلفون معه أحياناً، ويسهمون بذلك في تدعيم العقيدة الماتريدية لأهل السنة والجماعة في بلاد ما وراء النهر[5].

---

١) وعلى منوال هذا البيان أصدر الطحاوي إمام أهل السنة فى مصر المتوفى عام ٣٢١ هـ/٩٣٣ م رسالة صغيرة بعنوان: بيان السنة والجماعة (طبعة حلب ١٣٤٤)، كما أصدر الأشعري 'الإبانة عن أصول الديانة' (طبعة القاهرة بدون تاريخ).

٢) البياضي: إشارات المرام ص ٢٣.

٣) طاش كوپرى زاده: مفتاح السعادة ومصباح السيادة جـ ٢ ص ٢١ طبعة حيدر آباد ١٣٢٩ هـ.

٤) الكفوي: كتائب أعلام الأخيار ورقة ١٣٠؛ اللكنوي: الفوائد البهية ص ١٩٥؛ أيوب علي: العقيدة الماتريدية، ورقة ٢٨٣.

٥) يعتبر الإمام أبو المعين النسفي المتوفى عام ٥٠٨ هـ/١١١٤ م من أكبر من قام بنصرة مذهب الماتريدي. وهو بين الماتريدية كالباقلاني والغزالي بين الأشعرية. ولا شك فى أن كتابه تبصرة الأدلة الذى ما زال مخطوطاً حتى الآن يعد الينبوع الثاني بعد كتاب التوحيد لكل الماتريدية الذين جاءوا بعده؛ فليست العقائد النسفية للإمام عمر النسفى إلا بمثابة فهرست لكتاب تبصرة الأدلة. ويحدثنا الإمام نور الدين الصابوني المتوفى ٥٨٠ هـ/١١٨٤ م بأنه تتلمذ على تبصرة الأدلة فيقول في مناظراته مع الرازي: 'يا أيها الرجل إني كنت قد قرأت

مؤلفاته[1]

تدل عناوين الكتب التي يذكرها المؤرخون للماتريدي على أنه كرس حياته للدفاع عن العقيدة والرد على المنحرفين عن السنة ، كما تدل أيضاً على سعة معارفه وإلمامه بعلوم الدين من فقه وأصول وكلام وتفسير .

فقد رد على المعتزلة ونقض أصولهم الخمسة وتعقب الكعبي بالذات ، إمام أهل الأرض عند المعتزلة ومعاصر الماتريدي فنقض آراءه ومؤلفاته . ففي الرد على المعتزلة صنف 'بيان وهم المعتزلة' ، 'رد الأصول الخمسة لأبي محمد الباهلي' . وفي نقض آراء الكعبي ومؤلفاته صنف 'رد أوائل الأدلة للكعبي' . 'رد تهذيب الجدل للكعبي' ، 'رد وعيد الفساق للكعبي'

وكذلك رد على القرامطة والروافض وصنف في ذلك 'الرد على أصول القرامطة' ، 'رد كتاب الإمامة لبعض الروافض' . أما مؤلفاته في أصول الفقه فهي 'مأخذ الشرائع' ، 'وكتاب الجدل' وهو فوق ذلك يكتب في التفسير والكلام على طريقة أهل السنة ، كما يصنف في الفقه . فيسمى كتابه في التفسير 'تأويلات أهل السنة' أو 'التأويلات الماتريدية في بيان أصول أهل السنة وأصول التوحيد' . يصف حاجي خليفة هذا الكتاب فيقول : 'وهو كتاب لا يوازيه فيه كتاب ،

كتاب تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي ، واعتقدت أنه لا مزيد على ذلك الكتاب في التحقيق والتدقيق' . أنظر كتابنا :

A Study on Fakhr al Dīn al-Rāzī, pp. 23-24, Beyrouth 1966.

وأرجو أن أوفق فى نشر التبصرة النسفية قريباً ، أما نورالدين الصابونى الذي تتلمذ على تبصرة النسفى فقد نشرت له فى العام الماضى كتاب البداية من الكفاية فى الهداية فى أصول الدين -- دار المعارف بمصر ١٩٦٩ .

١) أنظر فى مؤلفات الماتريدي : الكفوى : كتائب أعلام الأخيار ورقة ١٢٩ ؛ التميمي : الطبقات السنية فى تراجم الحنفية ورقة ٤٩١ ؛ اللكنوي : الفوائد البهية فى تراجم الحنفية ص ٩٥ ؛ الزبيدي : اتحاف السادة المتقين جـ ٢ ص ٥ ؛ البغدادي : هدية العارفين جـ ٢ ص ١٦ ؛ ابن قطلوبغا : تاج التراجم فى طبقات الحنفية ؛ طاش كوپرى زاده : طبقات الحنفية ورقة ٧٢ ؛ الشرونتي : طبقات أصحاب الإمام الأعظم مخطوطة القاهرة رقم ٨٤٣ تاريخ ورقة ٢ .

بل لا يدانيه شيء من تصانيف من سبقه في ذلك الفن[١]. ومع ذلك يهمله المؤرخون الذين كتبوا في طبقات المفسرين. ويذكر حاجي خليفة أيضاً أنه أسهل تناولا من كتبه الأخرى ولذلك أخذ منه أصحاب الماتريدي وعولوا عليه.

والحق أن 'التأويلات' أسهل تناولا من 'التوحيد' وأوضح وأيسر. فهو يسوق تفسير الآية في وضوح ويسر، ويستخرج منها كل ما يستفاد بدون أن يغرقنا في متاهات من التفاريع كما يفعل فخر الدين الرازي مثلاً في تفسيره[٢]. وهذا التفسير يشهد بسعة علم الماتريدي وغزارة معارفه في علوم الدين واللغة. ومن حسن الحظ قد حفظ لنا الزمن هذا التفسير كما حفظ لنا كتاب التوحيد وكتاب المقالات[٣]. أما كتبه الأخرى فقد ضاعت كلها. ويُنسب إليه خطأ شرح الفقه الأكبر وشرح الإبانة والعقيدة الماتريدية[٤].

٢ — الماتريدي والأشعري

تقديم الأشعري على الماتريدي

يقول طاش كوبرى زاده: 'ثم اعلم أن رئيس أهل السنة والجماعة في علم الكلام رجلان: أحدهما حنفي والآخر شافعي، أما الحنفي فهو أبو منصور محمد بن محمد بن محمود الماتريدي إمام الهدى... وأما الآخر الشافعي فهو شيخ السنة ورئيس الجماعة إمام المتكلمين وناصر سنة سيد المرسلين والذاب عن الدين والساعي في حفظ عقائد المسلمين أبو الحسن الأشعري البصري...'[٥].

وجاء في حاشية المولى مصلح الدين مصطفى الكستلي على شرح العقائد النسفية للتفتازاني: 'المشهور من أهل السنة في ديار خراسان والعراق والشام وأكثر

١) حاجي خليفه: كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون جـ ١ ص ٣٣٥–٣٣٦ طبعة استانبول ١٣٦٠–١٩٤١.

٢) قارن مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير للإمام فخر الدين الرازي.

٣) أنظر Ayyub Ali, *A History of Muslim Philosophy*, p. 261.

٤) المرجع السابق ص ٢٦١.

٥) مفتاح السعادة ومصباح السيادة جـ ٢ ص ٢١، ٢٢، طبعة حيدر آباد ١٣٢٩ هـ.

الأمصار هم الأشاعرة أصحاب أبي الحسن علي بن اسماعيل بن سالم بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله بن بلال أبي برده بن أبي موسى الأشعري صاحب رسول الله عليه السلام ... وفي ديار ما وراء النهر الماتريدية أصحاب أبي منصور الماتريدي تلميذ أبي نصر العياضي تلميذ أبي بكر الجوزجاني صاحب أبي سليمان الجوزجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني من أصحاب الإمام أبي حنيفة'[١]

ويقول الزبيدي : 'إذا أطلق أهل السنة والجماعة فالمراد بهم الأشاعرة والماتريدية'[٢]

بالرغم من أن هذه النصوص التي قدمناها توضح أن الأشعري والماتريدي هما علَما أهل السنة والجماعة فإنه وجد دائماً ميل للتقليل من شأن الماتريدي وتقديم الأشعري على أنه علم الإسلام المدافع عن العقيدة ضد المبتدعة المنحرفين عن السنة ومذاهب السلف[٣]. هذا مع أن الماتريدي كان أسبق من الأشعري إلى نصرة مذهب أهل السنة والجماعة[٤]، كما نشأ على السنة ومات عليها، بينما نشأ الأشعري على الاعتزال وظل معتزلياً إلى سن الأربعين[٥].

ويبدو هذا الميل نحو التقليل من شأن الماتريدي في إهمال كثير من المؤرخين وأصحاب التراجم له، فلم يذكره ابن النديم (م ٣٧٩ هـ / ٩٨٧ م) الذي توفي بعده بأقل من خمسين عاماً، بينما يذكر الإمام الطحاوي (م ٣٢١ هـ / ٩٣٣ م) معاصر الماتريدي وشيخ الأحناف وإمام أهل السنة في مصر[٦]، كما يذكر الأشعري[٧]. ولم يترجم له ابن خلكان[٨] ولا ابن العماد ولا الصفدي ولا صاحب فوات الوفيات.

---

١) شرح العقائد النسفية ص ١٧ ، طبعة القاهرة ١٣٢٦ هـ .
٢) اتحاف السادة المتقين جـ٢ ص ٦ ، طبعة القاهرة .
٣) D. B. MACDONALD, *Development of Muslim Theology*, p. 187, New York, London 1903, وأيضاً مقالته في *The Encyclopaedia of Islām*, Art. Māturīdī.
٤) البياضي : اشارات المرام ص ٢٣ .
٥) ابن عساكر : تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري ص ١٩ طبعة دمشق ١٣٤٧ هـ .
٦) الفهرست ص ٢٩٢ طبعة القاهرة ١٣٤٨ هـ .
٧) المرجع السابق ص ٢٥٧ .
٨) وهو يترجم أيضاً للطحاوي .

بل إن ابن خلدون لم يذكره في مقدمته في الفصل الذي كتبه عن علم الكلام. كما أهمله جلال الدين السيوطي فلم يذكره في طبقـــات المفسرين بالرغم من أن الماتريدي علم من أعلام التفسير، يشهد بذلك تفسيره الكبير المسمى تأويلات القرآن أو تأويلات أهل السنة[1].

ومن الغريب أن يشارك أصحابه أنفسهم — بدون قصد منهم — في إزكاء هذا الميل. فالأحناف في طبقاتهم وتراجمهم مرّوا على صاحبهم سريعاً حتى لا يكاد يظفر الباحث في هذه المصادر إلا بشذرات قصيرة عن حياة الماتريدي[2]. ولو قارنّا ما كتبه الشافعية في طبقاتهم عن الأشعري[3] بهذه الشذرات القصيرة لأدركنا على الفور مدى عناية الشافعية بإمامهم ومقدار تقصير الأحناف في حق شيخهم.

بل إن الأمر لم يقتصر على أصحاب الطبقات، وأنما تعداه إلى من نصروا مذهب الماتريدي وعقيدته، فالإمام عمر النسفي لا يذكر الماتريدي في كتابه العقائد النسفية[4].

١) منه مخطوطة مصورة بدار الكتب المصرية رقم ٨٧٣ تفسير.

٢) أنظر الكفوي: كتائب أعلام الأخيار ورقة ١٢٩؛ التميمي: الطبقات السنية فى تراجم الحنفية جـ ٢ ورقة ٤٩١؛ الشرواني: طبقات أصحاب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٨٤٣ تاريخ ورقة ٢؛ طاش كوبرى زاده: طبقات الحنفية، مخطوطة دار الكتب المصرية ورقة ٧٢؛ ابن قطلوبغا: تاج التراجم فى طبقات الحنفية ص ٥٩ طبعة بغداد ١٩٦٢، اللكنوي: الفوائد البهية في تراجم الحنفية ص ٩٥ طبعة القاهرة ١٣٢٤ هـ.

٣) أنظر السبكي: طبقات الشافعية جـ ٢ ص ٢٤٥–٣٠٠ طبعة القاهرة ١٣٢٤؛ ابن عساكر: تبيين كذب المفتري.

٤) اتخذ الأزهر فى مصر هذا الكتاب مصدرًا أساسياً لدراسة التوحيد منذ زمان بعيد، وما زال إلى يومنا هذا هو العمدة عند علماء الأزهر وطلابه فى مادة التوحيد. وكان من الطبيعي أن ينال الماتريدي والماتريدية حظاً أوفر من العناية تبعاً لذلك. ولكن يبدو أن علم التوحيد نفسه ليس محل عناية كبيرة لدى علماء الأزهر، فمن المؤكد أنهم يفضلون التوسع فى علوم الفقه والتفسير واللغة على التوسع فى الخوض فى علم أصول الدين.

وانظر أيضاً *The Encyclopaedia of Islām*, Art. Māturīdī, by D. B. Macdonald.
حيث يذكر أن ابن حزم عدو الأشعرية لم يذكره فى كتاب الفصل فى الملل والأهواء والنحل، وكذلك لم يذكره الشهرستاني فى كتاب الملل والنحل بالرغم من أنه يذكر أبي حنيفة ويقول

بقي علينا الآن أن نسأل عن سبب مثل هذا الميل نحو التقليل من شأن الماتريدي وتقديم الأشعري عليه. يبدو لنا أنه ليس هناك من سبب لذلك إلا أن الماتريدي عاش في بلاد ما وراء النهر بعيداً عن العراق مركز العالم الإسلامي في ذلك الوقت حيث نشأ الأشعري وذاع مذهبه.

اتفاق الماتريدي والأشعري في المنهج وأصول المذهب

يسلك الماتريدي – كما يسلك الأشعري – منهجاً وسطاً بين الحرفيين والعقليين، بين الحرفيين من الحشوية والمشبهة والمكيفة المحددة والمجسمة وبين العقليين من المعتزلة. كما يتخذ الماتريدي والأشعري موقفاً متوسطاً معتدلاً من الجبرية ومن غلاة الرفض. فيتوسط شيخا السنة بين هذه الفرق، ويلتقيان في المنهج كما يلتقيان في المذهب؛ فليس المذهب إلا تطبيقا للمنهج. يلتقيان في إثبات صفات الله وفي كلامه الأزلي وفي جواز رؤيته وفي بيان عرشه واستوائه، وفي أفعال عباده، وفي أمر مرتكب الكبيرة منهم، وفي شفاعة رسوله. وتلك هي أهم المسائل التي وقع فيها الخلاف بين فرق المسلمين، بل إنها أهم موضوعات علم الكلام.

يتوسط الأشعري في الصفات فيذكر ابن عساكر أنه "نظر في كتب المعتزلة والجهمية والرافضة وأنهم عطلوا وأبطلوا فقالوا: لا علم لله ولا قدرة ولا سمع ولا بصر ولا حياة ولا بقاء ولا إرادة. وقالت الحشوية والمجسمة والمكيفة المحددة: إن لله علماً كالعلوم وقدرة كالقدر وسمعاً كالأسماع وبصراً كالأبصار. فسلك رضي الله عنه طريقة بينهما فقال: إن لله سبحانه وتعالى علماً لا كالعلوم وقدرة لا كالقدر وسمعاً لا كالأسماع وبصراً لا كالأبصار"[١].

إنه كان مرجئياً ويسمى أتباع أبي حنيفة بالمرجئة، ويقول مكدونالد بأن محمد عبده تأثر بالماتريدي دون أن يذكر الماتريدي في رسالته. ونقول إنه ليس من الغريب أن يتأثر محمد عبده بالماتريدي لأنه درس التوحيد في الأزهر في العقائد النسفية، ثم إن رسالة التوحيد للإمام محمد عبده تشهد أيضاً على هذا التأثير. أنظر مثلاً رسالة التوحيد، فصل: حسن الأفعال وقبحها ص ٦٧–٨١.

١) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ص ١٤٩. وأنظر أيضاً، الأشعري: كتاب اللمع ص ١٠–١٤، مقالات الاسلاميين ص ٣٢٠–٣٢٥، ALLARD, M., *Le problème des attributs divins*, pp. 173-285.

وكذلك يفعل الماتريدي ؛ إذ نقرأ في كتاب التوحيد : "ثم الوصف لله بأنه قادر عالم حيّ كريم جوّاد والتسمية بها حق من السمع والعقل جميعاً ... إلا أن قوماً وجهوا تلك الأسماء إلى غيره ظناً منهم أن في إثبات الاسم تشابهاً بينه وبين كل مسمى... ولكن قد بيّنا بُعْد التشابه به لموافقة الاسم ، فهو مسمى بما سمى به نفسه ، موصوف بما وصف به نفسه ..."[١] ، ثم يقول الماتريدي في موضع آخر : "والله واحد لا شبيه له ... وإذا ثبت ذا بطل تقدير جميع ما يضاف إليه من الخَلْق ، ويوصف به من الصفات ، بما يُفْهم منه لو أضيف إلى الخلق ووُصف به ... وفي ذلك ظهور تعنت المشَبِّهة ، وذلك سبب إلحاد من ألْحَد ؛ إنه ظَنّ به ما احتمله الشاهد ... وليس في إثبات الأسماء وتحقيق الصفات تشابه ... لكنا [أردنا] به ما يُسقط الشبه من قولنا : عالم لا كالعلماء ، وهذا النوع في كل ما نسميه به ونصفه"[٢] .

ويتوسط الأشعري في كلام الله مفرقاً بين كلامه النفسي الذي هو صفة له قديمة قائمة بذاته وبين الحروف المقطعة والأجسام التي يكتب عليها وهي حادثة . يقول ابن عساكر : "وكذلك قالت المعتزلة : كلام الله مخلوق مخترع مبتدع . وقالت الحشوية المجسمة : الحروف المقطعة ، والأجسام التي يكتب عليها ، والألوان التي يكتب بها ، وما بين الدفتين كلها قديمة أزلية . فسلك رضي الله عنه طريقة بينهما فقال : القرآن كلام الله قديم ، غير مغير ولا مخلوق ولا حادث ولا مبتدع ، فأما الحروف المقطعة والأجسام والألوان والأصوات والمحدودات وكل ما في العالم من المكيفات مخلوق مبتدع مخترع"[٣] .

وإلى ذلك أيضاً يذهب الماتريدي والماتريدية ، فنقرأ في تبصرة الأدلة للإمام أبي المعين النسفي وهو من أكبر من نصر مذهب الماتريدي : "اختلف الناس

---

١) الماتريدي : كتاب التوحيد ص ٤٤.
٢) الماتريدي : كتاب التوحيد ص ٢٣—٢٥.
٣) ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ص ١٥٠ ، وانظر أيضاً ، الأشعري : كتاب اللمع ص ١٥—٢٣ ، ALLARD, M., *Le problème des attributs divins*, pp. 173-285.

في كلام الله أقديم هو أم محدث. قال أهل الحق: إن كلام الله تعالى صفة له أزلية ليست من جنس الحروف والأصوات، وهي صفة قائمة بذاته منافية للسكون والآفة من الطفولية والخرس وغير ذلك، والله متكلم بها آمر ناه مخبر، وهذه العبارات دالة عليها...'[١] وفي موضع آخر يقول النسفي: 'ثم نشتغل بتصوير المسألة بيننا وبين الخصوم في القرآن ليتبين بذلك اندفاع أكثر أسئلتهم التي يموهون بها على الضعفة فنقول: إن كلام الله تعالى صفة قائمة بذات الله تعالى ليست من جنس الحروف والأصوات، وهو صفة واحدة، وهو أمر به، نهى عما نهى عنه، خبر عما أخبر عنه، وهو صفة أزلية. ثم هذه العبارات العربية أو العبرية أو السورية[٢] عبارات عنه، وهو يتأدى بها وهذه العبارات حروف وأصوات، وهي محدثة مخلوقة في محالها دلالات على الكلام الذي هو الصفة الأزلية لله تعالى، لها أبعاض وأجزاء وأنصاف وأعشار وغير ذلك، وهي أنفسها مختلفة، وكلام الله تعالى واحد ليس بمجتزئ ولا بمختلف...'[٣]

وقد اشتغل 'ماتريدي' آخر هو الإمام البياضي بتصوير الخلاف بين أهل السنة من ماتريدية وأشعرية من جهة وبين خصومهم من جهة أخرى وأحكم تصوير الخلاف بين الفرق الكلامية في هذه المسألة. نقرأ في إشارات المرام: '(ويتكلم [أي الله سبحانه وتعالى] لا ككلامنا)... وفيه إشارات إلى مسائل... الرد على المعتزلة... النافين للكلام النفسي...، الرد على الحشوية القائلين بأن الكلام هو اللفظي، وهو قديم مع ترتب الحروف وتعاقب الكلمات قائم بذاته تعالى... الرد على الكرّامية القائلين بأن الكلام هو اللفظي. وهو حادث قائم بذاته تعالى... وبيان المرام أن في المقام قياسين متعارضي النتيجة وهما:

---

١) النسفي، أبو المعين، تبصرة الأدلة، فصل تحت عنوان 'الكلام في نفي الحدوث عن كلام الله تعالى' مخطوطة القاهرة رقم ٤٢ توحيد.
٢) هكذا في النص، ولعله يقصد 'السوريانية'.
٣) النسفي، أبو المعين، تبصرة الأدلة، فصل تحت عنوان 'الكلام في نفي الحدوث عن كلام الله تعالى' مخطوطة القاهرة رقم ٤٢ توحيد.

كلام الله صفة له
كل ما هو صفة له فهو قديم
∴ فكلام الله قديم
، كلام الله مؤلف من حروف مترتبة متعاقبة في الوجود
وكل ما هو كذلك فهو حادث
∴ فكلام الله حادث

..... فأهل السنة من الماتريدية والأشعرية منعوا صغرى القياس الثاني وهي : كلام الله مؤلف من حروف مترتبة متعاقبة في الوجود ... والحنابلة منعوا كبرى القياس الثاني وهي أن "كل ما هو مؤلف من حروف وأصوات مترتبة فهو حادث" ، وذهبوا إلى أن كلام الله تعالى مؤلف من أصوات وحروف مترتبة ، وأنها قديمة قائمة بذاته تعالى . والمعتزلة منعوا صغرى القياس الأول وهي أن "كلام الله تعالى صفة له" ، وذهبوا إلى أن كلام الله تعالى مؤلف من أصوات وحروف مترتبة ، وهو قائم بغيره تعالى ، وأن معنى كونه متكلماً كونه موجداً لتلك الحروف والأصوات في جسم كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبي أو غيرها كشجرة موسى ، وأن الكلام النفسي غير ثابت لأنه غير معقول . والكرامية منعوا كبرى القياس الأول : [كل ما هو صفة له فهو قديم] وذهبوا إلى أن كلامه تعالى صفة له مؤلف من الحروف والأصوات الحادثة وقائمة بذاته..." [١]

ويتوسط الأشعري في رؤية الباري ، فيقول ابن عساكر : "وكذلك قالت الحشوية المشبهة : إن الله سبحانه وتعالى يُرى مُكيَّفاً محدوداً كسائر المرئيات . وقالت المعتزلة والجهمية والنجارية : إنه سبحانه لا يُرى بحال من الأحوال . فسلك رضي الله عنه طريقة بينهما فقال : يُرى من غير حلول ولا حدود ولا تكييف ، كما يرانا هو سبحانه وتعالى وهو غير محدود ولا مُكيّف ، فكذلك نراه ، وهو غير محدود ولا مُكيّف" [٢]

---

١) البياضي : اشارات المرام من عبارات الإمام ص ١٣٨–١٤٤ .
٢) ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ص ١٤٩–١٥٠ ، وانظر أيضاً ، الأشعري : كتاب اللمع ص ٣٢–٣٦ .

وإلى مثل ذلك أيضاً يذهب الماتريدي ، فنقرأ في كتاب التوحيد 'القول في رؤية الرب عز وجل عندنا لازم وحق من غير إدراك ولا تفسير ... ولا نقول بالإدراك لقوله : ' لَا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ ' [١] فقد امتدح به بنفي الإدراك لا بنفي الرؤية ... وأيضاً إن الإدراك إنما هو الإحاطة بالمحدود ، والله يتعالى عن وصف الحد ... فإن قيل : كيف يُرى ؟ قيل : بلا كيف ، إذ الكيفية تكون لذي صورة ، بل يُرى بلا وصف قيام وقعود ، واتكاء وتعلق ، واتصال وانفصال ، ومقابلة ومدابرة ، وقصير وطويل ، ونور وظلمة ، وساكن ومتحرك ، ومماس ومباين ، وخارج وداخل ، ولا معنى يأخذه الوهم أو يقدره العقل لتعاليه عن ذلك' [٢]

ويتوسط الأشعري في بيان العرش والاستواء ، فيقول ابن عساكر : 'وكذلك قالت النجارية : إن الباري سبحانه بكل مكان من غير حلول ولا جهة ، وقالت الحشوية المجسمة : إنه سبحانه حال في العرش . وأن العرش مكان له ، وهو جالس عليه ، فسلك طريقة بينهما فقال : كان ولا مكان ، فخلق العرش والكرسي ولم يحتج إلى مكان ، وهو بعد خلق المكان كما كان قبل خلقة' [٣]

وإلى مثل ذلك أيضاً يذهب الماتريدي ، فنقرأ من كتاب التوحيد : 'ثم اختلف أهل الإسلام في القول بالمكان ، فمنهم من زعم أنه يوصف بأنه على العرش مستو ، والعرش عندهم السرير المحمول بالملائكة المحفوف بهم : ' وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ ' [٤] وقوله : ' وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ ' [٥] وقوله : ' الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ ' [٦] . واحتجوا للقول به

---

١) سورة الأنعام ٧ آية ١٠٣ .
٢) الماتريدي : كتاب التوحيد ص ٧٧،٨١،٨٥.
٣) ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ص ١٥٠ ، وانظر أيضاً ، الأشعري : مقالات الاسلاميين ص ٣٢٠ .
٤) سورة الحاقة ٦٩ آية ١٧ .
٥) سورة الزمر ٣٩ آية ٧٥ .
٦) سورة غافر ٤٠ آية ٧ .

بقوله : "الرَّحمنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوى" [١] .... ويقولون : هو صار إليه بعد أن لم يكن ؛ لقوله : "ثُمَّ اسْتَوى عَلَى العَرْشِ" [٢] ... ومنهم من يقول : هو بكل مكان بقوله : "مَا يكون مِنْ نَجْوَى ثَلاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ" [٣] ...

ومنهم من قال بنفي الوصف بالمكان ، وكذلك بالأمكنة كلها إلا على مجاز اللغة بمعنى الحافظ لها والقائم بها ..... قال الشيخ أبو منصور رحمه الله : وجملة ذلك أن إضافة كلية الأشياء إليه ، وإضافته عز وجل إليها يخرج مخرج الوصف له بالعلو والرفعة ، ومخرج التعظيم له والجلال ..... الأصل فيه أن الله سبحانه كان ولا مكان ، وجائز ارتفاع الأمكنة وبقاؤه على ما كان ، فهو على ما كان ، وكان على ما عليه الآن ، جلّ عن التغيّر والزوال والاستحالة والبطلان ؛ إذ ذلك أمارات الحدث ..... وأما الأصل عندنا في ذلك أن الله تعالى قال : "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" [٤] ، فنفى عن نفسه شبه خلقه ، وقد بينا أنه في فعله وصفته متعال عن الأشباه ؛ فيجب القول "بالرحمن على العرش استوى" على ما جاء به التنزيل ، وثبت ذلك في العقل ، ثم لا نقطع تأويله على شيء ، لاحتمال غيره مما ذكرنا ..... ونؤمن بما أراد الله به ، وكذلك في كل أمر ثبت التنزيل فيه نحو الرؤية وغير ذلك ، يجب نفي الشبه عنه ، والإيمان بما أراده من غير تحقيق على شيء دون شيء" [٥]

ويتوسط الأشعري في أفعال العباد ، فيقول ابن عساكر : "وكذلك قال جهم بن صفوان : العبد لا يقدر على إحداث شيء ولا على كسب شيء . وقالت المعتزلة : هو قادر على الإحداث والكسب معاً ، فسلك رضي الله عنه طريقة

---

١) سورة طه ٢٠ آية ٥ .
٢) سورة الأعراف ٧ آية ٥٤ .
٣) سورة المجادلة ٥٨ آية ٧ .
٤) سورة الشورى ٤٢ آية ١١ .
٥) الماتريدي : كتاب التوحيد ص ٦٧، ٦٨، ٧٤ .

بينهما فقال : العبد لا يقدر على الإحداث ويقدر على الكسب ، ونفى قدرة الإحداث وأثبت قدرة الكسب' [١]

وإلى مثل ذلك أيضاً يذهب الماتريدي ، فنقرأ في كتاب التوحيد : 'اختلف منتحلو الإسلام في أفعال الخلق ، فمنهم من جعلها لهم مجازاً ، وحقيقتها لله ..... وعندنا لازم تحقيق الفعل لهم ..... وليس في الإضافة إلى الله سبحانه نفى ذلك ، بل هي لله بأن خلقها على ما هي عليه ، وأوجدها بعد أن لم تكن ، وللخلق على ما كسبوها وفعلوها .....' [٢]

ويتوسط الأشعري في أمر مرتكب الكبيرة ، فنقرأ في تبيين كذب المفتري : 'وكذلك قالت المرجئة : من أخلص لله سبحانه وتعالى مرة في إيمانه لا يكفر بارتداد ولا كفر ولا يكتب عليه كبيرة قط ، وقالت المعتزلة : إن صاحب الكبيرة مع إيمانه وطاعاته ماية سنة لا يخرج من النار قط ، فسلك رضي الله عنه طريقة بينهما وقال : المؤمن الموحد الفاسق هو في مشيئة الله تعالى إن شاء عفا عنه وأدخله الجنة ، وإن شاء عاقبه بفسقه ثم أدخله الجنة ، فأما عقوبة متصلة مؤبدة فلا يجازي بها كبيرة منفصلة منقطعة' [٣]

وإلى مثل ذلك أيضاً يذهب الماتريدي ، فنقرأ في كتاب التوحيد : 'ثم نذكر ما قيل في الكبائر ، فإنها إذ صارت بحيث احتمال العفو ، فما دونها — [من الصغائر] — أَوْلَى ، وبما للقول به فيها على الاختلاف أثر بيّن في الأمة ، فصرف الكلام إليه أحق' [٤]. ويعرض الماتريدي لاختلاف المسلمين في أمر مرتكبي الكبائر . ويحمل حملة عنيفة على الخوارج والمعتزلة إذ يقول : 'لم يوجد معتزلي

---

١) ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ص ١٤٩ ، انظر أيضاً ، الأشعري : كتاب اللمع ص ٣٧—٦٩ .
٢) الماتريدي : كتاب التوحيد ص ٢٢٥،٢٢٦.
٣) ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ص ١٥١ ، انظر أيضاً ، الأشعري : مقالات الاسلاميين ص ٣٢٠—٣٢٥ ؛ اللمع ص ٧٥—٧٦ .
٤) الماتريدي : كتاب التوحيد ص ٣٢٩.

ولا خارجي ولا حشوي – مع ما فيهم من أنواع المعاصي والسيئات التي بانَ لهم أنها كبائر أو لم يبن لهم حقيقتها بخبر في أمر الخطاب – أن يكون غير أحد له لما فيه ؛ فثبت أن الإيمان لم يزل عنه . وأن الاسم قائم له . فيبطل بهذه الجملة – التي من دفعها يعلم أنه مكابر معاند – ما قالت الخوارج والمعتزلة'[1] . ويقول في موضع آخر : "ثم الحق أن يقال : جميع الخوارج والمعتزلة عند ارتكابهم الكبائر كفرة على قولهم ، مستوجبون للخلود في النار ..... وأما المؤمنون بآيات الله وصفوه عفوًا غفورًا رحيماً ، محققين لذلك ، فهم الذين لهم الرجاء .....'[2]

ويتوسط الأشعري في الشفاعة ، فيقول ابن عساكر : 'وكذلك قالت الرافضة أن للرسول صلوات الله عليه وسلامه ولعلي عليه السلام شفاعة من غير أمر الله تعالى ولا إذنه ، حتى لو شفعا في الكفار قُبِلت ، وقالت المعتزلة لا شفاعة له بحال ، فسلك رضي الله عنه طريقة بينها فقال بأن للرسول صلوات الله عليه وسلامة شفاعة مقبولة في المؤمنين المستحقين للعقوبة . يشفع لهم بأمر الله تعالى وإذنه ، ولا يشفع إلا لمن ارتضى'[3] .

وإلى ذلك أيضاً يذهب الماتريدي ، فنقرأ في كتاب التوحيد : 'والشفاعة من أعظم ما احتج بها ، وقد جاء القرآن بها ، والآثار عن رسول الله ، والشفاعة في المعهود والمتعالم من الأمر تكون عند زلّات يستوجب بها المقت والعقوبة ، فيعفى عن مرتكبها بشفاعة الأخيار وأهل الرضا ... والكفار مما لا يعفى عنهم بالشفاعة'[4] .

حرصنا على أن نقدم كل هذه النصوص لنبين أن الحافر يقع على الحافر ، وأن توسط الماتريدي هو بعينه توسط الأشعري . وأن شيخي السنة يلتقيان على

---

١) الماتريدي : كتاب التوحيد ص ٣٣٢ .
٢) المرجع السابق ص ٣٣٤، ٣٣٥ .
٣) ابن عساكر : تبيين كذب المفتري ص ١٥١ ، أنظر أيضاً ، الأشعري : كتاب مقالات الاسلاميين ص ٣٢٢ .
٤) الماتريدي : كتاب التوحيد ص ٣٦٥، ٣٦٦.

منهج واحد ومذهب واحد في أهم مسائل علم الكلام التي وقع فيها الخلاف بين فرق المتكلمين.

وعلى ذلك فليست الماتريدية وسطاً بين الأشعرية والمعتزلة كما يقول الشيخ محمد زاهد الكوثري[١] ومن تابعه على هذا الرأي[٢]، كما أنها ليست أقرب إلى الاعتزال منها إلى الأشاعرة كما يعتقد الدكتور محمود قاسم الذي يذهب أيضاً إلى حد القول بأن الماتريدية لا تتفق مع الأشعرية إلا في مسائل قليلة ليست بالجوهرية[٣].

كيف يمكن أن نعتبر مسألة صفات الله مسألة ليست جوهرية ! وعلماء الكلام أنفسهم يسمون علم الكلام بعلم التوحيد والصفات، فيعرفونه بأهم موضوعاته[٤]. وكيف يمكن أن يقال أن صفة الكلام ليست من الموضوعات الجوهرية ! وهي أظهر مسألة وقع فيها الخلاف بين المتكلمين، واتخذ لوناً سياسياً حين امتحن الإمام أحمد بن حنبل في كلام الله[٥]، بل وتسمى بها علم الكلام. يقول الشهرستاني: "ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين فُسرت أيام المأمون فخلطت مناهجها بمناهج الكلام وأفردتها فناً من فنون العلم وسمتها باسم الكلام؛ إما لأن أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هي مسألة الكلام فسمى النوع باسمها ..."[٦]

وهل يمكن أن يقال أن الرؤية والعرش وكسب العباد وغيرها من المسائل التي اتفق عليها شيخا السنة ليست بالمسائل الجوهرية ! نقرأ في صفة أهل السنة من

---

١) ابن عساكر: تبيين كذب المفتري ص ١٩ من مقدمة الشيخ الكوثري.

٢) يتابع الشيخ الكوثري على هذا الرأى الدكتور أيوب علي فى رسالته للدكتوراه: العقيدة الماتريدية ص ٢٨٣، ويتابعه أيضاً الشيخ محمد أبو زهرة فى كتابه: تاريخ المذاهب الاسلامية ص ٢١٢، ٢١٣ طبعة القاهرة بدون تاريخ.

٣) الدكتور محمود قاسم: مناهج الأدلة فى عقائد الملة لابن رشد ص ١٨، ١٢٢، ١٢٣ من مقدمة الدكتور قاسم، الطبعة الثانية ١٩٦٤ القاهرة.

٤) عمر النسفي: العقائد النسفية ص ٦ طبعة القاهرة ١٨٧٩ م؛ أنظر أيضاً
Allard, M., *Le problème des attributs divins dans la doctrine d'al-Ash'arī et de ses premierss grands disciples*, Beyrouth 1965.

٥) ابن الجوزي: مناقب الإمام أحمد بن حنبل ص ٣٠٨-٣١٣ طبعة القاهرة ١٩٣١م.؛ وانظر أيضاً
Patton, W. M., *Aḥmad Ibn Ḥanbal and the Miḥna*, Leyden, 1897.

٦) الشهرستاني: كتاب الملل والنحل جـ ١ ص ٣٢ طبعة المثنى ببغداد.

الأشعرية والماتريدية : 'إنهم المخالفون في الأصول لسائر الفرق مخالفة كثيرة كمسألة الكسب والرؤية بلا كيفية ، وجواز رؤية أعمى الصين بقة أندلس ، وجواز رؤية كل موجود ، وإسناد جميع الموجودات إلى الله تعالى ، وكونه موصوفاً بصفات ليست عين الذات ولا غيرها ... وما وقع بين أهل السنة من مخالفات فتلك في التفاريع'[١]

نعم ، يتفق أهل السنة في الأصول ، ويختلفون بعد ذلك في الفروع . يتفقون على اثبات الصفات الذاتية على أنها معاني قديمة قائمة بذات الله ، ليست هي ذاته ولا غير ذاته . فالله عندهم عالم بعلم أو عالم وله علم[٢] ، وعلمه معنى قديم قائم بذاته زائد على ذاته ، ليس هو ذاته ولا غيرها . وكذلك الحال في قدرته وإرادته وحياته وسمعه وبصره وكلامه . وجميع أهل السنة من ماتريدية وأشعرية متفقون على هذه الصفات السبعة ولكنهم مختلفون بعد ذلك حول اثبات عدد آخر من الصفات كصفة البقاء وصفة التكوين[٣] . فالأشعرية والماتريدية متفقون على أن الله تعالى باق ، ولكنهم مختلفون في معنى بقائه : هل هو باق ببقاء ، وبقاؤه صفة له زائدة على ذاته قائمة بذاته ، أم أنه باق بذاته لا ببقاء؟ بعبارة أخرى : هل البقاء أو استمرار الذات في الوجود معنى زائد على وجود الذات أم أنه هو عين وجود الذات في الزمان الثاني ؟ ذهب الأشعري وأكثر أصحابه إلى أن البقاء صفة زائدة على الذات مثلها في ذلك مثل العلم والحياة وسائر صفات المعاني . ونصر قول الأشعري نفر من الماتريدية منهم الإمام نور الدين الصابوني مخالفاً بذلك جمهور أصحابه من

١) البياضي : إشارات المرام من عبارات الإمام ص ٥٢ .
٢) يقول النسفي : 'ثم اعلم أن عبارة متكلمى أهل الحديث فى هذه المسألة أن يقال : إن الله تعالى عالم بعلم ، وكذا فيما وراء ذلك من الصفات ، وأكثر مشايخنا امتنعوا عن هذه العبارة احترازاً عما توهم أن العلم آلة وأداة ، فيقولون : الله تعالى عالم وله علم ، وكذا فيما وراء ذلك من الصفات . والشيخ أبو منصور الماتريدي رحمه الله يقول : إن الله تعالى عالم بذاته حي بذاته قادر بذاته ولا يريد به نفي الصفات ؛ لأنه أثبت الصفات فى جميع مصنفاته وأتى بالدلائل لإثباتها ودفع شبهاتهم على وجه لا محيص للخصوم عن ذلك ، غير أنه أراد بذلك دفع وهم المغايرة، وأن ذاته يستحيل أن لا يكون عالماً' ، تبصرة الأدلة ، مخطوطة القاهرة رقم ٤٢ توحيد ، فصل بعنوان 'الكلام فى إثبات صفات الله تعالى'.
٣) KHOLEIF, F. A. N., *A Study on Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, pp. 89-90.

الماتريدية الذين ينكرون أن يكون البقاء صفة زائدة على ذات الباقي ، كما ينكره بعض الأشاعرة كإمام الحرمين وفخر الدين الرازي[١] .

أما صفة التكوين فإن الماتريدي وأصحابه يعتبرونها صفة حقيقية قديمة قائمة بذات الله زائدة على ذاته بينما هي عند الأشاعرة صفة إضافية حادثة ومتجددة بتجدد الأفعال شأنها في ذلك شأن كل صفات الفعل التي هي عند الأشاعرة حادثة بحدوث الأفعال . وقد أثبت الماتريدية صفة التكوين وقالوا بأنها الصفة التي تتعلق بإيجاد الممكنات وتؤثر في إخراجها من العدم إلى الوجود ، وقصروا تعلق صفة القدرة بصحة وجود المخلوق ، لأن القدرة تتعلق بالممكنات حال كونها ممكنات ولكن لا شأن لها بإيجاد الممكنات ولا تتعلق بإيجاد الممكنات ولا تؤثر في إخراجها من العدم إلى الوجود لأن ذلك وظيفة صفة التكوين أو التخليق . يقول النسفي في التبصرة : 'ولا يقال إنه اختص بالوجود بعد العدم بمعنى هو غيره وهو قدرة الباري جل جلاله ؛ لأن القدرة تقتضي كون ما يدخل تحتها مقدورًا ، لا تقتضي كونه موجودًا ؛ ولو اقتضى كونه موجودًا لكان إيجادًا ؛ إذ الإيجاد يوجب الوجود ، وليس المقدور بموجود لا محالة ، ولهذا يوصف المعدوم بأنه مقدور ، ولأن الوجود لو حصل بالقدرة لم يكن بنا حاجة إلى القول بالخلق والإيجاد ، فكان الله تعالى قادرًا على العالم ، لا خالقًا له ولا موجدًا'[٢] . ويقول في موضع آخر 'والوقوع متى يكون بالقدرة ، الوقوع بالإيقاع والوجود بالإيجاد ، والقددة ليكون الفاعل في فعله مختارًا غير مضطر'[٣] . ومن البيّن أن علة هذا الاختيار أو علة كون الله قادرًا هو الإمكان العائد إلى الممكن بحسب ماهيته ، إذ الممكن هو ما يصح وجوده وما يصح عدمه ، ولذلك تعلقت به القدرة ، لأن الأشياء لو كانت واجبة أو ممتنعة لانتفت القدرة عليها .

أما الأشعرية فيرون أن القدرة هي الصفة المتعلقة بإيجاد الأشياء والمؤثرة في

---

١) Kholeif, *A Study on Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, pp. 105-113.

٢) النسفي : تبصرة الأدلة ، مخطوطة القاهرة رقم ٤٢ توحيد .

٣) المرجع السابق .

إخراجها من العدم إلى الوجود ، غاية ما هناك أن هذا التعلق متوقف على انضمام الإرادة وتابع للعلم ، بمعنى أن ما علم الله وجوده يوجد منه بقدرته ، والإرادة تخصص زمان الوقوع . وليس التكوين إلا تعلق القدرة بالمقدور حال إرادة الله إيجاده ، ومن ثمة كانت صفة نسبية حادثة . فالقدرة عند الأشاعرة لها تعلق صلوحي قديم ، وهو تعلقها بصحة وجود الأشياء ، والآخر تعلق تنجيزي حادث ، وليس التكوين سوى هذا التعلق التنجيزي الحادث الذي هو نفس إخراج الأشياء من العدم إلى الوجود . وعلى ذلك لا يرى الأشعرية معنى لإثبات التكوين صفة زائدة لا فائدة فيها طالما أن القدرة هي الصفة المؤثرة في إيجاد الأشياء[١] .

إذن فوراء الاختلاف في صفة التكوين اختلاف في صفات الفعل ، واختلاف في صفة القدرة ووظيفتها . لكن هذه كلها خلافات في التفاريع . ولا يخرج واحد من دائرة أهل السنة لأنه اختلف مع أصحابه في تفاريع المذهب ، لأن الأصل ثابت ومتفق عليه وهو إجماع أهل السنة على إثبات الصفات الزائدة على الذات كمعاني قديمة لا هي لذات ولا هي غير لذات .

ويتفق أهل السنة على أن كلام الله تعالى صفة قديمة قائمة بذاته مفرقين بين كلامه النفسي الذي هو صفة له قديمة وبين الحروف والأصوات الدالة على كلامه النفسي وهي عندهم حادثة . ثم يختلفون بعد ذلك حول جواز سماع كلامه النفسي[٢] . فالأشعري ومعظم أصحابه يقولون بجواز سماع الكلام النفسي ، ولهم على ذلك سند من العقل والنقل . أما العقل فقد استند الأشعري في دعواه على جواز سماع كلام الله على نفس الأساس الذي استند عليه في جواز رؤية الله . فكما أن وجود الله هو علة جواز كونه مرئياً ، فكذلك وجود الكلام النفسي هو علة جواز كونه مسموعاً[٣] . أما النقل فيتمسك الأشعري بقوله تعالى : ' وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ

---

١) KHOLEIF, F. A. N., *A Study on Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, pp. 89-104.

٢) شيخ زاده : نظم الفرائد ص ١٦ .

٣) المرجع السابق ص ١٦ .

الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ '[1] وقوله تعالى : ' وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا '[2] وقوله تعالى ' وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ '[3] .

أما الماتريدي وأصحابه فلم يجدوا في هذه الآيات دليلاً على أن موسى عليه السلام سمع كلام الله الأزلي ، وذهبوا إلى أن موسى سمع ما يدل على كلامه الأزلي[4] ، وفسروا قوله تعالى ' حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ' بمعنى حتى يسمع ما يدل على كلام الله . وذلك مثل من يقول : سمعت علم فلان ، أي ما يدل على علمه ، كما يقال أيضاً : انظروا إلى قدرة الله أي إلى ما يدل على قدرته[5] . لكن ينبغي أن نلتفت هنا إلى أن الماتريدي وأصحابه وإن كانوا قد أحالوا سماع موسى لكلام الله النفسي إلا أنهم مختلفون فيما بينهم حول جواز سماع هذا الكلام مطلقاً وحول اشتراطهم للحرف والصوت حتى يكون الكلام مسموعاً . أما الماتريدي نفسه فلم أجد عنده ما يدل على أنه يحيل سماع الكلام النفسي مطلقاً ، ولم يصرح بأنه يشترط لصحة السماع الحرف والصوت . ويحدثنا الشيخ زاده بأن بعض اتباع الماتريدي قد اعترفوا صراحة بجواز سماع الكلام النفسي ، وأنه غير مستحيل ؛ لأن الله قادر على أن يخلق للقوة السامعة إدراك الكلام النفسي[6] . أما الماتريدية الذين أحالوا سماع الكلام النفسي لاشتراط الصوت والحرف فقد فرقوا بين العلة والشرط العادي ، وبذلك يرفضون قياس السماع على الرؤية ؛ لأن ما يذكره المعتزلة من شروط للرؤية ليست إلا شروطاً عادية للرؤية وليست عللاً حقيقية للرؤية ، وذلك بخلاف الصوت والحرف لأنهما علتان حقيقيتان للسماع[7] .

والإجماع منعقد بين أهل السنة من الماتريدية والأشعرية على جواز رؤية الله

---

١) سورة التوبة ٩ آية ٦ .
٢) سورة النساء ٤ آية ١٦٤ .
٣) سورة الأعراف ٧ آية ١٤٣ .
٤) شيخ زادة : نظم الفرائد ص ١٦ ، النسفي ، عمر : العقائد النسفية ص ٨٥ .
٥) النسفي ، عمر : العقائد النسفية ص ٨٥ .
٦) شيخ زادة : نظم الفرائد ص ١٦ .
٧) المرجع السابق ص ١٦ .

بلا كيفية ، ولكنهم يختلفون بعد ذلك فيما بينهم على أن ذلك هل يُعلم بدليل من العقل أو أن ذلك مرده إلى النقل وحده . أما النقل فلا خلاف بينهم على أن الرؤية واجبة سمعاً[١] . ومن الطريف أن يتخذ أهل السنة من الآيات التي احتجت بها المعتزلة على نفي الرؤية دليلاً على إثبات الرؤية . احتجت المعتزلة على نفي الرؤية بقوله تعالى : ‹ لا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ ›[٢] ، وقوله لموسى ‹ وَلَنْ تَرَانِي ›[٣] ، وقوله تعالى ‹ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ ›[٤] . ورأى أهل السنة في قوله تعالى ‹ لَا تُدرِكُهُ الأَبْصَارُ › دليلاً على اثبات الرؤية ، إذ الآية لا تنفي الرؤية وإنما تنفي الإدراك ؛ لأن فيه معنى الإحاطة ، والله منزه عن الحدود والجوانب[٥] . أما قوله تعالى لموسى ‹ لَن تَرَانِي › حين سأله ‹ رَبِّ أَرِنِي أَنظُرْ إِلَيْكَ ›[٦] ، فمعناه أنه لن يراه في الدنيا . ثم لو كان موسى يعلم أن رؤية الله مستحيلة كاستحالة أن يتخذ ولداً أو شريكاً لما سألها من الله ؛ إذ كيف يليق بمقام النبوة أن يسأل الله ما لا يليق بجلاله وعظمته ، ولكان سؤال موسى جهلاً يبلغ درجة الكفر ، ولكان الله نهاه وعاتبه كما نهى نوحاً وعاتب آدم في غير هذا . ولكنه تعالى لم ينههُ ولا أيأسه وإنما شرط الرؤية باستقرار الجبل ‹ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي ›[٧] واستقرار الجبل أمر ممكن في ذاته ، وما شرط بالممكن فهو ممكن . ولقد اندك الجبل ‹ فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا ›[٨] . ليعلم الله موسى أنه لن يراه في الدنيا . ثم كيف يدعي المعتزلة العلم باستحالة الرؤية ويجهلها

---

١) الأشعري: الإبانة ص ٩–١٠ ، اللمع ص ٣٤ ، الماتريدي: التوحيد ص ٧٧–٨٥ ، النسفي ، عمر ، العقائد النسفية ص ٩٦–٩٧ .
٢) سورة الأنعام ٦ آية ١٠٣ .
٣) سورة الأعراف ٧ آية ١٤٣ .
٤) سورة الشورى ٤٢ آية ٥١ .
٥) الماتريدي : كتاب التوحيد ص ٤٧٧ الرازي : الأربعين ٢١٣ .
٦) سورة الأعراف ٧ آية ١٤٣ .
٧) سورة الأعراف ٧ آية ١٤٣ .
٨) سورة الأعراف ٧ آية ١٤٣ .

نبي الله ، وهل يليق بمقام النبوة أن يجهل موسى من أمر ربه ما عرفته المعتزلة[1] .

هذه هي الحجج البالغة والأدلة الدامغة التي استخلصها أهل السنة من القرآن الكريم لإثبات الرؤية . في مثل هذه التفسيرات الرائعة للقرآن الكريم تكمن قوة الفهم والعقل عند أهل السنة . وأهل السنة جميعاً من ماتريدية وأشعرية لا يختلفون فيما بينهم على تفسير هذه الآيات للتدليل على وجوب الرؤية سمعاً . لكنهم مختلفون حول جوازها عقلاً . أما الماتريدي فقد ذهب إلى أن رؤية الله واجبة سمعاً من غير تفسير[2] أي أننا نؤمن بأن الرؤية واجبة بالكتاب والسنة ولكن العقل عاجز عن إقامة الدليل على إمكان رؤية الله .

أما الأشعري فقد ذهب إلى أنه يمكن التدليل عقلاً على جواز رؤية الله ، وله على ذلك دليل مشهور يسميه المتكلمون بدليل الوجود يمكن أن نلخصه على الوجه الآتي : إن إمكان الرؤية في الشاهد إنما نشأ من الوجود لا غير ، والله تعالى موجود ، فيجوز أن يُرى . أما أن المرئيات في الشاهد جائزة الرؤية لوجودها ليس غير ؛ فالدليل عليه أننا نرى أشياء مختلفة الحقائق من جواهر واعراض ، ولا يجوز أن يكون المصحح للرؤية ما يختلف فيه ؛ لأن ذلك يؤدي إلى أن يكون للحكم الواحد علتان مختلفتان ، وذلك مدفوع في بداية العقول . فلا بد إذن من إيجاد وصف مشترك بين هذه الحقائق المختلفة التي نراها نرجع إليه جواز هذه الرؤية حتى تطرد العلة وتنعكس . ولقد دل السبر والتقسيم على أنه لا مشترك بين هذه الحقائق المختلفة من الجواهر والأعراض إلا الوجود والحدوث ، لكن الحدوث لا يجوز أن يكون علة لصحة الرؤية ؛ لأن الحدوث عبارة عن وجود مسبوق بعدم ، والعدم لا تأثير له في الحكم . وإذا لم يصح الحدوث لم يبقَ إلا الوجود ، والوجود مشترك فيه بين الشاهد والغائب ، فإذن وجود الله علة صالحة لصحة رؤيته ، وإذا حصلت

---

١) الصابوني : البداية ص ٧٤ ، دار المعارف بمصر ١٩٦٩ ، وانظر أيضاً الرازي : الأربعين ٢٠٠–٢٠١ ، الماتريدي : التوحيد ص ٧٧–٨٥ .

٢) الماتريدي : التوحيد ص٧٧ .

العلة حصل الحكم لا محالة، فوجب القول بصحة رؤيته[١].

وقد اصطنع جميع أصحاب الأشعري هذا الدليل ما عدا فخر الدين الرازي الذي خالف الأشعري وجميع الأشاعرة في ذلك وأعلن أنه ينحاز إلى أبي منصور الماتريدي ويعتقد معه أن رؤية الله واجبة سمعاً من غير تفسير[٢]. وكما انشق الرازي عن متابعة الأشعري وجميع الأشاعرة وانضم إلى الماتريدي كذلك انشق جميع أصحاب الماتريدي عنه وانضموا إلى الأشعري وأصحابه مصطنعين نفس دليله على على جواز رؤية الله عقلاً[٣].

هذه بعض الأمثلة على الخلافات الفرعية بين مدرستي أهل السنة[٤]. وهي تبين لنا بوضوح كيف أن مثل هذه الخلافات لم تكن قاطعة بين المدرستين. فقد وجدنا أصحاب الماتريدي يخالفون شيخهم أحياناً وينصرون رأياً للأشعري، كما وجدنا الأشعرية يخالفون شيخهم ويعتنقون رأي الماتريدي. وعلى ذلك لا يجوز أن تتخذ مثل هذه الخلافات الفرعية سنداً للحكم على الماتريدية بأنها أقرب إلى المعتزلة منها إلى الأشاعرة. ولو سلكنا مثل هذا المسلك لأخرجنا شيخاً من شيوخ الأشاعرة مثل الإمام فخر الدين الرازي من دائرة أهل السنة وضمناه بين رجال الاعتزال؛ فإنه يمضي أحياناً مع المعتزلة إلى الحد الذي يجعله لا يتورع عن أن يستخدم اعتراضاتهم

---

١) الأشعري: اللمع ص ٣٢، الشهرستاني: نهاية الأقدام ص ٣٥٧، الرازي: الأربعين ص ١٩١.

٢) الرازي: الأربعين ص ١٩٨.

٣) أنظر مثلاً تبصرة الأدلة للنسفي مخطوطة القاهرة رقم ٤٢ توحيد، العقائد النسفية لعمر النسفي ص ٩٤، كشف الأسرار للبزدوي ج ١ ص ٥٩، البداية لنورالدين الصابوني ص ٧٧–٨٠.

٤) أنظر فى هذه الخلافات الفرعية: شيخ زادة: نظم الفرائد وجمع الفوائد؛ أبو عذبة: الروضة البهية فى ما بين الأشعرية والماتريدية؛ عبد الله بن عثمان بن موسى: خلافيات الحكماء مع المتكلمين وخلافيات الأشاعرة مع الماتريدية، مخطوطة دار الكتب رقم ٣٤٤١ ج ضمن مجموعة من ورقة ٩٥ إلى ١١٤، تاج الدين السبكي: قصيدة فى الخلاف بين الأشعرية والماتريدية، مخطوطة الجامعة العربية رقم ٢٠٢ المصورة عن مخطوطة جامع الشيخ بالاسكندرية؛ وانظر أيضاً البياضي، إشارات المرام ص ٥٣–٥٦؛ ابن عساكر، تبيين كذب المفتري ص ١٩ من مقدمة الشيخ زاهد الكوثري.

ضد الأشعري وأصحابه في كثير من المسائل. ورغم أنه قد سار في الطريق شوطاً طويلاً مع المعتزلة إلا أنه مع ذلك ظل في نطاق أهل السنة لأنه لم يخرج على المبادئ الاعتقادية الأساسية لأهل السنة والجماعة. فليست العبرة بما بين رجال أهل السنة من خلافات في التفاريع ولكن العبرة بالإجماع على المبادئ والأصول. يقول ابن السبكي في شرح عقيدة ابن الحاجب: "اعلم أن أهل السنة والجماعة كلهم قد اتفقوا على معتقد واحد فيما يجب ويجوز ويستحيل وإن اختلفوا في الطرق والمبادئ الموصلة لذلك. وبالجملة فهم بالاستقراء ثلاث طوائف: الأولى أهل الحديث، ومعتمد مباديهم الأدلة السمعية – الكتاب، والسنة، والاجماع. الثانية أهل النظر العقلي وهم الأشعرية والحنفية، وشيخ الأشعرية أبو الحسن الأشعري، وشيخ الحنفية أبو منصور الماتريدي. وهم متفقون في المبادئ العقلية في كل مطلب يتوقف السمع عليه، وفي المبادئ السمعية فيما يدرك العقل جوازه فقط، والعقلية والسمعية في غيرها، واتفقوا في جميع المطالب الاعتقادية إلا في مسائل"[١].

٣ – تحليل محتوى كتاب التوحيد

ا – يستهل الماتريدي كتاب التوحيد بفصل في إبطال التقليد. وهو في ذلك لا يخرج على الإجماع المنعقد بين أهل السنة والمعتزلة على فساد التقليد وبطلانه. لقد ذهب الأشعري والأشعرية إلى حد تكفير المقلد؛ إذ اشترطوا في صحة الإيمان أن يكون قائماً على الاستدلال، بل إنهم يرون أنه "لا يصح إسلام أحد حتى يكون بعد بلوغه شاكاً غير مصدق"[٢]. على أن الشك هنا ليس مقصوداً لذاته، وإنما هو شك الغرض منه تطهير النفس من الأفكار الموروثة حتى تستعد لقبول الحق بالنظر والاستدلال الذي ينبغي تدريب المسلم عليهما فور أن يراهق

١) البياضي: إشارات المرام، هامش ص ٢٩٨.
٢) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل ج ٤ ص ٤١ طبعة المثنى ببغداد بدون تاريخ.

البلوغ أو قبل ذلك إذا استطاع إليها سبيلاً. يقول ابن حزم: 'ذهب محمد بن جرير الطبري والأشعرية كلها حاشا السمناني إلى أنه لا يكون مسلماً إلا من استدل، وإلا فليس مسلماً. وقال الطبري: من بلغ الاحتلام أو الإشعار من الرجال والنساء أو بلغ المحيض من النساء ولم يعرف الله عز وجل بجميع أسمائه وصفاته من طريق الاستدلال فهو كافر حلال الدم والمال، وقال: إنه إذا بلغ الغلام أو الجارية سبع سنين وجب تعليمها وتدريبها على الاستدلال على ذلك، وقالت الأشعرية: لا يلزمها الاستدلال على ذلك إلا بعد البلوغ' [١]

أما المعتزلة فلا تخرج أقوالهم في إبطال التقليد عما يقوله الماتريدي في كتاب التوحيد. فلم يقل القاضي عبد الجبار المعتزلي المتوفى عام ٤١٥ هـ/١٠٢٤ م — أي بعد وفاة الماتريدي بمائتين وثمانين عاماً — شيئاً سوى ما قاله الماتريدي، وليس بينهما اختلاف إلا في العبارة فقط، أما سياق الأدلة فواحد عند الرجلين.

يقول الماتريدي مفتتحاً كتاب التوحيد: 'أما بعد، فإنا وجدنا الناس مختلفي المذاهب في النحل في الدين، متفقين على اختلافهم في الدين على كلمة واحدة: أن الذي هو عليه حق، والذي عليه غيره باطل، على اتفاق جملتهم في أن كلاً منهم له سلف يُقَلّد، فثبت أن التقليد ليس مما يعذر صاحبه لإصابة مثله ضده. على أنه ليس فيه سوى كثرة العدد، اللهم إلا أن يكون لأحد ممن ينتهي القول إليه حجة عقل يُعْلَم [بها] صدقه فيما يدّعي. وبرهان يقهر المنصفين على إصابته الحق، فمن إليه مرجعه في الدين بما يوجب تحقيقه عنه فهو المحق، وعلى كل واحد منهم معرفة الحق فيما يدين هو به...' [٢]

ويقول القاضي عبد الجبار في الفصل الذي عقده في كتاب المغني في بيان فساد التقليد: 'إعلم، أن القول به يؤدي إلى جحد الضرورة؛ لأن تقليد من

---

١) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، جـ ٤ ص ٣٥. وقارن أيضاً أصول الدين لعبد القاهر البغدادي ص ٢٥٤—٢٥٥ طبعة المتني ببغداد المأخوذة عن طبعة استانبول ١٩٢٨؛ إحياء علوم الدين للغزالي جـ ١ ص ٧٨—٩٤ طبعة القاهرة بدون تاريخ، تلبيس ابليس لابن الجوزي ص ٧٨ طبعة القاهرة بدون تاريخ، شرح الفقه الأكبر لعلي القاري ص ١٢٩ طبعة القاهرة ١٣٢٣ هـ.

٢) الماتريدي: كتاب التوحيد ص ٣.

يقول بقدم الأجسام ليس بأولى من تقليد من يقول بحدوثها . فيجب إما أن يعتقد حدوثها وقدمها ، وذلك محال ، أو يخرج عن كلا الاعتقادين ، وهو محال أيضاً . وكذلك القول في سائر المذاهب ... وليس له أن يقول : أقلد للأكثر في ذلك ، وذلك لأن المحق قد يكون واحداً ، والمبطل قد يكثر جمعه ، فيجب أن يعرف الحق بغير هذه الطريقة ... '[١]

فهل يدل هذا الاتفاق بين الرجلين على أثر الماتريدي على شيخ الاعتزال ؟ نحن لا نستبعد أن يكون القاضي عبد الجبار قد تأثر في ذلك بالماتريدي . إننا نعلم أن القاضي عبد الجبار نشأ على السنة على مذهب الأشعري قبل أن يتبع المعتزلة[٢] . ونعلم أن الأشعري وإن كان قد ذم التقليد إلا أنه لم يُذكر عنه مثل هذه الأدلة[٣] التي نجدها عند الماتريدي وعند القاضي عبد الجبار من بعده .

وإذا كان التقليد باطلاً مرفوضاً من العقل فإنه مذموم أيضاً من الشرع . فالله سبحانه وتعالى قد ذم التقليد والمقلدين في كتابه الكريم ، قال تعالى : ' إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ '[٤] ، وقال تعالى : ' قُلْ أَوَلَوْ جِئْتُكُمْ بِأَهْدَى مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ '[٥] ، وقال تعالى : ' أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ '[٦] ، وقال تعالى : ' وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا '[٧] ، وغير ذلك كثير في التنزيل[٨] .

---

١) القاضي عبد الجبار : المغني في أبواب التوحيد والعدل ، الجزء الثاني عشر : النظر والمعارف ، ص ١٢٣ تحقيق الدكتور ابراهيم مدكور طبعة القاهرة .
٢) ابن المرتضى : المنية والأمل ص ٦٦ .
٣) أنظر كتاب اللمع للأشعري وخاصة ص ٨٧ ، والإبانة عن أصول الديانة للأشعري .
٤) سورة الزخرف ٤٣ آية ٢٣ .
٥) سورة الزخرف ٤٣ آية ٢٣ .
٦) سورة البقرة ٢ آية ١٧٠ .
٧) سورة الأحزاب ٣٣ آية ٦٧ .
٨) أنظر أيضاً سورة الأعراف ٧ آية ٢٨ ، يونس ١٠ آية ٧٨ ، الأنبياء ٢١ آية ٥٣ ، الشعراء ٢٦ آية ٧٤ ، لقمان ٣١ آية ٢١ .

كذلك فإن الله سبحانه وتعالى قد حثنا على النظر ورغّبنا فيه وألزمنا الاعتبار وأمرنا بالتفكر والتدبر[١] ، وما التقليد إلا 'إبطال منفعة العقل لأنه إنما خُلق للتأمل والتدبر ، وقبيح بمن أعطى شمعة يستضيء بها أن يطفئها ويمشي في الظلمة'[٢].

ب — ويعرض الماتريدي في الكتاب نظرية في المعرفة ، ويناقش قيمة معارفنا ومعيار الحق في المعارف التي تصل إلينا عن طريق الحس والخبر والعقل وهي عنده سُبُلنا إلى العلم بحقائق الأشياء . ولا نستطيع أن نستغني في المعرفة عن مصدر من هذه المصادر ؛ لأن لكل مصدر طائفة من المعارف لا سبيل إلى الوصول إليها إلا عن طريق هذا المصدر .

بالحس نعلم ما به نلتذ ونتألم وما به نبقى ونفنى ، وكل من ينكر المعرفة الحسية فهو مكابر متعنت لا تصح مناظرته ؛ لأنه ينكر ما يعاينه بنفسه . ويكفي أن نؤلمه بالألم الشديد من ضرب أو قطع حتى يعترف بأنه يتألم . فنقابله حينئذ بتعنت مثل تعنته ، منكرين عليه ألمه ومعرفته بألمه حتى يجزع ويضجر وينهتك ستره[٣] .

أما الخبر — أو شهادة الغير بلغة العصر الحديث — فهو وسيلتنا إلى معرفة أسمائنا ونَسَبِنا وأسماء الأشياء جميعاً ، كما نعرف بالخبر الحوادث الماضية والبلاد النائية والمنافع والمضار وكل ما لا تتسع حياتنا لمعاينته بأنفسنا .

ويميز الماتريدي بين نوعين من الخبر ، أولها خبر المتواتر ، وينبغي النظر فيه وتمحيصه حتى يثبت صدقه . وثانيهما أخبار الرسل و'لا خبر أظهر صدقاً من خبرهم بما معهم من الآيات الموضحة صدقهم ؛ إذ لا يوجد خبر يطمئن إليه القلب — مما بيّنا من المعارف التي يصير منكر ذلك متعنتاً بضرورة العقل — أوضح صدقاً من أخبار الرسل صلوات الله عليهم ، فمن أنكر ذلك فهو أحق من يُقضي عليه بالنعت والمكابرة'[٤] .

---

١) أنظر سورة فصلت ٤١ آية ٥٣ ، الغاشية ٨٨ آية ١٧ ؛ البقرة ٢ آية ١٦٤ .
٢) ابن الجوزي : تلبيس إبليس ص ٧٩ .
٣) كتاب التوحيد ص ٨،٧.
٤) المرجع السابق ص ٨ .

أما النظر فيلزم القول به ؛ لأنه الحاكم الذي نحتكم إليه في علم الحس والخبر ‹وذلك فيما يبعد عن الحواس أو يلطف ، وفيما يرد من الخبر أنه من نوع ما يحتمل الغلط أو لا ، ثم آيات الرسل وتمويهات السحرة وغيرهم في التمييز بينها ...›[1] . وبالنظر نعرف ما في الخلق من الحكمة وما فيه من الدلالة على من أنشأه ، كما نعرف به القديم ونميزه عن الحادث ، ‹وكل ذلك مما لا سبيل إلى العلم به إلا بالنظر... باستعمال العقول بالنظر في الأشياء›[2] .

ونحن لا نجد قبل الماتريدي متكلماً يعرض نظرية في المعرفة[3] ، كما أننا لا نكاد نجد بعده متكلماً تخلو مؤلفاته من مقدمة في المعرفة[4] ، فكأنه قد استن لعلماء الكلام سنة ساروا عليها من بعده في تقديم مؤلفاتهم بالكلام في المعرفة ومناقشة قيمة معارفنا .

جـ — وفي الكتاب أدلة يستدل بها الماتريدي على حدوث الأجسام ، هي بعينها الأدلة التي نجدها عند المعتزلة وخاصة ابراهيم بن سيّار النظام الذي جاء قبل الماتريدي بحوالي قرن من الزمان . ولا يختلف الماتريدي عن المعتزلة إلا في أنه يفسح للخبر مكاناً في التدليل على حدوث الأجسام أو الجواهر أو الأعيان كما يفضل أن يسميها .

الأعيان حادثة بشهادة الخبر والحس والعقل التي هي عنده سُبُلنا إلى العلم بحقائق الأشياء . أما الخبر فإن الله تعالى أخبر أنه خالق كل شيء[5] وبديع

---

١) كتاب التوحيد ص ٩ .

٢) المرجع السابق ص ١٠ .

٣) قارن كتاب اللمع للأشعري مثلاً .

٤) أنظر مثلاً : الباقلاني ، كتابي التمهيد والإنصاف ؛ الجويني ، كتاب الإرشاد ؛ البغدادي ، أصول الدين ؛ الإيجي ، المواقف ؛ الرازي ، محصل أفكار المتكلمين ؛ النسفي ، تبصرة الأدلة ، مخطوطة القاهرة رقم ٤٢ توحيد ؛ الصابوني ، البداية في أصول الدين .

٥) أنظر سورة الزمر ٣٩ آية ٦٢ .

السماوات[1] والأرض وأن له مُلْك ما فيهن[2]. أما الحس فإننا نحس الأعيان مبنية على الحاجة والضرورة، والحاجة والضرورة يحوجانها إلى غيرها، وكل ما هو كذلك فهو حادث؛ لأن القدَم هو شرط الغنا؛ إذ القديم يستغني بقدمه عن غيره. نحس الأعيان محتاجة إلى من يصلح ما فسد منها، عاجزة عن إصلاح نفسها حتى ولو كانت في حال كمالها وقوتها، ونحسها محتاجة إلى من يُقهر طبائعها المتضادة المتنافرة على الاجتماع، ونحسها محتاجة إلى من يؤلف بين أجزائها وأبعاضها؛ كذلك نحسها متغيرة فانية زائلة، وكل ما كان كذلك لم يجز كونه بنفسه، وفي ذلك حدثه[3].

أما أدلته العقلية فانها مبنية على قاعدة مشهورة عند المتكلمين تقرر بأن الأجسام لا تخلو عن الحوادث، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث. لا تخلو الأجسام عن حركة أو سكون، واجتماع أو تفرق، وطيب أو خبيث، وحسن أو قبيح، وزيادة أو نقصان، وهن حوادث بالحس والعقل؛ لأن الضدين لا يجتمعان، فثبت التعاقب. وفيه الحدث[4]. كذلك فإننا 'لا نعلم كتابة بلا كاتب، ولا تفرّقا إلا بمفرّق؛ وكذلك الاجتماع، وكذلك السكون والحركة، فيلزم في جملة العالم ذلك؛ إذ هو مؤلَّف مفرَّق، بل الأعجوبة في تأليف العالم أرفع، فهو أحق أن لا يتفرق ولا يجتمع إلا بغيره. ثم كل ما في الشاهد من التأليف والكتابة يكون أحدث ممن به كان، فمثله جميع العالم؛ إذ هو في معنى ما ذكرت'[5].

هذه الأدلة المستمدة من شهادة الحس والعقل عند الماتريدي نجدها عند ابراهيم بن سيّار النظام المعتزلي المتوفى عام ٢٣١ هـ / ٨٤٥ م أي قبل وفاة الماتريدي بحوالى قرن من الزمان. يسوق النظام هذه الأدلة للتدليل صراحة على حدث الأجسام تماماً كما يفعل الماتريدي من بعده. فنقرأ من كتاب الانتصار: 'قال ابراهيم

١) أنظر سورة البقرة ٢ آية ١١٧، الأنعام ٦ آية ١٠١.
٢) أنظر سورة آل عمران ٣ آية ١٨٩، المائدة ٥ الآيات ١٨، ٤٠، ١٢٠.
٣) كتاب التوحيد ص ١١.
٤) المرجع السابق ص ١٢.
٥) المرجع السابق ص ١٥.

[يعني النظام]: وجدت الحرّ مضاداً للبرد، ووجدت الضدين لا يجتمعان في موضع واحد من ذات أنفسهما، فعلمت بوجودي لهما مجتمعين أن لهما جامعاً جمعهما وقاهراً قهرهما على خلاف شأنهما. وما جرى عليه القهر والمنع فضعيف، وضعفه ونفوذ تدبير قاهره فيه دليل على حدثه وعلى أن محدثاً أحدثه ومخترعاً اخترعه لا يشبهه؛ لأن حُكْمَ ما أشبهه حكمه في دلالته على الحدث، وهو الله رب العالمين. فأما جمع من سوى الله بين النار والماء والتراب والهواء فذلك دليل أيضاً على حدثها، غير أن محدثها ليس هو الإنسان الذي جمعها؛ لأن الإنسان يجري عليه من القهر ما يجري عليها، فمخترع هذه الأشياء ومخترع الإنسان المشبه لها هو الله الذي لا يشبه شيء «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»(١) ٢.

كما يستخدم النظام هذه الأدلة أحياناً في الرد على المانوية الذين يقولون بأن النور والظلمة هما أصل العالم، وقد امتزجا رغم اختلافهما وتضادهما في أنفسهما وفي أفعالها وأعمالها. فنقرأ في كتاب الإنتصار: "قال لهم ابراهيم [أي النظام]: فإذا كانا على ما وصفتم فكيف امتزجا وتداخلا واجتمعا من تلقاء أنفسهما، وليس فوقهما قاهر قهرهما ولا جامع جمعهما ومنعهما من أعمالهما كما يمنع الحجر مما في طبعه من الانحدار وكما يمنع الماء مما في طبعه من السيلان بل ينبغي أن يكونا لا يزدادان إلا تبايناً ومفارقة على قولكم؟ — وابراهيم يزعم أن للأشياء خالقاً خلقها ومدبراً دبرها فقهرها على ما أراد ودبرها على ما أحب وجمع منها ما أراد جمعه وفرق منها ما أراد تفريقه" ٣. ونقرأ في موضع آخر من كتاب الانتصار: "فإن ابراهيم [أي النظام] كان يزعم أن الله قهر الأشياء المتضادات على الاجتماع الذي ليس في جوهرها إذا خلّيَت وما هي عليه، فأما إذا منعت مما هي عليه من المنافرة وقُهرَت على الاجتماع، فإن من جوهرها وشأنها الاجتماع عند القهر لها، كما أن من جوهرها

١) سورة الشورى ٤٢ آية ١١.
٢) الخياط: كتاب الانتصار ص ٤٦ — تحقيق الدكتور نيبرج طبعة القاهرة ١٩٢٥.
٣) المرجع السابق ص ٣٢.

وشأنها المنافرة عند تخليتها وما هي عليه . وهذا شيء أكثر الخلق شركاء ابراهيم فيه ، وهو أمر واضح غير غامض ولا خفي'[١] .

هذه الآراء التي يذكرها الخياط عن النظام والتي يشترك فيها مع أكثر الخلق من المعتزلة والتي وجدناها بعد ذلك تتردد عند الماتريدي في كتاب التوحيد هي في الحقيقة ثمرة المناظرات بين المعتزلة وأرباب الديانات الأخرى التي كانت منتشرة في العالم الاسلامي من مجوس وزنادقة وثنوية . ولا شك أن هذه المناظرات قد أغنت علم الكلام وساعدت على تقدمه ، وكان لها أكبر الأثر على أهل السنة أنفسهم كما رأينا .

د — ويستخدم الماتريدي أدلته على حدوث الأجسام في التدليل على وجود الله . إذا كانت الأجسام لا تجتمع وتفترق بنفسها ، ولا هي قادرة على إصلاح ما فسد منها في حال قوتها وكمالها ، وإذا كانت الطبائع المتضادة المتنافرة لا تجتمع بنفسها ، فلا بد من قاهر يقهرها على غير طبعها ، فثبت أن ذلك كله بعليم حكيم[٢] .

وللماتريدي دليل آخر يتفق فيه مع الأشعري ويبني على فكرة التغير . العالم يتغير باختلاف الأحوال عليه من حي يموت ومتفرق يجتمع وصغير يكبر وخبيث يطيب ، فهو أبداً يتغير بأغيار تحدث . ولا يجوز أن تكون الأشياء لنفسها تتغير وإلا جاز أن تتغير ألوان الثوب بنفسه من غير أصباغ ، أو السفينة تصير على ما هي عليه بذاتها ، فإذا لم تكن السفينة بنفسها فلا بد من عليم بإنشائها قدير به تكون ، فكذلك أمر العالم[٣] .

هذا الدليل نجده عند الأشعري ، فنقرأ في كتاب اللمع : 'مما يبين ذلك

---

١) الخياط : كتاب الانتصار ص ٤٨ .

٢) كتاب التوحيد ص ١٧—١٩ .

٣) كتاب التوحيد ص ١٨، ١٩ . ويعترف الدكتور محمود قاسم — الذي يحمل حملة قاسية على المتكلمين — للماتريدي 'بشيء من الفضل' على هذا الدليل الذي استخدمه 'في اثبات وجود الله بطريقة يقبلها العقل' ، أنظر مناهج الأدلة ص ٢١ من مقدمة الدكتور قاسم .

[أي أن للخلق صانعاً] أن القطن لا يجوز أن يتحول غزلا مفتولا ثم ثوباً منسوجاً بغير ناسج ولا صانع ولا مدبر . ومن اتخذ قطناً ثم انتظر أن يصير غزلا مفتولا ثم ثوباً منسوجاً بغير صانع ولا ناسج كان عن معقول خارجاً وفي الجهل والجاً . وكذلك من قصد إلى برية لم يجد فيها قصرًا مبنياً فانتظر أن يتحول الطين إلى حالة الآجر وينتضد بعضه على بعض بغير صانع ولا بان كان جاهلاً . وإذا كان تحول النطفة علقة ثم مضغة ثم لحماً ودماً وعظماً أعظم في الأعجوبة كان أولى أن يدل على صانع صنع النطفة ونقلها من حال إلى حال»[1] .

وينفرد الماتريدي بعد ذلك بدليل آخر لا نجده عند أحد قبله من فلاسفة أو متكلمين . يستدل الماتريدي بوجود الشر في العالم على أن العالم لم يكن بنفسه بل بصانع صنعه . لو كان العالم قد وُجد بنفسه من غير صانع لانتفى الشر ؛ لأن من كان وجوده بنفسه لا يرتضي لنفسه إلا أحوالا هي أحسن الأحوال وأوقاتاً هي أسعد الأوقات وصفاتاً هي خير الصفات . فثبت من وجود الشر في العالم أنه لم يكن بنفسه[2] .

ومن الغريب أن يختار الماتريدي فكرة الشر ليبني عليها برهاناً على وجود الله . لقد تعودنا أن نجد الفلاسفة تفضل أفكارًا سامية تتخذها أساساً للبرهنة على وجود الله . فأفلاطون يتخذ من فكرتي الخير والجمال أساساً للبراهنة على وجود الله . فالله عنده هو علة الجمال المتفرق في الأشياء ، وعلة كل ما هو جميل وخيّر . أمّا أرسطو فإنه يفضل فكرتي النظام والغائية ، وإن كان لا يستخدمهما صراحة في التدليل على وجود الله ، ولكن دفاعه الحار عن هاتين الفكرتين يؤكد أن النظام البادي في الطبيعة والغائية الواضحة فيها لا يمكن أن يكونا من فعل الطبيعة ، إنما

١) الأشعري : كتاب اللمع ص ٦-٧ . وهذا هو كل ما ذهب إليه الأشعري في التدليل على وجود الله . لم يتكلف دليل الجوهر الفرد ولا دليل الممكن والواجب ، وهما الدليلان اللذان يذكرهما الدكتور محمود قاسم للأشاعرة ويعترض عليهما ويصفهما بالضعف والسقوط لمجافاتهما للعقل وتضادهما مع روح الشرع . أنظر مناهج الأدلة ص ١٢-١٨ من مقدمة الدكتور قاسم .

٢) كتاب التوحيد ص ١٧.

هما فعل عاقل توخي النظام وعقّل الغاية من الطبيعة ، فوجدت الطبيعة على ما عقّلها .

هـ — وفي التدليل على وحدانية الله لا يقتصر الماتريدي كما يقتصر الأشعري على ما يسمى بدليل التمانع[١] المستمد من القرآن الكريم : ' قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لابْتَغَوا إِلَى ذِي العَرْشِ سَبِيلًا '[٢] ، وقوله تعالى : ' لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا '[٣] ، وقوله تعالى : ' وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ '[٤] ، وقوله تعالى : ' أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ '[٥] ، إنما يعرض لأدلة أخرى نوجزها على النحو الآتي :

لو لم يكن الله واحداً لم يكن العالم متناهياً ؛ إذ لو جاز أن يكون هناك أكثر من إله واحد لأمكن حينئذ أن نفترض ما لا نهاية له من الآلهة التي لو كان من كل منهم شيء واحد لخرجت جملة العالم عن التناهي بخروج المحدثين له[٦] .

أما فكرة تناهي العالم التي يتخذها الماتريدي هنا أساساً للبرهنة على وحدانية الله فهي فكرة أرسطية ، وإن كان أرسطو نفسه لم يستخدمها كما استخدمها الماتريدي ، بل إن أرسطو الذي يقول بتناهي العالم قد وقع في الشرك حين جعل مع الله شركاء يستقلون بتدبير حركات الكواكب .

ويرى الماتريدي أن مجيء الرّسل بالآيات البيّنات على الواحد القهار شاهد

---

١) أنظر اللمع ص ٨؛ التوحيد ص٢١؛ أنظر الدكتور قاسم : ابن رشد وفلسفته الدينية ص ١١١—١٢٠ ، ومناهج الأدلة ص ٣١—٣٢ .
٢) سورة الإسراء ١٧ آية ٤٢ .
٣) سورة الأنبياء ٢١ آية ٢٢ .
٤) سورة المؤمنون ٢٣ آية ٩١ .
٥) سورة الرعد ١٣ آية ١٦ .
٦) كتاب التوحيد ص ١٩.

على وحدانية الله ؛ إذ لو كان لله شريك في ملكه لمنع الرّسل من إظهار آياتهم لأن في ذلك إبطالا لشركته وألوهيته[١].

كذلك فان دقة صنع العالم 'واتساق ذلك على سنن واحد'[٢] دليل على وحدانية الله ؛ إذ لو كان آلهة مع الله لتقلب فيهم التدبير وتفاوت بينهم تقدير السماء والأرض وتسيير الشمس والقمر والنجوم وتقدير الليل والنهار والساعات ؛ فإذ جرى ذلك كله على الاتساق دل على أن الكل بمدبر حكيم عليم لا يُنازع في التدبير ولا يخالف في التقدير ، وذلك معنى قوله تعالى : 'مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِنْ تَفَاوُتٍ '[٣].

و ـــ والله تعالى موصوف في الأزل بكل ما وصف به ذاته من العلم والحياة والسمع والبصر والكلام والقدرة والإرادة والتكوين والرحمة والرزق وغيرها من الصفات الذاتية والفعلية ، لا فرق في ذلك بين صفة ذاتية وصفة فعلية .

أما الطائفة الأولى من الصفات ونعني بها الصفات الذاتية وهي العلم والحياة والسمع والبصر والكلام والقدرة والإرادة فلا خلاف عليها بين أهل السنة جميعاً من حيث أنها معان قديمة قائمة بذات الله ، لا هي ذاته ولا هي غير ذاته .

وقد ذهب الدكتور محمود قاسم إلى أن عبارة 'لا هي ذاته ولا هي غير ذاته' تحتوي على تناقض لا سبيل إلى رفعه[٤] . لكن الشيخ علي القاري يرفع هذا التناقض إذ يميز بين الوجود في الذهن والوجود في الخارج فيقول: 'إنها لا هو بحسب المفهوم الذهني ، ولا غيره بحسب الوجود الخارجي ، فإن مفهوم الصفات غير مفهوم الذات ، إلا أنها لا تتغاير باعتبار ظهورها في الكائنات'[٥] .

---

١) كتاب التوحيد ص ٢٠ .
٢) المرجع السابق ص٢١ .
٣) سورة الملك ٦٧ آية ٣ .
٤) الدكتور محمود قاسم : مناهج الأدلة ص ١٢٠ من المقدمة .
٥) علي القاري : شرح الفقه الأكبر ص ٢٤ . أنظر أيضاً كيف يفسر الغزالي وابن تيمية هذه العبارة ؛ الغزالي ، الاقتصاد في الاعتقاد ص ٦٤ ، ابن تيمية ، الرسائل والمسائل جـ ١ ص ١١٢ طبعة القاهرة ١٩٢٢ م .

أما الطائفة الثانية في الصفات ونعني بها صفات الفعل كالتكوين والرحمة والرزق وغيرها فقد توهم بعض المحققين من علماء الكلام من الأشعرية والماتريدية أن شقة الخلاف بين مدرستي أهل السنة في هذه المسألة واسعة لأن الماتريدية تعتبر الصفات الفعلية صفات حقيقية قديمة قائمة بذات الله بينما ترى الأشعرية أنها مجرد صفات نسبية حادثة[1].

ولكن هذا الوهم يتبدد ، كما تضيق شقة الخلاف بين مدرستي أهل السنة في هذه المسألة حين نقارن بين آراء الماتريدي وآراء الأشاعرة الذين جاءوا بعده مثل الباقلاني والغزالي .

يقول الماتريدي في كتاب التوحيد : 'والأصل أن الله تعالى إذا أطلق الوصف له ، وُصف بما يُوصف من الفعل والعلم ونحوه ، يلزم الوصف به في الأزل . وإذا ذُكر معه الذي هو تحت وصفه به من المعلوم والمقدور عليه والمراد والمكوَّن يُذكر فيه أوقات تلك الأشياء لئلا يُتوهم قدَم تلك الأشياء' [2] . وهذا المعنى هو الذي قصد إليه الباقلاني حيث يقول : 'أما صفات الفعل فهي كل صفة كان قبل فعله لها ، وإن كان وصفه لنفسه بذلك قديم' [3] .

أما الغزالي فإنه وإن كان يستخدم معنيي القوة والفعل الأرسطيين لحل هذا الإشكال إلا أنه لا يخرج مع ذلك عما قصد إليه الماتريدي من معنى . يقول الغزالي : 'وأما ما يُشتق له من الأفعال كالرازق والخالق فقد اختلف في أنه يصدق في الأزل أم لا ... فقال قوم : هو صادق أزلا إذ لو لم يصدق لكان اتصافه به موجباً للتغير . وقال قوم : لا يصدق إذ لا خلق في الأزل ، فكيف خالقاً . والكاشف للغطاء عن هذا أن السيف في الغمد يسمى صارماً ، وعند حصول القطع به ، وفي

---

١) أنظر كتابنا *A Study on Fakhr al-Dīn al-Rāzī*, pp. 89-104.

٢) كتاب التوحيد ص ٤٧، وقارن أيضاً مقالة :

Von Manfred, "Māturīdī und sein Kitāb Ta'wīlāt al-Qur'ān," *Der Islām*, pp. 27-70, vol. 41, 1965.

٣) الباقلاني : كتاب التمهيد ص ٢٦٢–٢٦٣ ، طبعة بيروت ١٩٥٧ .

تلك الحالة على الاقتران يسمى صارماً بمعنيين مختلفين : فهو في الغمد صارم بالقوة ، وعند حصول القطع صارم بالفعل ... فمعنى تسمية السيف في الغمد صارماً أن الصفة التي يحصل بها القطع في الحال لا لقصور في ذات السيف وحدته واستعداده بل لأمر آخر وراء ذاته . فبالمعنى الذي يسمى السيف في الغمد صارماً يصدق اسم الخالق على الله تعالى في الأزل ، فإن الخلق إذا جرى بالفعل لم يكن لتجدد أمر في الذات لم يكن ، بل كل ما يشترط لتحقيق الفعل موجود في الأزل . وبالمعنى الذي يطلق حالة مباشرة القطع للسيف اسم الصارم لا يصدق في الأزل"[١].

ز - وقال الماتريدي بالتوقيف في أسماء الله ، فلا يجوز أن نسميه إلا بما سمى به ذاته وجاء به الشرع . وعلى ذلك فلا يصح أن نقول بأن الله جسم حتى لو أردنا به المغايرة أي أن الله جسم لا كالأجسام[٢] أو أردنا به الإثبات أو الوجود[٣] . يقول الماتريدي : "وحقه السمع عن الله ، إن الجسم [ليس] من أسمائه ، ولم يرد عنه ولا عن أحد ممن أذن لأحد تقليده ، فالقول به لا يسع ، ولو وسع بالنحت من غير دليل حسي أو سمعي أو عقلي لوسع القول بالجسد والشخص ، وكل [ذلك] مستنكر بالسمع ، وليسع القول بكل ما يسمى به الخلق ، وذلك فاسد..."[٤] ويقول : "لا أحد يجعل الجسم من أسماء الإثبات ، إذ لا يسمى به الأعراض والصفات على احتواها اسم الاثبات ، لذلك بطل القول به"[٥] . وحين جاء الباقلاني، وهو أشعري، ليقول بالتوقيف بعد الماتريدي ، لم يقل أكثر مما قاله الماتريدي . منع الباقلاني من إطلاق لفظ الجسم على الله "لأن الأمة مجمعة على حظر تسميته عاقلاً وفطناً وحافظاً ، وإن كان بمعنى من يستحق هذه التسمية ، لأنه عالم ، وليس العقل والحفظ والفطنة والدراية شيئاً أكثر من العلم . وإجازة وصفه وتسميته

---

١) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ٧٢-٧٣ طبعة القاهرة بدون تاريخ .

٢) أنظر رسالتنا للدرجة الماجستير بآداب الاسكندرية تحت عنوان فخر الدين الرازي وموقفه من الكرامية ص ٥٨-٨٥ .

٣) أنظر مقالات الاسلاميين للاشعري جـ ٢ ص ٤-٧ .

٤) كتاب التوحيد ص ٣٨.

٥) المرجع السابق ص ٣٨.

بأنه نور وأنه ماكر ومستهزئ وساخر من جهة السمع ، وإن كان العقل يمنع من معاني هذه الأسماء فيه ؛ فدل ذلك على أن المراعي في تسميته ما ورد به الشرع والإذن دون غيره' [١] .

وإذا كانت أسماء الله توقيفية جاز لنا أن نسميه 'شيء' لقوله تعالى: 'لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ' [٢] ، وقوله 'قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلْ اللهُ شَهِيدٌ' [٣] . والعقل لا يمنع هذه التسمية لأن 'الشيئية اسم الإثبات لا غير في العرف ؛ إذ القول 'بلا شيء' نفي ، إذا لم يُرَدْ به التصغير ، فثبت أنه اسم الاثبات ونفي التعطيل' [٤] .

ح — ورؤية الله عند الماتريدي واجبة سمعاً ، بلا كيف 'إذ الكيفية تكون لذي صورة ، بل يُرى بلا وصف قيام وقعود ، واتكاء وتعلق ، واتصال وانفصال ، ومقابلة ومدابرة ، وقصير وطويل ، ونور وظلمة ، وساكن ومتحرك ، ومماس ومباين ، وخارج وداخل ، ولا معنى يأخذه الوهم أو يقدره العقل لتعاليه عن ذلك' [٥] .

والمؤمنون يرون الله في الآخرة ولا يرونه في الدنيا . أما الكفار فمحرومون من رؤيته في الآخرة لقوله تعالى : 'إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ' [٦] . على ذلك كله يجمع أهل السنة والجماعة من الماتريدية والأشعرية ولكنهم يختلفون بعد ذلك فيما بينهم على جواز الرؤية عقلاً . فالماتريدي يرى أن العقل لا يستطيع البرهنة على جواز الرؤية فيؤمن بها بدون تفسير [٧] ، بينما يستدل عليها الأشعري بالعقل .

ودليل الأشعري على الرؤية يسمى بدليل الوجود [٨] . إن المرئيات في الشاهد قد صحت رؤيتها لأنها موجودة ، والله موجود ، إذن تصح رؤيته . أما أن المرئيات

١) التمهيد ص ١٩٤—١٩٥ .
٢) سورة الشورى ٤٢ آية ١١ .
٣) سورة الأنعام ٦ آية ١٩ .
٤) كتاب التوحيد ص ٤١.
٥) المرجع السابق ص ٨٥.
٦) سورة المطففين ٨٣ آية ١٥ .
٧) كتاب التوحيد ص ٧٧.
٨) اللمع ص ٣٢ ؛ الشهرستاني ، نهاية الاقدام ص ٣٥٧ ، الرازي ، كتاب الأربعين ص ١٩١.

في الشاهد قد صحت رؤيتها لأنها موجودة ، فذلك لأننا نرى أشياء مختلفة الحقائق من جواهر وأعراض ، نرى الأجسام كما نرى الألوان ، ولا بد من البحث عن وصف مشترك بين هذه الحقائق المختلفة نعلل به إمكان رؤيتها حتى تطرد العلة وتنعكس ، ولقد دل السبر والتقسيم على أنه لا مشترك بين هذه الحقائق المختلفة من الجواهر والأعراض إلا الوجود والحدوث . لكن الحدوث لا يجوز أن يكون علة لإمكان الرؤية ، لأن الحدوث عبارة عن وجود مسبوق بعدم ، والعدم لا تأثير له في الحكم . وإذا لم يصح الحدوث لم يبقَ إلا الوجود ، والوجود مشترك فيه بين الشاهد والغائب ، فاذن وجود الله علة صالحة لجواز رؤيته ، وإذا حصلت العلة حصل الحكم لا محالة فوجب القول بصحة رؤيته[1] .

ولقد نصر دليل الأشعري معظم أصحاب الماتريدي . نصره أبو المعين النسفي في تبصرة الأدلة وعلي بن محمد البزدوي في كشف الأسرار ونور الدين الصابوني في البداية في أصول الدين . كما اعترض على دليل الوجود فخر الدين الرازي وأعلن تمسكه في الرؤية بموقف الماتريدي[2] .

ط — و ’الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى‘[3] نقول بها على ما ثبت في العقل من أن الله تعالى كان ولا مكان ، ويجوز ارتفاع الأمكنة وبقاؤه على ما كان ، فهو على ما كان ، وكان على ما عليه الآن ، جل عن التغيير والزوال والاستحالة والبطلان ، ونقول بها على ما جاء به التنزيل ، ثم لا نقطع تأويله على شيء لاحتماله غيره ، ونؤمن بما أراد الله به ، وكذلك في كل أمر ثبت التنزيل فيه نحو الرؤية وغير ذلك يجب نفي الشبه عنه والايمان بما أراده من غير تحقيق على شيء دون شيء[4] .

---

١) الرازي : كتاب الأربعين ص ١٩١ وما بعدها .
٢) المرجع السابق ص ١٩٨ .
٣) سورة طه ٢٠ آية ٥ .
٤) كتاب التوحيد ص٦٩، ٧٤، وهذا هو موقف الماتريدي أيضاً ومذهبه في كتاب تأويلات القرآن أنظر. مقالة : Von Manfred, "Māturīdī und sein Kitāb Ta'wīlāt al-Qur'ān", *Der Islām*, pp. 27-70, vol. 41, 1965.

ويذكرنا الماتريدي هنا بموقف السلف من المتشابهات . سئل ربيعة الرأي عن قوله تعالى : "الرَّحْمٰنُ عَلَى العَرْشِ اسْتَوَى" كيف استوى ؟ فقال : الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، ومن الله الرسالة ، وعلى الرسول البلاغ ، وعلينا التصديق . وروي عن مالك بن أنس أنه سئل كيف استوى ؟ فأطرق برأسه ثم قال : الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول . والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة .

إذن فالماتريدي يقف – كما وقف السلف – عند ما جاء في النصوص من غير تفسير ولا تأويل ، ويؤمن به كما أراده الله .

ي – والإنسان فاعل مختار على الحقيقة ، فكل واحد منا يعلم من نفسه أنه مختار لما يفعله وأنه فاعل كاسب[1] ، كما أن الله سبحانه وتعالى حقق للإنسان الفعل والاختيار فقال تعالى : "اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ"[2] ، وقال : "وافْعَلُوا الْخَيْرَ"[3] ، وقال : "جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ"[4] ، وقال : "فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ"[5] . وأفعال الإنسان وإن كانت كسباً له إلا أنها مخلوقة لله كما قال : "واللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ"[6] . وليس في إضافتها إلى الله نفيها عن الإنسان "بل هي لله بأن خلقها على ما عليه وأوجدها بعد أن لم تكن ، وللخلق على ما كسبوها وفعلوها"[7] . وهكذا يتوزع الفعل عند الماتريدي بين الله وبين الإنسان ، إذا أضيف إلى الله يسمى خلقاً وإذا أضيف إلى العبد يسمى كسباً . وبذلك يتوسط الماتريدي بين الجبرية التي سلبت الإنسان من كل فعل واختيار وصيرته كالآلة وبين المعتزلة التي لم تجعل لله تدبيراً

---

١) كتاب التوحيد ص ٢٢٥،٢٢٦.
٢) سورة فصلت ٤١ آية ٤٠ .
٣) سورة الحج ٢٢ آية ٧٧ .
٤) سورة الواقعة ٥٦ آية ٢٤ .
٥) سورة الزلزلة ٩٩ آية ٧ .
٦) سورة الصافات ٣٧ آية ٩٦ .
٧) كتاب التوحيد ص ٢٢٦ .

في أفعال الإنسان . يقول الماتريدي : "والعدل هو القول بتحقيق الأمرين ؛ ليكون الله موصوفاً بما وصف به نفسه محموداً به كما قال : "خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ"[١] وقال : "فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ"[٢] وليكون عدلا متفضلاً كما قال : "وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ"[٣] وقال : "وَلَوْلَا فَضْلُ اللهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا"[٤] ، ثم الدليل على لزوم القول بهذا — مع ما فيما بينا كفاية — وجود أحوال في أفعال العبد لا يبلغها أوهامهم ولا يقدّرها عقولهم ، وأحوال فيها ينتهي إليها قصدهم وتبلغها عقولهم فثبت أنها من الوجه الأول ليست لهم ، ومن الوجه الثاني لهم . فالأول كتصوير خروج الشيء من العدم إلى الوجود ... والثاني نحو التحرك والسكون بالمنهى والمأمور به ، ثبت أن فعلهم من الوجه الأول ليس لهم ، ومن الثاني لهم"[٥] .

وتقع أفعال الإنسان الاختيارية بقدرة أو استطاعة يخلقها الله في الإنسان عند قصد اكتساب الفعل بعد سلامة الأسباب والآلات . فعند قصد فعل ما من الأفعال مع توفر أسبابه وآلاته يخلق الله تعالى قدرة هذا الفعل . واستحقاق الذم والعقاب أو المدح والثواب على فعل ما من الأفعال مؤسس على هذا القصد ؛ لأن الإنسان عندما يقصد فعل الشر فيخلق الله له قدرة فعل الشر يكون هو المضيع لقدرة فعل الخير بعدم القصد إليه ، وعندما يقصد فعل الخير يخلق الله له قدرة فعل الخير ويستحق المدح والثواب على قصده الخير . فالفعل في ذاته ليس مناط الثواب والعقاب ، وإنما الثواب والعقاب على الفعل باعتبار القصد إليه ؛ يدل على ذلك أن الفعل من غير قصد إليه كفعل النائم والمجنون لا يؤسس عليه ثواب أو عقاب لقوله عليه السلام "رفع القلم عن ثلاثة : عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل" . ويدل على ذلك أيضاً أن الفعل في ذاته قد يكون صالحاً للخير والشر كالهجرة مثلاً ، فهي في ذاتها لا يتوجه إليها ثواب أو عقاب إنما يتوجه إليها باعتبار القصد لقوله عليه السلام "إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل

---

١) سورة الأنعام ٦ آية ١٠١.　٢) سورة البقرة ٢ آية ٢٠.　٣) سورة فصلت ٤١ آية ٤٦.
٤) سورة النساء ٤ آية ٨٣.　٥) كتاب التوحيد ص ٢٢٩.

امرئٍ ما نوى ، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه'.

وقد تطلق الاستطاعة ويراد بها سلامة الأسباب والآلات والجوارح ، لا القدرة الحادثة[١] . فيقال مثلاً هذا الشخص مستطيع للكتابة إذا كان معه قلم وورقة وكانت يده سليمة ، ويقال هو عاجز عن الكتابة إذا كان لا يجد قلماً ولا ورقاً أو وجد القلم والورق وكانت يده شلاّء ، وبهذا — أي بسلامة الأسباب والآلات والجوارح تفسر الاستطاعة في قوله تعالى: 'وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا'[٢] ومعلوم أنه لا سبيل إلى ذلك إلا بالزاد والراحلة[٣] . والتكليف يعتمد على الاستطاعة بهذا المعنى الذي هو سلامة الأسباب والآلات والجوارح دون المعنى الأول الذي هو القدرة الحادثة . ولا شك أن الاستطاعة بهذا المعنى متقدمة على الفعل . يقول الماتريدي : 'الأصل عندنا في المسمى باسم القدرة أنها على قسمين : أحدهما سلامة الأسباب وصحة الآلات وهي تتقدم الأفعال ، وحقيقتها ليست بمجعولة للأفعال وإن كانت الأفعال لا تقوم إلا بها ، لكنها نِعَمٌ من الله أكرم بها من شاء ... والثاني معنى لا يقدر على تبيّن حده بشيء يصار إليه سوى أنه ليس إلا للفعل ، لا يجوز وجوده بحال إلا ويقع به الفعل عندما يقع معه'[٤] .

إذن فالماتريدي يقسم القدرة التي هي مناط التكليف قسمين : ١) قدرة مُمَكِّنَة وهي ما يسميها بسلامة الآلات وصحة الأسباب . وهـذا تفسير للقدرة باللازم ؛ لأن القدرة حقيقة صفة يتأتى بها للعبد الفعل والترك وفق مشيئته . ٢) قدرة مُيَسِّرة زائدة على القدرة الممكنة وهي التي يقدر الإنسان بها على الفعل المكلف به مع يُسر تفضلاً من الله تعالى . ولا بد مع هذه أيضاً من صحة أسباب اليسر والقدرة الميسرة مع الفعل عند الماتريدي لا قبله خلافاً للمعتزلة ويخلقها الله مقارنة

---

١) كتاب التوحيد ص ٢٥٦—٢٦٢.
٢) سورة آل عمران ٣ آية ٩٧ .
٣) كتاب التوحيد ص ٢٥٧—٢٥٨.
٤) كتاب التوحيد ص ٢٥٦.

للفعل بعد القصد وسلامة الآلات وصحة الأسباب[1]. فالقصد مع سلامة الآلات والأسباب هو مناط التكليف[2]، أما الفعل فواقع هو والقدرة الحادثة المقارنة له بالزمان بقدرة الله القديمة، ولولا القصد مع سلامة الأسباب والآلات لما وقعت مقارنة القدرة الحادثة للمقدور، أي لما وجدت القدرة الحادثة ولا الفعل المقارن لها. ومقارنة القدرة الحادثة للمقدور هي الكسب عند الأشعري، وليس للعبد في عمله سوى الكسب. لكن الكسب عند الماتريدي هو الاختيار أو إن شئت قل هو القصد. فكسب الأشعري مع الفعل لا قبله لأنه نفس تعلق القدرة الحادثة بالمقدور، أما كسب الماتريدي فيجوز أن يكون سابقاً للفعل والقدرة الحادثة معاً.

ث — وإذ ثبت خلق الأفعال ثبت القضاء بكونها والتقدير لها على ما هي عليه من حسن وقبح. فليس القضاء في حقيقته إلا خلق الأشياء والأفعال ووضع كل شيء في موضعه. قال الله تعالى: «فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ»[3] بمعنى خلقهن، وعلى ذلك وضع الأفعال. وما القدر إلا الحد الذي عليه يخرج الشيء، وهو جعل كل شيء على ما هو عليه من خير أو شر، أو حسن أو قبح، أو حكمة أو سفه، وذلك معنى قوله تعالى: «إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ»[4].

فهل معنى ذلك أن الله قضى بالمعاصي والشرور وقدرها كما قضى بالطاعات والخيرات وقدرها؟

يفرق الماتريدي بين تقدير المعاصي والشرور والقضاء بها وبين فعل المعصية والشر[5]. أما تقديرها والقضاء بها أو خلقها فكله من الله لأن الله خالق كل شيء أما فعل المعاصي والشرور فليس من الله بل من العبد بقدرته واختياره وقصده.

---

١) كتاب التوحيد ص ٢٥٧–٢٦٢.

٢) قارن أيضاً: Von Manfred, "Māturīdī und sein Kitāb Ta'wīlāt al-Qur'ān, *Der Islām*, pp 27-70, vol. 41, 1965.

٣) سورة فصلت ٤١ آية ١٢.

٤) سورة القمر ٥٤ آية ٤٩.

٥) كتاب التوحيد ص ٣٠٨.

وينبه الماتريدي بأنه لا ينبغي إضافة خلق المعاصي إلى الله تأدباً: ' إن الله في التحقيق وإن كان رب كل شيء، وإله كل شيء، وخالق كل شيء، وكل شيء له، لا يقال ذلك في الأرواث والخبائث والشيطان ... وعلى ذلك يكره القول في الكفر والمعاصي إنها بقضاء الله وقدره وإرادته ... وكذلك عند الناس لا يقال: يا خالق الخبائث والأنجاس ونحو ذلك، وإن كان هو في الحقيقة لكل شيء خالقاً ... وأصل ذلك أنه يضاف إلى الله تعالى كل ما كانت الإضافة إليه تخرج مخرج التعظيم أو مخرج الشكر أو مخرج ذكر نعمه أو أمره، وما خرج على غير ذلك لا يضاف إليه، وإن كان في الحقيقة خلقه'[١].

هذا هو كل ما عند الماتريدي في مشكلة القضاء والقدر، وهو أيضاً كل ما عند أهل السنة. وفي رأينا أن المشكلة عند هذا الحد بقيت كما هي من غير حل. فالله هو الذي يخلق الأفعال، وهو الذي يخلق القدرة عليها، فلم لا يكون أيضاً خالقاً لميل الإنسان وقصده؟ فما القصد أو الميل إلا فعل ما من الأفعال.

ل — والمؤمن لا يخرج عن الإسلام بكبيرة يرتكبها من زنى أو قتل. وليس بين الإيمان والكفر منزلة بين المنزلتين ولا اسماً بين الاسمين. فان الله تعالى قسم البشر إلى قسمين: مؤمن وكافر: ' هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ '[٢]، وقال تعالى: ' فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ '[٣]. وأيأس الله الكافرين من رحمته تعالى فقال: ' أُولَئِكَ يَئِسُوا مِنْ رَحْمَتِي '[٤]، وقال: ' إِنَّهُ لَا يَيْأَسُ مِنْ رَوْحِ اللهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ '[٥]. وحثّ المؤمنين على التوبة: ' وَتُوبُوا إِلَى اللهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ '[٦] فأخبر بذلك أن على المؤمنين ذنوباً تغفر بالتوبة

---

١) كتاب التوحيد ص ٣١٢.
٢) سورة التغابن ٦٤ آية ٢.
٣) سورة الكهف ١٨ آية ٢٩.
٤) سورة العنكبوت ٢٩ آية ٢٣.
٥) سورة يوسف ١٢ آية ٨٧.
٦) سورة النور ٢٤ آية ٣١.

ويكفر عنها مع إبقاء اسم الايمان . وليس الكفر في العرف إلا بمعنى التكذيب ، ومرتكب الكبيرة وقت ارتكابها مصدق غير مكذب ، يرجو عفوه ويخاف عذابه[1] .

والإيمان هو التصديق بالقلب دون الإقرار باللسان لقوله تعالى : ' إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مطمئن بِالإِيمَانِ '[2] وقوله : قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلَ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ '[3] وإن كان المقر بلسانه تجري عليه أحكام الإسلام لأن الإنسان لا سلطان له على قلوب الناس فهي من شأن علام الغيوب . ففي الخبر ' أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله وأني رسول الله ، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله '[4] . وقد عاتب الرسول أسامة بن زيد حين قتل أحد الكفار في إحدى الغزوات بعد أن نطق بالشهادتين . قال رسول الله لأسامة : أقتلته بعد ما قال : لا إله إلا الله ، قال أسامة : إنما قالها تعوذاً . قال رسول الله : هلا شققت عن قلبه ؟ وقال : إني لم أومر أن أنقب عن قلوب الناس ولا أشق بطونهم[5] .

ولا يجوز الاستثناء في الإيمان لأن الاستثناء يستعمل في موضع الشكوك والظنون وقد حذر الله تعالى من ذلك بقوله : ' ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا '[6] وقطع القول بالإيمان في قوله : ' آمَنَ الرَّسُولُ '[7] وقوله : ' قُولُوا آمَنَّا بِاللهِ '[8] .

---

١) كتاب التوحيد ص ٣٣٤، أنظر أيضاً Von Manfred, "Māturīdī und sein Kitāb Ta'wīlāt al-Qur'ān", *Der Islām.* pp. 27-70, vol. 41, 1965.
٢) سورة النحل ١٦ آية ١٠٦ .
٣) سورة الحجرات ٤٩ آية ١٤ .
٤) حديث أخرجه مسلم والبخاري وأبو داود والترمذي وابن ماجه والدارمي وابن حنبل .
٥) ابن تيمية : كتاب الإيمان ص ٨٥ طبعة القاهرة ١٣٢٥ هـ .
٦) سورة الحجرات ٤٩ آية ١٥ .
٧) سورة البقرة ٢ آية ٢٨٥ .
٨) سورة البقرة ٢ آية ١٣٦ .

م – وأفرد الماتريدي فصولا في كتاب التوحيد عرض فيهـا لآراء المجوس والزنادقة من دهرية وثنوية. ونقض أقوال أصحاب الطبائع من الدهريين، كما نقض أقوال الثنوية من مانوية وديصانية ومرقيونية. ويعتبر كتاب التوحيد من أقدم الوثائق الهامة التي بين أيدينا والتي نجد فيها عرضا موسعاً لآراء أصحاب هذه المذاهب. فهو أقدم من فهرست ابن النديم المتوفى عام ٣٧٩ هـ / ٩٨٧ م، وأقدم من كتاب المغني للقاضي عبد الجبار المتوفى عام ٤١٥ هـ / ١٠٢٤ م. وأقدم من الملل والنحل للشهرستاني المتوفى عام ٥٥٨ هـ / ١١٥٣ م.

ومن الصعب أن نحدد مقدار ما أسهم به الماتريدي من نقض لآراء هذه الفرق؛ لأننا نعلم أن المعتزلة – الذين فقدت معظم مؤلفاتهم، وخاصة مؤلفات شيوخهم الأوائل – كانوا من أسبق المتكلمين الذين قاموا بدور كبير في هذا الشأن، وقطعوا في مناظراتهم كثيرًا من أرباب هذه المذاهب[1]. وإذا عددنا الجزء الخاص بالفرق غير الاسلامية من كتاب المغني للقاضي عبد الجبار الذي جاء بعد الماتريدي حصيلة آراء المعتزلة في مذاهب هذه الفرق ومناقشتها، فإننا نجد بين كتاب المغني وكتاب التوحيد شبهاً كبيرا.

فمن ناحية نجد صاحب المغني يعتمد صراحة في حكايته لمذهب المانوية على أبي عيسى الوراق المتوفى عام ٢٤٧ هـ / ٨٦١ م وما كتبه في مذاهب الثنوية. فنقرأ في الفصل الذي كتبه بعنوان "حكاية قول المانوية": "وحكى أبو عيسى الوراق عن أكثرهم أن النور لم يزل مرتفعاً من ناحية الشمال. والظلمة منحطة من ناحية الجنوب..."[2] ونقرأ في موضع آخر: "وحكي عن أبي عيسى الوراق أن أفعال نفسيهما باختيار..."[3]، وجاء في موضع آخر: "وقال الوراق في كتابه، وكان ثنوياً: هم على ثلاث فرق. فرقة تنفي الأعراض، وأخرى تثبتها أغيارًا[4] للأجسام.

---

١) أنظر المنية والأمل ص ٢٥–٢٧.
٢) المغني جـ ٥ ص ١٠.
٣) المرجع السابق ص ١١.
٤) رجحها الخضيري فى النص "أعياناً".

وثالثة زعمت أنها صفات ، ولا يقال هي الجسم أو غيره[١]، وكذلك يفعل الماتريدي؛ إذ بيّن الأستاذ جورج فيدا في مقالته عن الماتريدي وحكايته لمذاهب المانوية والديصانية والمرقيونية[٢] أن الماتريدي يتفق مع أبي عيسى الوراق في روايته لهذه المذاهب. وعلى ذلك يرجح الاستاذ فيدا أن يكون الوراق والماتريدي قد استقيا معلوماتهما عن هذه الفرق من منبع واحد. هذا فضلاً عن أن الماتريدي يذكر الوراق صراحة في أكثر من موضع في كتاب التوحيد[٣].

ومن ناحية أخرى نجد اتفاقاً بين القاضي عبد الجبار والماتريدي في روايتهما لمذاهب الثنوية.

فنقرأ في كتاب المغني في الفصل الذي عقده القاضي عبد الجبار في حكاية قول المانوية : 'وزعموا أن كل واحد منهما [أي النور والظلمة] خمسة أجناس ... وحُكي عنهم أن الأجناس الخمسة منها سواد وبياض وحمرة وصفرة وخضرة ، فما كان منها من بياض في عالم النور فهو خير ، وما كان منه في عالم الظلمة فهو شر . ولها حواس خمس ، فما كان منها في النور فهو خير ، وما كان منها في الظلمة فهو شر ...'[٤]

ونقرأ في كتاب التوحيد في الفصل الذي ذكر فيه الماتريدي أقاويل المنانية : 'ولكل واحد منهما [أي النور والظلمة] خمسة أجناس : حمرة وبياض وصفرة وسواد وخضرة ، فلكل شيء مما جاء من هذا الجنس من جوهر النور فهو خير ، وما كان من جوهر الظلمة فهو شر . وكذلك لكل واحد منها حواس خمس ... فما أدرك جوهر النور بها فهو خير ، وما أدرك جوهر الظلمة فهو شر ...'[٥].

---

١) المغني جـ ٥ ص ١١ .

٢) أنظر G. Vajda, "Le témoignage d'al-Māturīdī sur la doctrine des Manichéens, des Dayṣanites et des Marcionites", *Arabica, Revue d'Etudes Arabes*, pp. 1-38, tome XIII, Année 1966, E. J. Brill, Éditeur, Leiden.

وأحب أن أسجل هنا شكري لصديقي الاستاذ الدكتور عبد الحميد صبره أستاذ تاريخ العلوم عند العرب بجامعة لندن لأنه هو الذي وجه نظري إلى مقالة الاستاذ جورج فيدا .

٣) أنظر كتاب التوحيد ص ١٨٦، ١١٧، ١٩١.

٤) المغني جـ ٥ ص ١١ .

٥) التوحيد ص ١٥٧.

ومن ناحية ثالثة فإن الاتفاق بين القاضي عبد الجبار والماتريدي لم يقتصر على اتفاقها في الأخذ عن الوراق وحكايتها لهذه المذاهب بل تعداه إلى الاتفاق في رد أقاويل الثنوية وبيان فسادها.

فنقرأ في كتاب المغني: "وبعد، فانه يلزمهم إذا وصفوا الظلمة بأنها حيّة أن يصفوها بصفة الإدراك والعلم والقدرة، ولولا ذلك لما صح منهم أن يصفوها بالفعل، وبأنها علمت بالنور وأحواله فطلبت التشبث به ومحاربته، على ما يهذون به، فيقال لهم: إذا جاز أن تساوى النور في كونها حية عالمة، فهلا صح أن تساويه في كونه خيرًا فاضلاً، وفي ذلك إبطال مذهبهم. ويلزمهم على هذه الطريقة أن يصفوا النور بكل ما يصفون به الظلمة، والظلمة بكل وصف يختص به النور من حيث سووا بينهما في كونهما حيّين عالمين مدركين فاعلين، وفي ذلك هدم مذهبهم... وإن كانا قادرين لطبعها وانقلاب طبع كل واحد منهما عما هو عليه، فيصير الخيّر منهما شريرًا والشرير خيرًا"[1].

ونقرأ في كتاب التوحيد: "وبعد، فإن جوهر الظلمة إن كان هو رأى النور، وهو الذي أيس [أي قهر] النور ليحبسه فهو الموصوف بالعلم والرؤية، لا الذي لم يره ليتحصن منه، ولم يعلم ما به يتخلص من قَهْره. فإذا العلم والرؤية والمقدرة والغنى والشرف كله في جوهر الظلمة، والقهر والجهل والعجز والذل والهوان في جوهر النور، فإن كان ذا كله خيرًا، والأول كله شرًا فما أبصركم بالخير والشر"[2].

هذه ليست سوى أمثلة قليلة على الاتفاق بين القاضي عبد الجبار والماتريدي في حكايتها لآراء فرق الثنوية وردها لمقالاتهم، وغيرها كثير في كتابي المغني والتوحيد.

وإذا كان من الصعب علينا أن نحدد أصالة الماتريدي في مناقشاته للثنوية برغم تقدمه على القاضي عبد الجبار، فإن كتاب التوحيد يبقى بين أيدينا نصاً — لا غنى عنه — من أقدم النصوص التي تضيف إلى معارفنا كثيرًا من آراء أهل

---

١) المغني جـ ٥ ص ٤٣–٤٤.
٢) التوحيد ص ١٥٨.

هذه الديانات التي كانت منتشرة في العالم الاسلامي[1]، والتي كان لمناقشات المسلمين معهم أكبر الأثر في تطور علم الكلام نفسه[2].

لقد كان دفاع المسلمين الحار عن التوحيد — رغم أن الاسلام في جوهره دين توحيد — رد فعل لانتشار مذاهب الثنوية في البلاد التي فتحها المسلمون وواجهوا فيها تلك الثنائية. وكذلك كان دفاع المسلمين عن حدث العالم لمواجهة آراء الثنوية وفلاسفة الإغريق القائلين بقدم العالم.

وكان فوق ذلك أن تسربت بعض آراء الثنوية إلى المسلمين أنفسهم ودخلت إلى نظرياتهم في علم الكلام. فمن بين الأبواب التي نفذ منها التجسيم إلى الإسلام باب الثنوية، بالرغم من أن التجسيم غريب عن الإسلام وروح الديانة الإسلامية. نجد التجسيم عند الشيعة الذين هم — كما يقول نيبرج — "محل امتزاج الثنوية بالإسلام خاصة، إذ في أفكارها الرئيسية من المناسبة لأراء الثنوية ما لا يخفى، مثال ذلك قولها في أئمتها، وتجسيمها الذي هو أقرب شيء إلى تجسيم الثنوية"[3].

بل إن رجلاً زاهداً عابداً كمحمد بن كرّام صاحب فرقة الكرامية نجد عنده — إلى جانب التجسيم — تصوراً للذات الإلهية كتصور الثنوية للنور والظلمة. يقول البغدادي: "إن ابن كرّام دعا أتباعه إلى تجسم معبوده، وزعم أنه جسم له حد ونهاية من تحته والجهة التي منها يلاقي عرشه. وهذا شبيه بقول الثنوية: إن معبودهم الذي سموه نوراً يتناهى من الجهة التي يلاقي الظلام وإن لم يتناه من خمس جهات"[4].

---

١) أنظر الفهرست لابن النديم ص ٤٧٢ ؛ ٤٧٣ ، تاريخ الإلحاد فى الاسلام ص ٢٣—٧١ .
٢) أنظر الانتصار ص ٥٤—٦٠ ، تاريخ الإلحاد في الاسلام ص ٢٣ .
٣) الانتصار ص ٥٦ من مقدمة الدكتور نيبرج .
٤) الفرق بين الفرق ص ١٣١ . وأنظر أيضاً لنا : فخر الدين الرازي وموقفه من الكرامية ، رسالتنا للماجستير بآداب الاسكندرية مخطوطة بمكتبة الكلية ص ٦٣ ، ٨٦ .

بل إننا لا نستبعد أن تكون بعض آراء الثنوية قد تسللت إلى أهل السنة أنفسهم ؛ فان بين رأي أهل السنة في الصفات وبين رأي الثنوية شبهاً كبيرًا ، نقرأ في المغني : 'وقال الورّاق في كتابه ، وكان ثنوياً : هم [أي المانوية] على ثلاث فرق . فرقة تنفي الأعراض ، وأخرى تثبتها أغيارًا للأجسام ، وثالثة زعمت أنها صفات ، ولا يقال هي الجسم ولا غيره' [١] . وذلك بعينه رأي أهل السنة في صفات الله ، إذ يقولون بان صفات الله ليست هي ذاته ولا غيرها .

---

١) المغني جـ ٥ ص ١١ .

٤ – مراجع البحث

ا – مراجع مخطوطة :

١ – أيوب علي : العقيدة الماتريدية ، رسالة دكتوراه مقدمة لكلية دار العلوم بالقاهرة عام ١٩٥٥ .

٢ – التميمي ، تقي الدين بن عبد القادر الغزي الحنفي : الطبقات السنية فى تراجم الحنفية ، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٥٥ تاريخ حليم .

٣ – خليف ، فتح الله عبد النبي : فخر الدين الرازي وموقفه من الكرامية ، رسالة ماجستير مخطوطة بكلية الآداب جامعة الأسكندرية .

٤ – الشرواني ، رفيع الدين : طبقات أصحاب الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان ، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٨٤٣ تاريخ .

٥ – طاش كوبرى زاده : طبقات الحنفية ، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٧٣٦٧ ح .

٦ – عبد الله بن عثمان بن موسى : خلافيات الحكماء مع المتكلمين وخلافيات الأشاعرة مع الماتريدية ، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٣٤٤١ ج .

٧ – الكفوي ، محمود بن سليمان : طبقات كتائب أعلام الأخيار من فقهاء مذهب النعمان المختار ، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٨٤ تاريخ م .

٨ – الماتريدي ، أبو منصور محمد بن محمد بن محمود : تأويلات أهل السنة ، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٨٧٣ تفسير .

٩ – النسفي ، أبو المعين ميمون بن محمد المكحولي : تبصرة الأدلة ، مخطوطة دار الكتب المصرية رقم ٤٢ توحيد .

ب – مراجع عربية مطبوعة :

١٠ – ابن الأثير الجزري ، أبو الحسن محمد بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشيباني : كتاب الكامل طبعة القاهرة ١٣٠٣ هـ .

١١ – ابن تيمية ، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم : مجموعة الرسائل والمسائل طبعة القاهرة ١٣٤١ هـ ، كتاب الإيمان طبعة القاهرة ١٣٢٥ هـ .

١٢ — ابن الجوزي ، جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن : نقد العلم والعلماء أو تلبيس ابليس طبعة القاهرة بدون تاريخ .

١٣ — ابن حزم ، أبو محمد علي الأندلسي : كتاب الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، طبعة المثنى ببغداد بدون تاريخ .

١٤ — ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد : المقدمة ، طبعة القاهرة بدون تاريخ .

١٥ — ابن خلكان ، أبو العباس أحمد : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان ، طبعة القاهرة ١٣١٠ هـ .

١٦ — ابن عساكر ، أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله بن عبد الله بن الحسين : تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبو الحسن الأشعري ، طبعة دمشق ١٣٤٧ هـ .

١٧ — ابن العماد ، عبد الحيّ : شذرات الذهب فى أخبار من ذهب ، طبعة القاهرة ١٣٥١ هـ .

١٨ — ابن قَطْلوبَغا ، أبو العدل زين الدين قاسم : تاج التراجم فى طبقات الحنفية ، طبعة بغداد ١٩٦٢ م .

١٩ — ابن كثير ، عماد الدين أبو الفدا اسماعيل بن عمر : البداية والنهاية ، طبعة القاهرة ١٣٥١ هـ .

٢٠ — ابن المرتضي ، أحمد بن يحيى : كتاب المنية والأمل فى شرح كتاب الملل والنحل ، تحقيق توما أرنولد ، طبعة حيدر آباد ١٣١٦ هـ .

٢١ — ابن النديم ، محمد بن اسحق : كتاب الفهرست ، طبعة القاهرة بدون تاريخ .

٢٢ — أبو حنيفة، الإمام الأعظم : الفقه الأكبر ، الرسالة ، العالم والمتعلم ، الوصية طبعة حيدر آباد ١٣٢١ هـ .

٢٣ — أبو ريدة ، محمد عبد الهادي : ابراهيم ابن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية ، طبعة القاهرة ١٩٤٦ م ، رسائل الكندي الفلسفية ، طبعة القاهرة ١٩٥٠ .

٢٤ — أبو زهرة ، محمد : تاريخ المذاهب الإسلامية ، طبعة القاهرة بدون تاريخ .

٢٥ — أبو عذبة : الروضة البهية فى ما بين الأشعرية والماتريدية ، طبعة حيدر آباد ١٣٢٢ هـ .

٢٦ — أحمد أمين : ضحى الإسلام ، طبعة القاهرة ١٩٣٦ م .

٢٧ — الأشعري ، أبو الحسن على بن اسماعيل : كتاب الإبانة عن أصول الديانة ، طبعة القاهرة بدون تاريخ ، كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع تحقيق الأب مكارثي ، طبعة بيروت ١٩٥٣ ، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، طبعة القاهرة ١٩٥٠ م .

٢٨ — الباقلاني ، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب : كتاب التمهيد ، تحقيق الأب مكارثي ، طبعة بيروت ١٩٥٧ ، كتاب الإنصاف ، طبعة القاهرة ١٩٥٠ .

٢٩ — البغدادي ، اسماعيل باشا : هدية العارفين اسماء المؤلفين وآثار المصنفين ، طبعة استانبول ١٩٥٥ .

٣٠ — البغدادي ، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر : الفرق بين الفرق ، طبعة القاهرة ١٣٦٧ هـ ، أصول الدين ، طبعة استانبول ١٣٤٦ هـ .

٣١ — بدوي ، عبد الرحمن : من تاريخ الإلحاد فى الإسلام ، طبعة القاهرة ١٩٤٥ .

٣٢ — البزدوي ، علي بن محمد : كشف الأسرار ، طبعة تركيا ١٣٠٨—١٣١٠ هـ/١٨٩٠—٩٢ م .

٣٣ — البياضي ، كمال الدين أحمد : إشارات المرام من عبـارات الإمام ، تحقيق يوسف عبد الرازق ، طبعة القاهرة ١٩٤٩ م .

٣٤ — الجويني ، إمام الحرمين عبد الملك بن عبدالله : الإرشاد ، ترجمه وحققه لوسياني ، طبعة باريس ١٩٣٨ .

٣٥ — حاجي خليفة ، مصطفى عبدالله : كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون ، طبعة استانبول ١٩٤١ .

٣٦ — الخياط ، أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد : كتاب الانتصار ، تحقيق نيبرج ، طبعة القاهرة ١٩٢٥ م .

٣٧ — الرازي ، فخر الدين محمد بن عمر : الأربعين فى أصول الدين ، طبعة حيدر آباد ١٣٥٣ هـ ، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير ، طبعة القاهرة ١٣٠٧ هـ ، ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين ، طبعة القاهرة ١٣٢٣ هـ .

٣٨ — الزبيدي ، محمد بن محمد الحسيني : اتحاف السادة المتقين بشرح أسرار إحياء علوم الدين ، طبعة القاهرة بدون تاريخ .

٣٩ — السمعاني ، أبو سعيد عبد الكريم بن محمد : كتاب الأنساب ، نشره مرجليوث ، طبعة لندن ١٩١٢ .

٤٠ — السبكي ، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن تقيّ الدين : طبقات الشافعية الكبرى ، طبعة القاهرة ١٣٢٤ هـ .

٤١ — السيوطي ، عبد الرحمن بن محمد جلال الدين : طبقات المفسرين ؛ حققها A. Meursinge طبعة ليدن ١٨٣٩ م ، منها صورة فوتوغرافية ، طهران ١٩٦٠ م .

٤٢ — الشهرستاني ، عبد الكريم : الملل والنحل ، طبعة المثنى ببغداد بدون تاريخ ، نهاية الإقدام فى علم الكلام ، حققه الفريد جيوم ، طبعة لندن ١٩٣٤ م .
٤٣ — شيخ زاده ، عبد الرحيم بن علي : كتاب نظم الفرائد وجمع الفوائد فى بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشعرية ، طبعة القاهرة ١٣١٧ هـ .
٤٤ — الصابوني ، نور الدين أحمد بن محمود ، كتاب البداية من الكفاية فى الهداية فى أصول الدين ، تحقيق الدكتور فتح الله خليف ، دار المعارف مصر ١٩٦٩ .
٤٥ — الصفدي ، صلاح الدين خليل بن أيبك : الوافي بالوفيات ، حققه ريتر ، طبعة استانبول ودمشق ١٩٣١-١٩٥٩ .
٤٦ — طاش كوبرى زاده : مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، طبعة حيدر آباد ١٣٢٩ هـ .
٤٧ — الطحاوي ، الإمام أحمد بن جعفر : بيان السنة والجماعة ، طبعة حلب ١٣٤٤ هـ .
٤٨ — علي القاري : شرح الفقه الأكبر ، طبعة القاهرة ١٣٢٣ هـ .
٤٩ — الغزالي ، أبو حامد محمد بن محمد : إحياء علوم الدين ، طبعة القاهرة بدون تاريخ ، الاقتصاد فى الاعتقاد طبعة القاهرة بدون تاريخ .
٥٠ — قاسم ، محمود : مناهج الأدلة فى عقائد الملة لابن رشد مع مقدمة فى نقد مدارس علم الكلام ، طبعة القاهرة ١٩٦٤ ، ابن رشد وفلسفته الدينية ، طبعة القاهرة ١٩٦٤ .
٥١ — القاضي عبد الجبار : كتاب المغني ، تصدره تباعاً المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر تحت اشراف طه حسين ، ابراهيم مدكور .
٥٢ — القرشي ، محمد بن أبي الوفا : الجواهر المضية فى طبقات الحنفية الطبعة الأولى بحيدر آباد بدون تاريخ .
٥٣ — القرماني : أخبار الدول وآثار الأول ، طبعة القاهرة ١٣٠٣ هـ على هامش كتاب الكامل لابن الأثير .
٥٤ — الكمال بن الهمام : المسايرة فى علم الكلام ، نشره وشرحه محمد محيي الدين عبد الحميد ، طبعة القاهرة بدون تاريخ .
٥٥ — اللكنوي ، محمد عبد الحيّ : الفوائد البهية فى تراجم الحنفية ، القاهرة ١٣٢٤ هـ .
٥٦ — محمد عبده : رسالة التوحيد ، طبعة القاهرة ١٩٦٠ م .
٥٧ — المُقَدَّسي ، شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أحمد بن أبو بكر : أحسن التقاسيم فى معرفة الأقاليم حققه H. J. De Goeje طبعة ليدن ١٩٠٦ .
٥٨ — النسفي ، عمر : العقائد النسفية وشروحها للتفتازاني والخيالي ، طبعة القاهرة ١٣٦٧ هـ ،

وأيضاً حاشية المولى مصلح الدين الكستلي على شرح العقائد النسفية للتفتازاني طبعة القاهرة ١٣٢٦ هـ.

جـ – مراجع أوروبية :

59. Allard, Michel, *Le problème des attributs divins dans la Doctrine d'al-Ash'arī et de ses premiers grands disciples,* Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1965.

60. Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Litteratur,* Leiden, 1937-49.

61. Brunschvig, Robert, "Devoir et Pouvoir, Histoire d'un problème de théologie musulmane", *Studia Islamica,* XX, 1964, p. 25.

62. Guillaume, A., *Islam,* Pelican Books A311.

63. Kholeif, F. A. N., *A Study on Fakhr al-Dīn al-Rāzī and his Controversies in Transoxiana,* Dar al-Machreq Éditeurs, Beyrouth 1966.

64. Macdonald, D. B., *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitual Theory,* London 1903.

65. Patton, W. M., *Aḥmad Ibn Ḥanbal and the Miḥna,* Leyden, 1897.

66. Schacht, Joseph, "New Sources for the History of Muhammadan Theology", *Studia Islamica,* I, 1953.

67. Sharif, M. M., *A History of Muslim Philosophy,* see Ayyub Ali's article on "Māturīdism", vol. I, pp. 259-274, Otto Harrassowitz, Wiesbaden, 1963.

68. Tritton, A. S., "An Early Work from the School of al-Māturīdī", *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland,* 1966, parts, 3, 4.

69. Vajda, G., "Le témoignage d'al-Māturīdī sur la doctrine des Manichéens, des Dayṣānites et des Marcionites", *Arabica, Revue d'Etudes Arabes,* tome XIII, pp. 1-38, Année 1966, E. J. Brill, Éditeur, Leiden.

70. Von Manfred, "Māturīdī und sein Kitāb Ta'wīlāt al-Qur'ān", *Der Islām,* vol. 41, 1965.

71. Watt, W. M., *Free Will and Predestination in Early Islam,* London, 1948; *Islamic Philosophy and Theology,* Edinburgh, 1962.

72. Wensinck, A. J., *Concordance et Indices de la Tradition Musulmane,* Leiden, 1936.

٥ — تحقيق النص

اعتمدت في تحقيق النص على المخطوطة الوحيدة الموجودة منه والمحفوظة بمكتبة جامعة كيمبردج برقم Add. 3651 ويقع النص في ٢٠٦ ورقات من الحجم المتوسط، وعدد السطور في كل صفحة ٢١ سطراً، وعلى هوامش بعض الصفحات تقييدات بعضها تصويبات وبعضها تعليقات من الناسخ.

والنسخة ليست قديمة النسخ، فعلى الجانب الأيمن من الورقة الأولى التي تحمل العنوان الذي أثبتناه على صدر هذا الكتاب نقرأ 'الحمد لله، من نعم المولى على عبده الفقير إليه سبحانه بجهد الأمين الحنفي الشامي، وذلك[1] في نصف شعبان سنة ١١٥٠'.

ومع ذلك فنحن لا نشك لحظة في صحة نسبة هذا النص إلى الماتريدي. فقد قارنا هذا النص بكتاب تأويلات أهل السنة للماتريدي الموجود منه نسخة مخطوطة مصورة بدار الكتب المصرية رقم ٨٧٣ تفسير، فوجدنا اتفاقاً بين النصين في كثير من العبارات التي هي أشبه بلوازم تتكرر كثيراً. فمثلاً عبارة 'والله الموفق' تُذكر عقب كل فقرة تقريباً من فقرات النصين. كما تُستخدم عبارة 'جل ثناؤه' للثناء على الله سبحانه وتعالى في النصين. هذا فضلاً عن أن هناك عبارات أخرى تدل على التشابه في الأسلوب تتردد في 'التوحيد' كما تتردد في 'التأويلات' مثل عبارة 'وعلى ذلك معنى' وعبارة 'حق لمثله الفزع' وغير ذلك كثير. وكل ذلك يدل على أن 'التوحيد' و'التأويلات' لمؤلف واحد.

ولست بحاجة إلى أن أنبه إلى صعوبة التحقيق بالاعتماد على نسخة واحدة؛ فكل من عانى التحقيق يعرف ذلك حق المعرفة. ورغم أن النص مكتوب بخط

---

١) كلمة غير مقروءة.

نسخي واضح إلا أنه كثير الأخطاء سيئ الإعجام عديم الترقيم ، وتجاوزت أخطاء الناسخ النص إلى الآيات القرآنية المذكورة في النص . وقد اجتهدت قدر الطاقة في تصويب أخطاء النص وملء خرومه وترقيمه . وتركت لغة النص على ما هي عليه أحياناً من إغراب ، حتى يكون النص كما أراده صاحبه . واكتفيت أن أضيف أحياناً بعض الألفاظ التي وضعتها بين القوسين [ ] حرصاً على استقامة المعنى والعبارة ، كما أن العناوين التي اخترتها لفصول الكتاب وضعتها أيضاً بين القوسين [ ] .

وحين عجزت عن قراءة بعض الألفاظ أو تصويبها تركت بياضاً مكانها . ويسرني أن يسهم الباحثون في سد هذا النقص ، فإنني أرى مع أرسطو أن الحقيقة الكاملة عسيرة المنال ، وأنها لا تنال إلا بتضافر الجهود ، وأن إنتاج كل واحد من الفلاسفة لا يذكر . ولكن مجموع جهودهم يؤتي نتائج طيبة .

ونحن نرحب بملاحظات كل الفلاسفة المهتمين بالفلسفة الإسلامية وخاصة المهتمين "بالكلام" حتى يظهر كتاب التوحيد — إذا قُدّر له أن يُطبع مرة أخرى — في صورة أكمل .

فتح الله خليف

نصّ كتاب التوحيد

[١]

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي كل حَمْد حُمِدَ به مَنْ دونه فراجع بالحقيقة إليه ، حمدا يوافي نعمه ويكافئ مَنّ[١] يده ويبلغ رضاه ، ونسأله أن يصلى على من خُتِم به الرسالة وعلى إخوانه من المرسلين وعلى أوليائه أجمعين ، ونستعصم به من الزلل ونرغب إليه فيما يكرمنا من القول والعمل .

[إبطال التقليد ووجوب معرفة الدين بالدليل]

قال الشيخ أبو منصور رحمه الله : أما بعد ، فإنا وجدنا الناس مختلفي المذاهب في النِّحل في الدين ، متفقين على اختلافهم في الدين على كلمة واحدة : أن الذي هو عليه حق ، والذي عليه غيره باطل ، على اتفاق جملتهم من أن كلا منهم له سلف يُقَلَّد ، فثبت أن التقليد ليس مما يُعذر صاحبه لإصابة مثله ضده[٢] . على أنه ليس فيه سوى كثرة العدد ، اللهم إلا أن يكون لأحد ممن ينتهى القول إليه حجة عقل يُعْلَم [بها] صدقه فيما يدعى ، وبرهان يَقْهَر المنصفين على إصابته الحق ، فمن إليه مرجعه في الدين بما يوجب تحقيقه عنه فهو المحق ، وعلى كل واحد منهم معرفة الحق فيما يدين هو[٣] به ، كأن الذى دان به هو — مع

---

١) بدون شكل في الأصل . ومَنّ يده بمعنى نعم الله ، وجاء شرحها بهذا المعنى بين سطور النص .

٢) وذلك لأن تقليد من يقول بقدم الأجسام ليس بأولى من تقليد من يقول بحدوثها ، وعلى ذلك فالتقليد يؤدى بالمقلدين إلى الإعتقادات المتضادة . أنظر القاضي عبد الجبار : المغنى في أبواب التوحيد والعدل ، الجزء الثاني عشر : النظر والمعارف ، ص ١٢٣ ، وأيضاً أنظر قبله مقدمتنا ص ٢٦—٢٩ .

٣) على هامش النص : «أي النبي عليه السلام» .

أدلة صاد[1] وشهادة الحق له — قد حصرهم[2] ؛ إذ منتهى حجج كل منهم ما يضطر .....[3] التسليم له لو ظفر بها ، وقد ظهرت[4] لمن ذكرت ، ولا يجوز ظهور مثلها لضده فى الدين ؛ لما يتناقض حجج .....[5] ما غابت حججه ؛ وأظهر تمويه أسباب الشُّبه فى غيره ، ولا قوة إلا بالله العظيم .

[السمع والعقل هما أصل ما يُعرف به الدين]

ثم أصل ما يعرف به الدين — إذ لا بد أن يكون لهذا الخلق دين يلزمهم الإجتماع عليه وأصل يلزمهم الفزع[6] إليه — وجهان : أحدهما السمع والآخر العقل .

[٢ ا] أما السَّمع فما لا يخلو بشر من انتحاله / مذهبا يعتمد عليه ويدعو غيره إليه ؛ حتى شاركهم فى ذلك أصحاب الشكوك والتجاهل فضلا عن الذى يُقرّ بوجود الأشياء وتحقيقها . على ذلك جرت سياسة ملوك الأرض من سيرة كل منهم ما راموا تسوية أمورهم عليه وتأليف ما بين قلوب رعيتهم به ، وكذلك أمر الذين ادّعوا الرسالة والحكمة ومن قام بتدبير أنواع الصناعة ، وبالله المعونة والنجاة .

وأما العقل فهو أن كون هذا العالَم للفناء خاصة ليس بحكمة ، وخروج كل ذى عقل — فعله — عن طريق الحكمة قبيح عنه ، فلا يحتمل أن يكون العالم — الذى العقل منه جزء — مؤسسا على غير الحكمة أو مجعولا عبثا[7] .

١) حرف الصاد مطموس فى الأصل .

٢) أى أن المحق قد يكون واحداً بما لديه من برهان أو حجة تُلزم كل واحد من المقلدين وتحملهم على الإقرار بها ؛ والمبطل قد يكثر جمعه وعدده ، فليست العبرة فى معرفة الحق بكثرة العدد ولكن العبرة بالدليل والبرهان .

٣) كلمة مطموسة فى الأصل .

٤) حرف الظاء مطموس فى الأصل .

٥) كلمة مطموسة فى الأصل .

٦) فى الأصل بالراء المهملة .

٧) جاء على هامش النص : «لأنه سعى فى تحصيل ما هو حاصل» قال تعالى : «أفحسبتم إنما خلقناكم عبثاً وأنكم إلينا لا ترجعون» سورة المؤمنون ٢٣ آية ١١٥ .

وإذا ثبت ذلك دلّ أنّ إنشاء العالم للبقاء لا للفناء.

ثم كان العالم بأصله مبنيا على طبائع مختلفة ووجوه متضادة، وبخاصة الذى هو مقصود من حيث العقل الذى يجمع بين المُجْتَمِع[1] ويفرّق بين الذى حقه التفريق[2]، وهو الذى سمّته الحكماء العالم الصغير، فهو على أهواء مختلفة وطبائع متشتتة[3]، وشهوات رُكّبت فيهم غالبة، لو تركوا وما عليه جُبلوا لتنازعوا فى تجاذب المنافع وأنواع العزّ والشرف والمُلْك والسّلطان، فيعقب ذلك التباغض ثم التقاتل، وفى ذلك التفانى والفساد[4] الذي لو ...... [5] أمر كوْن العالم له لبطلت الحكمة فى كونه. مع ما[6] جعل البشر وجميع الحيوان غير محتمل للبقاء إلا بالأغذية وما به قوام أبدانهم إلى المُدَد التى جُعلت لهم. فلو لم يُرَدْ بتكوينهم سوى فنائهم لم يُحتمل إنشاء ما به بقاؤهم. وإذ ثبت ذا لا بد من أصل يؤلف بينهم ويكفّهم ١٠ عن التنازع والتباين الذى لديه الهلاك والفناء.

[٢] / فلزم طلب أصل يجمعهم عليه لغاية ما احتمل وُسْعُهم الوقوف عليه. على أنّ الأحقّ[7] فى ذلك — إذ عُلم بحاجة كلّ ممن يُشاهد وضرورة كلّ من المُعاين — أنّ لهم مدبرا عالما بأحوالهم وبما عليه بقاؤهم، وأنه جبلهم على الحاجات، لا يدَعهم وما هم عليه من الجهل وغلبة الأهواء — مع ما لهم من الحاجة فى معرفة ١٥ ما به معاشهم وبقاؤهم — دون أنْ يقيم لهم من يدلّهم على ذلك ويعرّفهم ذلك. ولا بد من أنْ يجعل له دليلا وبرهانا يعلمون خصوصه بالذى خصّه به من الإمامة

١) جاء على هامش النص: "كالعالم فى الشاهد مع العالم فى الغائب".
٢) جاء على هامش النص: "كمريد القبيح فى الشاهد مع مريد القبيح فى الغائب، فإن مريد القبيح فى الشاهد قبيح، ومريد القبيح فى الغائب غير قبيح".
٣) جاء على هامش النص: "أى عناصر أربعة".
٤) جاء على هامش النص: "قال تعالى: وَلَوْلا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الأَرْضُ" سورة البقرة ٢ آية ٢٥١.
٥) كلمة مطموسة فى الأصل.
٦) رسمت فى الأصل "معما". وسنصححها مستقبلاً كلما صادفناها من غير إشارة فى الهامش.
٧) جاء على هامش النص: "أى الأحق من معرفة أصل يجمعهم عليه وهو الدين أن نعرف الصانع العليم الحكيم".

لهم وأحوجهم إليه فيما عليه أمرهم[١]، فيكون فى ذلك[٢] ما بيّنا مِنْ صدْقِ مَنْ ينتهى قوله إلى قول مَنْ دلّ عليه العالم بأمر العالم[٣] أنّه هو الذى جعله المفزع لهم والمُعتمد، ولا قوة إلاّ بالله.

قال أبو منصور رحمه الله: ثم اختُلف فى الأسباب التى بها يُعْلم المصالح والحق والمحاسن من أضدادها، فمنهم من يقول: هو ما يقع فى قلب كلّ منهم حُسْنه لزمه التمسك به، ومنهم من يقول: يعجز البشر عن الإحاطة بالسبب ولكن يتمسك بما أُلْهِم؛ لما يكون ذلك ممّن له تدبير العالم.

قال الشيخ رحمه الله: وهما بعيدان من أن يكونا من أسباب المعرفة؛ لأن وجوه التضاد والتناقض فى الأديان بيّن، ثم عند كل واحد منهم أنه المحق، ومحال أن يكون سبب الحق يعمل هذا العمل، لما تصوّر الباطل بنفس صورة الحق، فمحال الثقة بمن ظهر كذبه كل هذا الظهور مع ما كان معتقدا لمذهب باعتقاد الحق بما ذكرت عند ضدّه[٤]، وفى إلهامه أنه مُبْطل، ولم يكن لواحد منهما دليل غير الذى لآخر فى خطابه، وذلك نوع ما لا يدفع الاختلاف والتضاد اللذين بهما التفانى. وعلى ذلك / يبطل اعلام القرعة فيما يعجز عنه ذو العقل، ولم يجعل فى الحُكم الجَبْر على الرِّضا إذ هى تخرج مختلفا[٥]، وكذلك أمر القائف[٦]، فلم يجُز أن يكونا سببى الحق. ولا قوة إلاّ بالله. [١٣]

---

١) جاء على هامش النص: 'وهو معرفة سبب الفناء والهلاك'.

٢) جاء على هامش النص: 'فى إثبات الرسالة'.

٣) جاء على هامش النص: 'أى بواسطة أمر العالم المشتمل على التضاد والاختلاف واحتياج الناس إلى معرفة ما يبقون به مهجهم ويدفعون مضارهم من الأغذية والأدوية'.

٤) جاء على هامش النص: 'أى مخالفه وخصمه'.

٥) العبارة هنا مضطربة ولم نستطع تقويمها وفضلنا أن نضعها كما هى أمام الباحثين.

٦) القائف هو الذى يعرف الآثار، والجمع قافة، وقاف أثره بمعنى تبعه كقفاه واقتفاه. أنظر القاموس المحيط مادة 'قوف'.

[السُبل الموصلة إلى العلم هى العيان والأخبار والنظر]

قال الشيخ أبو منصور رحمه الله : ثم السبيل التى يُوصل بها إلى العلم بحقائق الأشياء العيان[1] والأخبار والنظر . فالعيان ما يقع عليه الحواس ، وهو الأصل الذى لديه العلم الذى لا ضد له من الجهل . فمن قال بضده من الجهل فهو الذى يُسمى مُنكِره[2] كلّ سامع مُكابرا تأبى طبيعة البهائم أن يكون ذلك رتبتها ؛ إذ كلّ منها يَعْلَم ما به بقاؤها وفناؤها وما يتلذذ به ويتألم ، وصاحب هذا يُنكر ذلك ، وأجمع[3] أنْ لا يُناظَر مع مَنْ كان ذلك قوله ؛ إذ لا يثبت إنكاره ولا حضوره بنفسه ، والمناظرة فى مائية[4] الشىء أو هستيّته[5] وهو لها ، وللدفع جميعا دافع ، ولكنه يُمازَج فيُقال له : تعلم بأنك تنفى ، فإن قال : لا ، بطل نفيه ، وإن قال : نعم ، أثبتَ نفيه ، فيصير بما يدفع دافعا لدفعه . ويُؤلَم بالألم الشديد من قطع الجوارح ليدع تعنته ، إذ نحن نَعْلَم أنه يعلم العيان ؛ إذ هو علم الضرورة ، ولكنه بقوله متعنتا ، وحقّ مثله ما ذكرتُ ليجزع ويضجر فيُقابَل بتعنّت مثله ، فينهتك لديه ستْره ، ولا قوة إلاّ بالله .

قال الشيخ رحمه الله : والأخبار نوعان ، مَنْ أنكر جملته لحق بالفريق الأول ؛ لأنه أنكر إنكاره ؛ إذ إنكاره خبرٌ ، فيصير منكرا - عند إنكاره - إنكاره ، مع ما فيه جهل نَسَبه واسمه ومائيته واسم جوهره واسم كل شىء ، فيجب به جهل محسوس وعجزه عن أن يُخبرَ عن شىء عاينه إذا خبرَ به ، فكيف يبلغ هو إلى العلم بما يبلغه مما غاب[6] عنه ، أو متى يعلم ما به معاشه / وغذاؤه ، وكل ذلك يصل [٣]

---

١) جاء على هامش النص : "ذكر العيان وأراد بها الحواس أجمع دون البصر".
٢) بدون شكل فى الأصل .
٣) بدون شكل فى الأصل .
٤) المائية هى الماهية ، وقد استخدم الكندى من قبل الماتريدى لفظ مائية وقصد بها أيضاً ماهية ، أنظر رسائل الكندى الفلسفية جـ ١ ص ٢٩٤ حققها الدكتور أبو ريده طبعة القاهرة ١٩٥٠ .
٥) هستى كلمة فارسية معناها الوجود فى الخارج .
٦) فى الأصل : عاب بالعين المهملة .

إليه بالخبر ، مع ما فيه الكفران بعظيم نعم الله عليه ، وبأصل ما حُمِد هو به ، وبما فَضَّل[١] به على البهائم من النطق[٢] .....[٣] بالسمع ، وذلك نهاية المكابرة .

قال أبو منصور رحمه الله : ثم لا يُوصَل بهما إلى إدراك المحاسن والمساوئ التى لا يعمل العقول على الإحاطة [بها] إلا باستعمال الألسن بالتكلم بها وإدْناء السمع إليها . وحق مناظرة هذا — وإن كانت مناظرته سفها — فيمازج أيضا ، فتقول له عند إنكاره الخبر : ما تقول ؟ فإن عاد إليه فاعلم أنه قَبِلَ خَبَرَكَ حيث عاد إلى قوله وهو استعادتك الخبر ، وإن لم يعد إليه كُفِيت شرّه وحمدت الله وضحكت منه .

ومثله لمن ينكر العيان ، تقول له : ما تقول ؟ فإن عاد إليه ظهر لك أنه يَعْلمه ، ولكنه يتعنت ، وإن لم يعد إليه ، كُفِيتَ شرّه ، وشكرت الله تعالى على ما ألهمك ، أو تضربه وتؤلم ، فإنه لا يقدر أن يَضْجَرَ أو يقابلك بالعتاب لما لا يَحْتَمل ذلك إلاّ بتسمية فعْلِك ، وذلك يُعْرَف بالخبر[٤] ، وقد أنكره ، ولا قوة إلاّ بالله .

ثم إذ قد لَزِمَ قبول الأخبار بضرورة العقل لزِم قبُول أخبار الرّسل ؛ إذ لا خبرَ أَظْهَرُ صدقا من خبرهم بما معهم من الآيات الموضحة صدقهم ؛ إذ لا يوجد خبر يطمئن إليه القلب — ممّا بيّنا من المعارف[٥] التى يصير منكر ذلك متعنتا بضرورة العقل — أوْضح صدقا من أخبار الرّسل صلوات الله عليهم ، فمن أنكر ذلك فهو أحقّ من يُقْضى عليه بالتعنّت والمكابرة . ثم الأخبار التى تنتهى إلينا من الرّسل تنتهى على ألْسُن من يُحْتَمل منهم الغلط والكذب ؛ إذ ليس معهم دليل الصدق ولا برهان العصمة ، فحقّ مثله النظر فيه . / فإن كان مثله مما لا يوجد [٤ ا]

---

١) فى الأصل : فصل ، بالصاد المهملة .
٢) جاء على هامش النص : 'أى النطق فإنه حاصل بالخبر' قال الله تعالى : 'عَلَّمَهُ البَيَانَ' ، سورة الرحمن ٥٥ آية ٤ 'فالبيان بان الإنسان من الحيوان' .
٣) كلمة غير واضحة ويحتمل أن تقرأ « التمثل » كما يحتمل أن تقرأ « التمييز » .
٤) جاء على هامش النص : 'لأن الضجر والمقابلة بالعتاب كلاهما خبر وهو منكر'
٥) جاء على هامش النص : 'أى العيان والأخبار والاستدلال' .

كذبا قط. فهو الذى من انتهى إليه مثله لزمه حق شهود القول ممّن اتّضح البرهان على عصمته ، وذلك وصف خبر المتواتر ، إنّ كلا منهم وإن لم يقم دليل على عصمته فإن الخبر منهم إذا بلغ ذلك الحد ظهر صدقه ، وثبتت عصمة مثله على الكذب ، وإنْ أمكن خلاف ذلك فى كُلّ على الإشارة . وهكذا القول فيما طريقه الاجتهاد ، وإن احتمل خطأ كلّ على الإنفراد والغلط ، فإنهم لم يتفقوا بمن يوفّقهم لذلك ليظهر حقّه ؛ إذ الآراء لا تؤدى إليه بعد اختلاف الأهواء وتفرّق الهممّ لذات ذى الرأى دون لطف العزيز الحميد الذى يملك إظهار حقّه وعصمة خَلْقه فيما شاء ، ولا قوة إلاّ بالله .

وخبرٌ آخر[١] لا يبلغ هذا القَدْر فى ايجاب العلم والشهادة بأنه الحق عن نبى الرحمة ، فيجب العمل به والتّرك بالاجتهاد[٢] والنظر فى أحوال الرُّواة ، والظاهر مما ظهر حقه ، وجوازه فى السّمع الذى قد أحيط . ثم يُعمل بما يغلب عليه الوجه[٣] وإن احتمل الغلط ، إذ ربما يُعمل به فى علم الحس — الذى هو أرفع طرق العلم — بضعف الحواس وببُعد المحسوس ولُطفه . على أن ترْكَ العمل به ، والعمل جميعا ، لا يَرْجِع فيه إلى الإحاطة ، وإلى أيهما مال كان فى ذلك إعراض عن حق الخبَر ، فلذلك لزم القول فيه بالاجتهاد بالوجهين[٤] ، ولا قوة إلاّ بالله .

ثم الأصل فى لزوم القول بعلم النظر وجوه : أحدها الاضطرار إليه فى علم الحس والخبر ، وذلك فيما يَبْعُد من الحواس أو يلطف ، وفيما يردْ من الخبر أنه فى نوع ما يحتمل الغلط أوْ لا ، ثم آيات الرّسل وتمويهات / السحرة وغيرهم فى التمييز بينها ، وفى تعرّف الآيات بما يُتأمل فيها [من] قُوَى البشر وأحوال الآتى بها

١) جاء على هامش النص : ' أى ما دون المتواتر ' .
٢) جاء على هامش النص : ' أى ما دون المتواتر ، أى ينظر فى ظاهر ما يثبت قطعاً نحو الكتاب المشهود هل يوافقه خبر الواحد ، فإن وافق أخذ به ، وإن خالف ترك ' .
٣) جاء على هامش النص : ' أى وجه العمل أو وجه الترك ' .
٤) جاء على هامش النص : ' أى النظر فى أحوال الرواة ، والعرض على ما هو ثابت بدليل قطعى ' .

ليَظْهر الحق بنوره والباطل بظلمته . وعلى ذلك دلّ الله بالـذى ثبت بالأدلة المُعجزة أنه منه ، مِنْ نحو القرآن الذى عجز الإنس والجن أن يأتوا بمثله ، مع الأمر به بقوله : سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا مِنَ الآفَاقِ ...[١] إلى آخر السورة ، وقوله : أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الإِبِلِ[٢] ، وقوله : إِنَّ فِيْ خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ[٣] ، وقوله : وَفِيْ أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ[٤] ، وغير ذلك مما رغّب فى النظر وألزم الإعتبار وأمر بالتفكر والتدبر ، وأخبَرَ أنّ ذلك يوقفهم على الحق ويبيّن لهم الطريق ، ولا قوة إلاّ بالله .

مع ما ليس لمن ينكر النظر على دَفْعِه دليل سوى النظر ، فدلّ ذلك على لزوم النّظر بما به دفعه ، مع ما لا بد من معرفة ما فى الخَلْق من الحكمة إذ لا يجوز فِعْلُ مِثله عبثا وما فيه من الدلالة على من أنشأه أو على كوْنه بنفسه أو حدَثَ أو قِدَم ، وكل ذلك مما لا سبيل إلى العلم به إلا بالنظر . على أن البشر خُصّ بِمِلك تدبير الخلائق والمحنة فيها وطلب الأصلح لهم فى العقول واختيار المحاسن فى ذلك واتّقاء مضادّة ذلك ، ولا سبيل إلى معرفة ذلك إلاّ باستعمال العقول بالنظر فى الأشياء . على أنّ مفْزَع الكُلّ – عندْ النوائب واعتراض الشُّبَه – إلى النظر فى ذلك والتأمّل ، فدلّ أنه يدُلُّ على الحقائق ويُوصَل به إليها[٦] ، على نحو الفَزَع عند اشتباه اللون إلى البصر ، والصوت إلى السمع ، وكذا كل شىء إلى الحاسّة التى بها دَرْكُها ، فمِثْله النظر ، ولا قوة إلاّ بالله .

[١٥] على أنّ محاسن الأشياء / ومساويها ، وما قَبُح من الأفعال وما حَسُن منها فإنما نهاية العلم بَعْدُ وقوع الحواس عليها وورود الأخبار فيها إذا أُريد تقرير كل جهة من ذلك فى العقول والكشف عن وجوه ما لا سبيل إلى ذلك إلا بالتأمل والنظر فيها . وعلى ذلك أمْر المكاسب الضارة والنافعة . على أنّ البشر جُبِل

---

١) سورة فصلت ٤١ آية ٥٣ .
٢) سورة الغاشية ٨٨ آية ١٧ .
٣) سورة البقرة ٢ آية ١٦٤ .
٤) سورة الذاريات ٥١ آية ٢١ .
٥) فى الأصل : عن .
٦) فى الأصل : إليه .

على طبيعة[1] وعقل ، وما يُحَسِّنه العقل غير الذى ترغب فيه الطبيعة ، وما يُقبِّحه غير الذى ينفر عنه الطبْع ، أو يكون بينهما مخالفة مرّة ، وموافقة ثانيا ، لا بد من النظر فى كل أمْر والتأمل ليُعلم حقيقة أنه فى أيّ فنّ ونوع مما ذكرْنا ، ولا قوة إلاّ بالله .

[الدليل على حدَث الأعيان]

٥ قال الشيخ أبو منصور رحمه الله : الدليل على حدَث الأعيان هو شهادة الوجوه الثلاثة التى ذكرنا من سُبُل العلم بالأشياء . فأمّا الخبر فما ثبتَ عن الله تعالى مِنْ وجه يعجز البشر عَنْ دليل مِثْله لأحد[2] : إنه أخْبر أنه خالق كل شىء[3] ، وبديع السماوات والأرض[4] ، وأنّ له مُلْك ما فيهن[5] . وقد بيّنّا لزوم القول بالخبر.

١٠ وليس أحد من الأحياء ادّعى لنفسه القِدَم أو أشار إلى معنى يدل على قدمه بل لو قال لعرِف كذِبَه هو بالضرورة ، وكذا كل من حضره بما رأوْه صغيرا ، ويذْكر ابتداؤه ايضا . لذلك لزمَ القول بحدث الأحياء . ثم الأموات تحت تدبير الأحياء ، فهم أحقّ بالحدَث ، والله الموفق .

وعلم الحِسّ ، وهو أنّ كل عين من الأعيان يُحَسّ مُحاطا بالضرورة

١٥ مبنيا[6] بالحاجة ، والقِدَم هو شرط الغنا ، لأنه يستغنى بقدمه[7] عن غيره ، والضرورة والحاجة يُحوجانه إلى غيره . فلزم به حدَثه . وأيضا أن كل شىء جاهل يبدو / حاله عاجز عن إصلاح ما يَفْسد منه فى الحال التى هو فيها موصوف بالكمال فى القوة والعلم إذا كان ذلك حيا . ولو كان ميتا فسلطان الحى عليه جارٍ ، ثبت

١) فى الأصل : طبْعه .
٢) جاء على هامش النص : "أى لا يقدر البشر أن يثبت لأحد دليلاً يعجز الكل عن مثله".
٣) أنظر سورة الزمر ٣٩ آية ٦٢ .
٤) أنظر سورة البقرة ٢ آية ١١٧ ، وسورة الأنعام ٦ آية ١٠١ .
٥) أنظر سورة آل عمران ٣ آية ١٨٩ ، وسورة المائدة ٥ آية ١٨ ، ٤٠ ، ١٢٠ .
٦) غير منقوطة فى الأصل .
٧) فى الأصل : تقدمه .

أنه لم يكن واحد منها إلا بغيره ، وإذا ثبت الغير لزم الحدث ، إذ القدم يمنع الكون لغيره .

وأيضا أن كل محسوس لا يخلو عن اجتماع طبائع مختلفة ومتضادة مما حقها التنافر والتباعد لأنفسها ، ثبت اجتماعها بغيرها ، وفى ذلك حدثه ، والله الموفق .

وأيضا أن العالم ذو أجزاء وأبعاض ، ويُعلَم أكثر أبعاضه أنه حادث بعد أنْ لم يكن ، ويُعلَم نماؤه واتساعه وكبره ، لزم ذلك فى كُلّه ؛ إذ لا يصير اجتماع أجزاء متناهية غير متناهية .

وأيضا أنّ منه طيّب وخبيث ، وصغير وكبير ، وحَسَن وقَبيح ، ونُور وظُلمة . وهذه آيات التغيّر والزوال ، وفى التغير والزوال فناء وهلاك ؛ إذ معلوم أن الإجتماع يؤكّد ويقوّى ويُعظّم ، دليله النشر ، وأنه إذا تفرّق بطل ذلك ، فثبت أن ذلك آية الفناء ، وما احتمل الفناء لم يجز كونه بنفسه .

ويلزم أيضا احتمال الابتداء ، وليس لقول مَنْ يقول : يغيب عن الأبصار ولا يفنى معنى ، لما عُلِم العالم بالبصر لا بالدلائل ، وبه يُدّعى القدم ، فقد زال ذلك مع ما أنا بيّنا من وَهْنه ، ولا فَرْق بين حياة تفنى وبين ذاته ، ولا قوة إلاّ بالله .

وعلى ذلك طريق علم الاستدلال ، مع ما أنه لا يخلو الجسم من حركة أو سكون ، وليس لها الإجتماع ، فيزول من جملة أوقاته نصف الحركة ونصف السكون ، وكل ذى نصف متناه ، على أنهما إذ لا يجتمعان فى القدم لزم حدث أحد الوجهين ، ويبطلانه أن / يكون مُحدثا فى الأزل لزم فى الآخر ، وفى ذلك حدث ما لا يخلو عنه . [١٦]

وأيضا أن كل جسم لا يخلو عن سكون دائم أو حركة دائمة أو هما وما هو عليه منها مدفوع إليه مُسخّر به ومجعول لمنافع غيره ، وإذا كان ذلك وصف جواهر العالم التى لا توصف بالحياة ثبت أنها محدثة ؛ إذ هى لا على ما هى بنفسها ولكن على تسخيرها وتذليلها واستعمالها فى حوائج غيرها . وإذا ثبت ذلك فى أصل

الجواهر والأحياء الذين هم فيها وبها تقرّ وتنتفع وهم مَحْجُوبُولون عن الحاجات والمنافع أحقّ بذلك ، والله الموفق .

ودليل آخر : أنّ العالم لا يخلو من أنْ يكون قديما على ما عليه أحواله من اجتماع وتفرُّق ، وحركة وسكون ، وخبيث وطيب ، وحَسَن وقبيح ، وزيادة ونقصان ، وهُنّ حوادث بالحس والعقل ؛ إذ لا يجوز اجتماع الضدّين ، فثبت التعاقب ، وفيه الحدث . وجميع الحوادث تحت الكون بعد أنْ لم تكن ، فكذلك ما لا يخلو عنها ولا يسبقها ، أو كان إنشاء عن أصل لا بهذه الصفة أو انتقل إليها باعتراضها فيه ، فإن كان ذلك ثبت أن هذا العالم حادث ، وبطل قول من ينكر [الحدوث] ، وإن كان غير هذا ، فإن كان الأول هو المُنْشِئ له فهو ١٠ قولنا هو البارى وسَمَّوْه هَيُولى ، وإن كان على الإنتقال إليه فذهب الأول وصار هذا غيره ، فهذا محدث بما لم يكن هو الأول ، والأول شدث بما هلك لما انتقل إلى الثانى ، مع ما لا يكون شىء من شىء من أن يكون مستجنا فيه فيظهر ، أو مُحْدثا فيه فيتولد ويخرج ، أو يتلف الأول فيكون الثانى . فالأول كالولد / والشىء ٦١| الموضوع فى الوعاء ، ومحال كوْن أضعاف ما فيه فيما هو فيه ؛ لذلك يبطل القول ١٥ بكون الإنسان من النطفة ، والشجر فى الحَبّ ، وعلى ذلك مَنْ يقول بالبروز بالقوة ، مع ما كان فى ذلك ايجاب حدَث ذاته ، لأنّ القوة عليه غيره إذ هو وُجِد بالفعل لا بالقوة ، أو تلف الأول نحو النطفة ثم النَّسمة ونحو ذلك فيصير الأول هالكا حتى لا يبقى له الأثر ، والثانى حادثا حتى لم يبقَ من الأول فيه أثر ، وفى ذلك حدث الأول والثانى .

٢٠ فإن قال قائل : إذا جاز عندكم بقاء الأعيان فى الآخرة بما لا يبقى ، لِمَ لا جاز قدمها بما لا يتقدم؟

قيل : لوجوه ، أحدها للتناقض وهو أن معنى الحدَث هو الكوْن بعد أنْ لم يكن ، فمن لا يسبقه ففيه حقيقية[٢] ، فالقول فيه بالقدم ينقضه[٣] ، ومعنى البقاء

١) فى الأصل بدون الهمزتين .
٢) هكذا فى الأصل ، ونعتقد أن عبارة ’فمن لا يسبقه ففيه حقيقية‘ يستقيم المعنى بدونها .
٣) فى الأصل : بعصه هكذا بدون نقط على القاف والضاد وبدون ياء وبباء منقوطة .

هو الكون فى مستأنف الوقت ، معه غيرٌ أوْ لا ، لذلك اختلفا . والثانى أن القول بالذى ذكرت من البقاء إنما هو سمعى ، فإمّا أنّ تُسلّم لى ذلك ، فيجب حدث الأعيان لمَا به عرفناه ، أوْ لا تُسلّم . فيبطل حِجَاجُه بالسمعى على الإنكار به ، والله المستعان .

وأيضا إن الشيء إذا لم يكن إلا بغَيْرٍ يتقدمه وذلك شرط كل الأغيـار ٥
— فيبطل كوْن الجميع ، ولا كذلك أمرُ البقاء . ألا يُرى[١] أنّ من قال لآخر : لا تأكل شيئا حتى تأكل غيره — وكذا[٢] كل غير فيه ذلك الشرط — فبقى أبدا غير[٣] آكل . ولو قال كلما أكلت لقمة فكل أخرى فهو يبقى أبدا[٣] فى الأكل ، فمثله الأول . وعلى ذلك أمر تضاعُف الحساب ، إنه إذا لم يُجْعَل له ابتداء منه يبْدأ لا يجوز وجود شيء منه بتّة . وإذا حصّل البداية يجوز أن يبقى فيه ١٠
فيما يزيد ، ثم يزيد دائما ، / ولا قوة إلاّ بالله . [١٧]

مع ما يذْكر أوائل الحساب فى كل عدد إذ به بلغ ذلك ولا يُذْكر نهايتها لذلك اختلفا .

وأيضا أنّا لو توهمنا أن لا جسم . وأنه يجوز وجود عرَض قبل عرَض ، لم يجز وجود شيء منه ؛ إذ لم يُجْعَل له أوليّة وابتداء ، ويجوز الوجود أبدا بلا ١٥
نهاية له ، فمثْله ما لا يخلو عنه من الأعراض ، والله الموفق .

وأيضا أن كل حركة أو اجتماع نشير إليه هو نهاية ما مضى من ذلك النوع ، فمحال وجود نهاية الماضى بلا ابتداء له ، ولا قوة إلاّ بالله .

وأيضا أن قد يُوصَف جسم بالبقاء مع بقاء واحد وإن كان ذلك البقاء لا يبقى ، ولا يوصف جسم مع حدث واحد لا يخلو بالعدم عنه ، فكذلك ما كثُرَ ٢٠
منه . على أنّ حدوث البقاء فى الجسم هو سبب إبقائه ويدوم بقاؤه على دوام

---

١) الياء مفتوحة فى الأصل وغير منقوطة .
٢) فى الأصل : ولذا .
٣) ... (٣) جاءت فى الأصل على هامش النص وبها يستقيم المعنى .

تتابع البقاء فيه. ولا يجوز أن يكون سبب قِدَم الجسم حدوث عَرَض فيه، فصار هو عديله وقرينه؛ فلذلك لا يتقدّمه، والله الموفق.

وعارَضَ بعض مَنْ يقول بهذا؛ لما لا يُوجد الشيء بلا لون، ثم لا يجب أن يكون لونا. وذلك لا معنى له؛ لما أنّ الحدَث هو وصف الكوْن بعد أنْ لم يكن، فإذا وُجِدَ غيْره غير مفارقه — وفيه هذا الوصف — لزِمَهُ هذا الحُكْمُ. وليس اللون بلون لمعنى يُوجَد فى المتلوّن به؛ لذلك اختلفا، لكنْ جُمْلة الجسم إذ لا يخلو من الألوان فلا يسبقها ولكن يسبق واحــدا فواحدا، وكذلك أمْر الإحْداث.

ومن قال: لا يُعْلم صُنع شيء لا من شيء فهو المُقدِّر بالموجود حِسّاً، والمعارف نفسها خارجة عن الحسّ، وكذلك القول بيجوز ولا يجوز. وكذلك ما يدّعى من التفرّق — لا الهلاك — / لا نعرفه بالحسّ، ثم قال به. فمِثْله ما نحن فيه، مع ما كان فيه عقل وسمع وبصر وروح وغير ذلك ممّا لا يدرى ممّ صُنع، فذلك يَمْنعَهُ القول بما قال. وأيضا إنّه إذا يكن أحد يُخبرُنا عن قدمه أو كان أزليا من جوهر العالم فلا وَجْه للعلم به إلا بالاستدلال.

ثم لا نعلم كتابة بلا كاتب، ولا تفرُّقا إلا بمُفرِّق، وكذلك الاجتماع، وكذلك السكون والحركة، فيلزم فى جملة العالم ذلك؛ إذ هو مُؤلّف مُفرّق[1]، بل الأعجوبة فى تأليف العالم أرفع، فهو أحقّ أنْ لا يتفرق ولا يجتمع إلا بغيره، ثم كل ما فى الشاهد من التأليف والكتابة يكون أحْدث ممّن به كان، فمِثْله جميع العالم؛ إذ هو فى معنى ما ذكرْت، وبالله التوفيق.

ولو تُكلّف الاستقصاء فى مثل هذا ليخرج عن طوق البشر؛ إذ ما من شيء ممّا يُحَسّ أو يُسْمَع به من أجزاء العالم إلاّ ودلالة حدَثه ظاهرة: مِنْ جهْله بابتداء حاله، وباصلاح ما يفسد، أو يُنْشئ مثله، وعَجزْه عما به حِفْظ نَفْسه أو تقليبه عن جوهره، مع ما فيه الخبيث والقبيح والذليل والمهان الذى لولا تدبير غيره فيه ما احتمل أنْ يكوُن كذلك، وبالله التوفيق.

---

١) فى الأصل: مُعرّف.

ثم معلوم أن تكون الحركة والسكون والاجتماع والتفرق غير الجسم ؛ إذ قد يكون جسما مُتفرقا يجتمع ، ومتحركا يَسكن ، فلو كان لنفسه يكون كذلك لم يكن ليحتمل مضادات الأحوال على بقاء الجسم بحاله . وعلى هذا يُخرَج الفناء والبقاء ؛ إذ قد يُوجَد غير باق ولا فان فى أوقات ، فيلزم أن يكون غيره ، وكذلك مَنْ أراد بقاء الشىء أو فناءه يقصد إلى غير الوجه الذى يقصد بالآخر ، ثبت أنهما غيْران يَحِلان .

وكثير من المعتزلة يقولون بهذا فى الأوّل ، / ويأبَوْن فى البقاء والفناء ، مع ما يبطل قولهم ؛ إذ كان مختلفا بنفسه فى احتمال ذلك ، ولو جاز ذلك وجاز بقاء الأجسام بأنفسها لجاز كونها لا بغير . على أن هذا بالمعتزلة أوْلى ؛ لأنهم لا يجعلون مِنَ الله إلى جملة العالَم غير العالَم ، به كان العالَم ؛ إذ الإرادة يجعلونها من العالَم والفعل كذلك ، وذاته كان موجودا عندهم ولم يكن العالَم ولم يحدث شىء سوى كوْن العالَم ، فإذاً كان بنفسه وبه يبقى ، وفى ذلك فساد التوحيد ، ولا قوة إلا بالله .

ثم قد ثبت التغاير ، واختلف أهل الكلام فى مائية اسم ذلك : فمنهم مَنْ يسميه عرضا : ومنهم من يسميه صفة . وحقّ هذه المسألة التسليم لما يَجرى الإصطلاح به ؛ لما يُراد بالتسمية التعريف وإفهام المراد ، فأىّ شىء يَعمل ذلك كفى ، ولا يُعرَف الإسم بالعقل والقياس . كذلك قولنا فى تخطئة قول الكَعْبى[1] ، إنّه لما ثبت أنّه ليس بجسم بانَ أنّه عرَض .

---

١) هو أبو القاسم عبدالله بن أحمد بن محمود البلخى الكعبى ، يعده أحمد بن يحيى المرتضى فى كتابه المُنْيَة والأمل من الطبقة الثامنة من طبقات المعتزلة ، ويذكر أنه أخذ عن أبى الحسين الخياط ، وهو من أجل ذلك يعتبر من معتزلة بغداد . يصف ابن المرتضى منزلته فى الاعتزال فيقول : "هو رئيس نبيل ، غزير العلم بالكلام والفقه وعلم الأدب ، واسع المعرفة فى مذاهب الناس" . فهو إذن إمام أهل الأرض عند المعتزلة كما يقول الماتريدى . توفى عام ٣١٩ هـ/ ٩٣١ م أى قبل وفاة الماتريدى بأربعة عشر عاماً ، فهما إذن متعاصران . أنظر كتاب المنية والأمل فى شرح كتاب الملل والنحل لأحمد بن يحيى المرتضى ص ٥١ تحقيق توما أرنلد طبعة حيدر آباد ١٣١٦ هـ/١٨٩٨ م .

قال أبو منصور رحمه الله : وإنما يجب ذلك إذا سُلِّم أنّ ما سوى الجسم مِنَ الخَلْق عَرَض ، وفى كتاب الله تسمية العَرَض على إرادة أعْين الأشياء كقوله تعالى : تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا[١] ، وقوله : لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا[٢] ، فعلى هذا تسمية ذلك صفة أقرب إلى الأسماء الإسلامية ، ولا قوة إلا بالله .

[الدليل على أن للعالم مُحْدِثاً]

قال أبو منصور رحمه الله : ثم الدليل على أن للعالم مُحْدِثا أنه ثبت حدثه بما بيّنا ، وبما لا يُوجَد شىء منه فى الشاهد يجتمع بنفسه ويفرق ، ثبت أن ذلك كان بغيره ، والله الموفق .

والثانى أن العالم لو كان بنفسه لم يكن وقتا أحق[٣] به من وقت ، ولا حال أَوْلَى به من حال ، ولا صفة أَلْيَق به من صفة ، وإذا كان على أوقات وأحوال وصفات مختلفة / ثبت أنه لم يكن به ، ولو كان لجاز أن [يكوِّن] كل شىء لنفسه أحوالا [هى] أحسن الأحوال والصفات وخيرها ، فيبطل به الشرور والقبائح ، فدلّ وجود ذلك على كونه بغيره ، والله الموفق .

وأيضا أن العالم نوعان : حىّ وميّت ، وكل حى جاهل بابتدائه ، عاجز عن إنشاء مثله وإصلاح ما فسد منه وقت قوته وكماله ، فثبت أنه كان بغيره ، والميت أحق بذلك .

وأيضا أن العالم لا يخلو كل عين منه إلى ما يحتمله من الأعراض قهرا ، وما اعترضه من الأعراض لا قيام لها ولا وجود دونه ، فثبت بذلك دخول كل واحد منها تحت حاجة الآخر ، فيبطل أن يكون بنفسه محتاجا إلى غيْرٍ بــه يُوجَد ويقُوم ، ولا قوة إلا بالله .

١) سورة الأنفال ٨ آية ٦٧ .
٢) سورة التوبة ٩ آية ٤٢ .
٣) فى الأصل : حق .

وأيضا أن كل عين مما اجتمع فيه الطبائع المتضادة التى من طبعها التنافر لم يجز أن يكون بنفسه يجتمع ، ثبت أن له جامعا ، والله الموفق .

وأيضا أن كل عين محتاج إلى آخر به يقوم ويبقى من الأغذية وغيرها مما لا يحتمل أن يبلغ علمه ما به بقاؤه ، أو كيف يستخرج ذلك ويكتسب ، فثبت أنه بعليم حكيم لا بنفسه ، وبالله النجاة والعصمة .

وأيضا أنه لو كان بنفسه لكان يبقى به ويكون على حد واحد ، فلمّا لَمْ يملك دلّ على أنه كان بغيره .

وأيضا لا يخلو كونه بنفسه من أنْ كان بعد الوجود ، فيبطل كونه به ؛ لما كان موجودا بغيره ، أو قَبْله ، وما[١] هو قبله كيف يوجد نفسه ، مع ما لو كان به قبل الوجود لتُوهم أن لا يوجد فيكون عديما فاعلا وذلك محال . ويشهد لما ذكرنا أمْرُ البنـاء والكتابة والسُّفن أنه لا يجوز كونها إلا بفاعل موجود ، فمثْله ما نحن فيه ، وبالله التوفيق .

قال أبو منصور رحمه الله : وأصل ذلك أنه لا يعانى منه شيء إلا فيه حكمة عجيبة ودلالة بديعة مما يُعْجز الحكماء عن[٢] إدراك / مائيته وكيفيّة خروجه على ما خرج ، وعلم كل أحدٍ منهم بقصور على ما عنده من الحكمة والعلم عن إدراك كنه ذلك ، فهذه الضرورة وغيرها دلالة حكمة مبدعها وخالقها ، ولا قوة إلاّ بالله .

وأيضا أنه لو جاز أن يكون العالم يبدأ من قِبَل نفسه بمرة لجائز أن يذهب كله بمرّة ، فإذا لم يكن ، بل كان على الاختلاف حتى لم يكن تختلف عليه الأحوال إلا بالأغيار نحو حى يموت ، ومتفرّق يجتمع ، وصغير يكبر ، وخبيث يطيب ، أبداً يتغير بأغيار تحدث ، فعلى ذلك جملته ، لا يحتمل أن يكون لا بغيره . ولو جاز ذا لجاز أن تتغير ألوان الثوب بنفسه لا بأصباغ ، أو السفينه تصير

---

١) فى الأصل : ولا .
٢) العين مطموسة فى الأصل .

على ما هى عليها بذاتها ، فإذا لم تكن — ولا بد من عليم بنشئها ، قدير به يكون — فكذلك[١] [ما نحن فيه] ، وبالله التوفيق .

ويبعد أيضاً كون[٢] العالم بنفسه بما فيه من دلالة العلم بما هو عليه والقدرة عليه ، ومحال وجود مثله بعاجز جاهل ، فكيف بالمعدوم الفانى ، وبالله التوفيق .

٥ ودلالة كون العالم لا من شيء هى حدوثها[٣] ، وقد بيّنا ذلك .

مسألة[٤]

[مُحْدِث العالم واحد]

قال أبو منصور رحمه الله : والدلالة أن مُحْدَث العالم واحد لا أكثر السَّمْع والعقل وشهادة العالم بالخِلْقة . فأمّا السمع فهو اتفاق القول ، على اختلافهم على ١٠ الواحد ، إذ مَنْ يقول بالأكثر يقول به على أنّ الواحد اسم لابتداء العَدَد واسم للعظمة والسلطان والرفعة والفضل ، كما يُقال : فلان واحد الزمان ومنقطع القَرين فى الرفعة والفضل والجلال ، وما جاوز ذلك لا يحتمل غير العدد ، والأعداد لا نهاية لها من حيث العدد ، وفى تحقيق ما يُعدّ يخرج عن النهاية العددُ ، فيجب[٥] أن يكون العالم غير متناه ، إذ لو كان مِنْ كل منهم شيء واحد ، فيخرج / ١٥ الجملة عن التناهى بخروج المحدثين ، وذلك بعيد . ثم ما من عدد يُشار إليه إلاّ [٩ ب] وأمكن من الدّعوى أن يُزادَ عليه ويُنقصَ منه ، فلم يجب القول بشيء — لمّا لا حقيقة لذلك بحق العدد — لا يُشارك فيه غيره ؛ لذلك بطل القول به ، وبالله التوفيق.

---

١) فى الأصل : فلذلك .

٢) فى الأصل : لون .

٣) ربما يقصد حدوث الأعيان والأعراض فى العالم .

٤) رسمت فى الأصل : مسئلة ، هكذا شاعت كتابتها عند الأقدمين ، وسوف نصححها مستقبلاً دون الإشارة إلى ذلك فى الهامش .

٥) فى الأصل : فيجىء ، من غير تنقيط ، وصححت فى الهامش بكلمة أقرب ما تكون إلى كلمة « فيجب » .

وبعد ، فإنه لم يُذكَر عن غير الإله الذى يعرفه أهل التوحيد دعوى الإلهية والإشارة إلى أثر فعلٍ منه يَدُلّ على ربوبيته ، ولا وُجِد فى شىء معنى أمكن إخراجه عن حمله ، ولا بَعَثَ رُسلا بالآيات التى تقهر العقول ويبهر لها ؛ فتثبت أن القول بذلك خيال ووَسْواس .

وأيضا مجىء الرّسل بالآيات التى يضطر من شهدها أنها فعل من لو كان معه شريك ليمنعهم عن إظهارها ؛ إذ بذلك إبطال ربوبيتهم وألوهيتهم ، فإذ لم يوجد ولا مُنِعُوا عن ذلك — مع كثرة المكابرين لهم والمعـــاندين ممن لو أحبوا وجود الإبصار لهم فى إظهار آياتهم لوجدوا — فثبت أن ذلك إنما سلّم للرسل ؛ لما لم يكن الإله الحق والخالق للخلق غير الواحد القهار الذى قهر كل متعنت مكابر عن التمويه فضلا من التحقيق ، ولا قوة إلا بالله .

ثم دلالة العقل أنه لو كان أكثر من واحد ما احتمل وجود العالم إلا بالإصطلاح ، وفى ذلك فساد الربوبية . ومعنى آخر : أنّ كل شىء يُريد أحد ممّن يُنْسَب إليه إثباته يريد الآخر نفيه ، وما يريد أحدهما إيجاده يريد الآخر إعدامه ، وكذلك فى الإبقاء والإفناء ، وفى ذلك تناقض وتناف ، فدل الوجود على مُحْدِث العالم واحد ...[1] تدبيره .

مع ما كان الأمر المعتاد بين الملوك بذل الوسع منهم فى قهر أشكالهم ليكون المُلْك للقاهر ، ومنع كل منهم غيره عن إنفاذ / حُكْمه ، وإظهار سلطانه ما استطاع ، فإذ لم يكن — بل نَفَذَ سلطان العزيز الحكيم — ثبت أنه الواحد . وهذا تأويل قوله : قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا[2] ، والأوّل على ما أُودع قوله : لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا[3] .

وأيضا أنه لو كان مع الله إله لأظهر الآخر حكمته وفَصّل فعلَه من فِعْل

[١٠ ا]

١) كلمة غير مقروءة فى الأصل .
٢) سورة الإسراء ١٧ آية ٤٢ .
٣) سورة الأنبياء ٢١ آية ٢٢ .

الله الحق ليُعْلَم به قدرته وسلطانه ، فإذ لم يفعل بان أن الله المتوحد بالإلهية والمتفرد بالربوبية ، وذلك معنى قوله : وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلٰهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلٰهٍ بِمَا خَلَقَ[١] ، وكذلك قوله : أَمْ جَعَلُوا لِلّٰهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ[٢] .

ثم وجه الإصطلاح يدل على العجز والجهل ، مع ما لو كان كذلك لم يكن الأمر لواحد فى نسبه الخلق وتحقيقه له إلا من حيث يقهرهم ويُدخلهم تحت ٥ قدرته وصنعه ، والله الموفق .

وأيضا أنه لو كان مع الله إله لا يخلو من أن يقدر على فعل يسرّه من الآخر أو لا ، وكذلك الله سبحانه منه ، فإن قدرا جميعا ملك كل واحد منهما تجهيل الآخر ، وفى ذلك زوال الربوبية ، وإن لم يقدرا عجز كل واحد منهما ، والعجز ١٠ يُسقط الألوهية ، أو قدر أحدهما دون الآخر فهو الرب والآخر مربوب ، مع ما كان علم الغيب علم الربوبية ، فمن ليس له فهو مربوب . ثم لا يخلو أيضا من قدرة كل واحد منهما على غيره فى منع ما يروم الفعل بغيره ويريده أو لا ، فيكون فيهما إمكان خروج كلّ عن القدرة وتحقيق عجز وذلك يُسقط الربوبية ، أو يقدر الواحد خاصة فيكون هو الرب سبحانه .

١٥ وأما دلالة الاستدلال بالخلق فهو أنه لو كان أكثر من واحد لتقلّب فيهم التدبير نحو أن تحوّل الأزمنة من الشتاء والصيف ، أو تحول بخروج الإنزال وينعها أو تقدير السماء / والأرض ، أو تسيير الشمس والقمر والنجوم ، أو أغذية الخلق أو تدبير معاش جواهر الحيوان . فإذ دار كله على مسلك واحد ، ونوع من التدبير ، وانساق ذلك على سُنُن واحد ، لا يتم بمدبرين ؛ لذلك لزم القول بالواحد ، ٢٠ وبالله التوفيق .

والثانى أن الأجناس على اختلافها وتباعد ما بينها من نحو السماء والأرض وأطراف الأرض ، وجَعْل أرزاق أهلها متصلة[٣] بالمنافع ، حتى كان كل أنواع

---

١) سورة المؤمنون ٢٣ آية ٩١ .
٢) سورة الرعد ١٣ آية ١٦ .
٣) فى الأصل : وجعل أرزاق أهلها جعلت متصلة ، فحذفت كلمة « جعلت » ليستقيم المعنى .

الخارج من الأرض يكون بأسباب السماء ، وحاجات كل أهل البلدان منتشرة فى جميع الأطراف ، ومعاش البشر متعلق فى أنواع المكاسب ، على هذا[1] أمر الجميع ؛ فلو كان ذلك لعدد ، لم يحتمل أن ترجع منافعها إلى من له العالم من الخلق على اختلاف العالم . ثبت أن مدبر ذلك كله واحد . وعلى ما ذكرت ، الأوقات من الليل والنهار والساعات . ودخول بعض فى بعض على قدر الحاجات ، وهذا والله أعلم معنى قوله : ﴿مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَٰنِ مِن تَفَاوُتٍ﴾[2] ، فهذا مع ما جعلت الأجسام ، وهى الأعيان ، على جهات ست ، ثبت أن مدبر كل — على اختلاف الأجناس — واحد ، حتى جمع الكل تحت معنى واحد ، ولا قوة إلا بالله .

والثالث أنه لا يوجد جوهر واحد يرجع بجوهره إلى معنى واحد من الضرر أو النفع ، أو الخبيث أو الطيب ، أو النعمة أو البلاء ، بل كل شىء يوصف بالخبث فهو يصير طيبا فى وجه غير من له خبث ، وكذلك سائر الصفات . وعلى ذلك أحوال الأشياء : إنها ليست على نفع بكل حال أو ضرر بكل حال ، ثبت أن مدبر ذلك كله واحد ، حتى جمع فى كل وجوه المضار والمنافع ، ولم يجعل شيئا ذا نوع ليعلم أنه عن أصل يرجع إلى جوهره ، أو عن تدبير عدد يفعل / كل جهة ، فيتناقض بما تفرد كل بالجهة التى هى منه ، ولا قوة إلا بالله . [١١ أ]

وأيضا أن الأعيان تراها تحت حد الأجسام كلها ، وهى مجتمعة على طبائع متضادة حقها التنافر والتباعد بما بينها من التعادى الذى لو توهم تركها وطباعها لكان فى ذلك فساد الكل ، فثبت أن مدبر الجميع بينها واحد ، يجمعهم باللطف ، ويحبس ضرر كل عن غيره بالحكمة العجيبة التى لا تبلغها الأوهام ، ولو كان لعدد لجرى فيها حق الاختلاف والتضاد ، على ما عليه إرادة الفاعلين من السر بغيرهم ، وبصنع غيرهم ليتبين صنعه ، وبالله النجاة .

وأمكن الجمع بين الحرفين فى جميع ما ينتهى إليه الإعتبار ، من الإشارة إلى الدلالة ، إنها تخرج على النظر إلى الأحوال والأفعال ، فالأحوال هى أن يكونوا

---

١) فى الأصل ليست فى النص إنما أضافها الناسخ على الهامش .
٢) سورة الملك ٦٧ آية ٣ .

في جميع معاني الربوبية سواء ، فيكون في ذلك تدافع وتمانع ، مع ما كان ذلك صفة فرد سمّوه عددا ، أو تختلف ، فيكون الأتمّ لها أحقّ بالربوبية . وأما الأفعال ، فما ذكرْتُ من اتساق جميع العالم — مع تناقض الطبائع وتضادها صارت كأنها أشكال في قوام بعض ببعض ، وكون بعض لبعض عونا وناصرا في البقاء — وإن كانوا بالوجه الذي ذكرْتُ ثبت أن ذلك التآلف مع التضاد لا يُحتمل إلا بمدبر حكيم عليم لطيف ، لا يُنازَع في التدبير ، ولا يُخالَف في التقدير ، ولا قوة إلا بالله .

وإذا ثبت القول بوحدانية الله تعالى والألوهية له — لا على جهة وحدانية العدد ، إذ كل واحد في العدد له نصف وأجزاء — لزم القول بتعاليه عن الأشباه والأضداد ؛ إذ في إثبات الضد نفي إلهيته ، وفي التشابه نفي وحدانيته ؛ اذ الخلْق كلهم تحت اسم الأشكال والأضداد ، وهما علّما احتمال الفناء والعدم وبفي التوحيد عن الخلق .

والله واحد لا شبيه له ، دائم قائم لا ضد له ولا ند ، وهذا تأويل قوله : / لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ[1] . وأصل ذلك أن كل ذي مِثْل واقع تحت العدد فيكون أقلّه اثنين ، وكل ذي ضد تحت الفناء إذ يهلك ضده ، وعلى ذلك كل شيء سواه له ضد يفنى به ، وشكل يعدّ له ويصير به زوجا ، فحاصل تأويل قوله : "واحد" أي في العظمة والكبرياء ، وفي القدرة والسلطان ، وواحد بالتوحّد عن الأشباه والأضداد ؛ ولذلك بطل القول فيه بالجسم والعرَض إذ هما تأويلا الأشياء . وإذ ثبت ذا بطل تقدير جميع ما يضاف إليه من الخلْق ، ويوصف به من الصفات بما يُفْهَم منه لو أضيف إلى الخلْق ووُصف به ، وبالله التوفيق .

وفي ذلك ظهور تعنُّت المشبِّهة ، وذلك سبب إلحاد من ألْحَد : أنه ظنّ به ما احتمله الشاهد . فمنهم من جعله أحد الأعيان ، وأنكر الصانع للعالم وأدعى أنه على ما عليه [في الأزل] ، ومنهم من صيّره محتملا للحوادث وأنكر حدَثه

---

١) سورة الشورى ٤٢ آية ١١ .

وزعم أن غيره حوادث اعترضت بثوته وهم أصحاب الهيولى والمسلمون ؛ لزمهم القول بهستيته ضرورة فقالوا ، بنفوا عنه جميع ما احتمل غيره ، إذ احتمل غيره التفاضل فى الذوات ، والإختلاف فى الصفات ، أو احتمل غيره الاستحالة والتغير بما يتمكن فيه الزيادة والنقصان ، وإن كان بعض ذلك ثوابت فهو نوع المحتمل لذلك ، على أن ثباته بالتسخير على ما هو عليه من دوام الحركة أو السكون ، أو باحتمال التضاد الذى هو آفة الموجود بما فيه احتمال الفناء ووجود الأشباه له ليبطل عنه صفة الكمال والتمام ، أو تمكن النهاية له ، والحد الذى يتوهم معه الأتم والأنقص ، والأوفر والأقصر ، فهذه الوجوه من آيات حدث العالم وأدلة محدثة . فلو كان لمحدثه مما به عرف حدث العالم وأن له محدثا ليلحقه من ذلك الوجه ما لحق غيره ، وفيه فساد العالم ، وشهادته على محدث حكيم عليم متعال عن الأشباه والأضداد . / مع ما كان كل غير له حدث من جميع الوجوه ، فلو كان لشئ منه شبه يستعد عنه من ذلك القدم[1] ، أو عن غيره الحدث ، ولا قوة إلا بالله .

على أن الشبه من كل جهة فى الخلق ممتنع ؛ لما يصير واحدا ، وإنما يكون فى جهة دون جهة ؛ فلو وصف بالشبه بغيره بجهة فيصير من ذلك الوجه كأحد الخلق[2] ، ولا قوة إلا بالله .

قال الشيخ أبو منصور رحمه الله : وليس فى إثبات الأسماء وتحقيق الصفات تشابه لنفى حقائق ما فى الخلق عنه كالمستية والثبات ، ولكن الأسماء لما لم يحتمل التعريف ولا تحقيق الذات بحق الربوبية إلا بذلك ؛ إذ لا وجه لمعرفة غائب إلا بدلالة الشاهد . ثم إذا أريد الوصف بالعلو والجلال فذلك طريق المعرفة فى الشاهد ، وإمكان القول ، إذ لا يحتمل وسعنا العرفان بالتسمية بغير الذى شاهدنا ، ولا الإشارة إلى ما لا تأخذ من الحس وحق العيان ، لو احتمل وسعنا ذلك لقلنا ذلك ،

١) فى الأصل : العدم .
٢) فى الأصل جاء بعد كلمة الخلق العبارة التالية : "من الخلق أو ذلك التشابه بينهم" ولا يستقيم المعنى باضافتها .

لكنا [أردنا] به ما يُسْقِط الشَّبَه من قولنا : عالم لا كالعلماء ، وهذا النوع فى كل ما نسميه به ونصفه ، والله الموفق .

مع ما كان التشابه الذى تُقدِّره أوهامُنا ليس عن قول اللسان نُقدِّره ، بل بما كنا نَعرِف الشَّبَه بين الذاتين والفعلين ، فإلى ذلك يُرْجِع ، وههنا عند التسمية ، وذلك يُحقّقه لو لم يكن لهما اسم عُرِفا به ، ووصف وُصِفا به . فإذا كان الله سبحانه فيما اعتقدنا وحدانيته اعتقدنا غير شبيه بالمعروفين فى تسمية الآحاد لم يلزَمْنا التَسْمية بما تعرَّفنا ما لولا الاسم لم يجب التشبيه بالاسم لذلك ، ولا قوة إلاّ بالله .

على أن من نفى الأسماء والصفات من الفلسفة لم يقل بالتعطيل ، وكل مثبت معناه فى التحقيق نفى التعطيل ، ثم لم يجب به التشابه ، فمِثْله فى الأسماء .

وإذا لم / يحققوا فما يقولون لو قيل لهم : ما تعبدون ، وإلى ماذا تدْعون ، وبأى دين تدينون ، ومَنْ أمَرَكم ونهاكم عما تُنهَوْن وتُؤمَرون[١] ، ومَنْ به بدء[٢] العالم العلوى والسفلى ، وبمن كان أوليّة الأشياء ؟ ليرجعوا إلى معنى يقربُ إلى الفهم أو يَلْحقوا بمنكرى حَدَث العالم ، ويُبْطلوا قولهم فى الأول : إنه العقل أو الأصل السابق أو الروحانى الأول ، أو ما قالوا فى ذلك ، وفى ذلك اختيار الحيرة والتمسّك بالجهل ودفع ما يُعْرَفُ غير العالم به ، ولا قوة إلاّ بالله .

ثم نذكر طرفا من الشَّبَه التى اعترض من استحوذ عليه الشيطان وصرَفَهُ بها[٣] عمّا ظهر من البيان ليعلم أن الذى بعثه على ما اختار خِدْعة نفْسه بتسويل عدوه ، وذلك لا بتقصير من الله فى نصب البرهان ، ولا قوة إلاّ بالله .

فنقول : سوّل الشيطان لمنكر[٤] العيان — بما قد يخرج على غير الذى حسبه

---

١) فى الأصل : وتأمرون .
٢) فى الأصل : بدؤ .
٣) فى الأصل : به .
٤) فى الأصل : منكرى .

المتأمل فيه ليعتاده عن عبادة الرحمن — المؤوف[1] بصره ، أو الذى تنازعه نفسه فى المنام ، أو الذى يبعد عنه ، أو يدقّ عن الإحاطة ، ثم لم يعمل عليه كيد الشيطان فى الصَّرف عن الملاذّ ، وكفّ النفس عن الشهوات ، ويوقيه من الجواهر المؤذية ، وصَوْن النفس عن اقتحام النيران والبحار ، ولو كان عن حقيقة جهل ينطق لكان لابقاء له ؛ لما يقتحم المهالك ، ويمتنع عن تناول الأغذية ، فثبت أن الذى دعا إلى ما يقوله حُبّ اللذّات والميل إلى الشهوات . مع ما فى الذى ذُكِرَ من اختلاف الأحوال . وتبيّن الخلاف دليل كاف على أنه قد علم العيان حيث أخبر عن الخلاف لما ذُكِرَ من الحسبان . وعندنا أن ذلك بمعنى العيان : إن المؤوف[2] ، وفى حال المنام ، والبعد ، والدقة لا يصل إلى حقائق / الأشياء ، [١٣ ا] وعند الارتفاع يصل[3] . فذلك الذى أوجب من الإختلاف هو حق العيان ، لم يجز أن ينكره ، وعلى مثله قول مثبتى العيان ، ومنكرى الخبر بما قد يظهر فيه الكذب بعد أن ينتشر به القول .

ثم قد قيل : الإخبار فى العيان اللذيذة والجواهر الشهيّة فى الانتفاع ، مما لولا الإخبار عمّا فيه من اللذة ما احتمل عاقل المخاطرة بنفسه من الإمتحان ، وكذلك اتقاء المضار من غير أن سبق منهم الإمتحان ، فما نالوا إلا بالإخبار ، وعلى ذلك المكاسب والحِيَل والحذَر ونحو ذلك مما يرجع منافع ذلك إلى أبدانهم ودنياهم ، وكذلك المضار . فثبت أن الذى بعث هذا إلى التكذيب ما فى القول به من اثبات الحُرمات ، وكفّ النفس عن الشهوات ، فيصير السبب الذى به خدع الشيطان هذا الصّنف هو السبب الذى خادع الصنف الأول ، مع ما يُوجَد ذلك فى العيان من الوجه الذى بيّنا ، ولم يمنع هؤلاء القول به ، فمثله فى الأول ؛ لأنه يُظهر الكذب فى الإخبار بما اعترض المُخبِر من الآفات التى تحملهم عليه .

١) فى الأصل : المؤف . وهو الذى أصابته آفة أو عاهة . هكذا فى القاموس المحيط جاء رسمها وشرحها . وفى لسان العرب مادة 'أوف' : 'الآفة : العاهة ، وفى المحكم عرض مفسد لما أصاب من شىء ، وطعام مؤوف أصابته آفة ... وقد إيف الزرع أى أصابته آفة فهو مؤوف مثل معوف' .

٢) فى الأصل : المؤف . ٣) فى الأصل : يوصل .

وبعد ، فقد ظهر صدق كثير من الأخبار ، فلم يكن أحد الوجهين به أولى من الآخر إلا بدليل يوضح ، والله الموفق .

وقد يُعامَل بالمعاملة الوحشة ، وضرب مما يوذيه[1] ويولمه حتى يضطر إلى القول بما لا يُحتمل معرفته إلا بالخبر ، ولا قوة إلا بالله .

٥ وعلى مثله قول المقرين بعلم العيان والخبر المنكرين لعلم الاستدلال ، على عقله لوجوه المنافع فى الدنيا ولعواقب مأمولة ، ليس عنده علم من جهة العيان والخبر ، وإنما ذلك بالاستدلال ، وما فى ذلك من ظنون الإصابة ، وكذا معرفة صدق الإخبار وكذبه ، مع ما يقال / له فى كل شىء يعلم[2] مما ليس فيه علم الحس : [١٣] بِمَ علمت ذلك ؟ فإن قال : بالخبر ، يُسأل عن معرفة صدقه وكذبه ، وتدخل ١٠ ذلك فى جميع الملاذّ والمضارّ مما يتقى ويؤتى ، مع ما كانت الضرورة تُلزم النظر بما عاين وسمع ، ليُعلم منشأ العالم أو حدثه وقدمه .

وبعد ، فإنه ليس فى شىء يمنع الاستدلال له خبر فى المنع ، أو عيان ، فكأنه بالاستدلال يمنع القول به ، ولا قوة إلا بالله .

وبعد ، فإن معرفة إنسان أو نار أو شىء بالذى شُوهد مرة لا يخرج إلا على ١٥ الاستدلال بالذى عُرف ، ولو لم يدله للزمه أن لا يعامل أحداً قط ، ثم لا يقبل تعليم أحد ؛ لأنه لا دليل عنده يعلم أنه من[3] ويجوز أن يوجد بخبره أو لا ، ثبت أن كل ذلك استدلال ، وهو لازم ، ولا قوة إلا بالله .

مسألة

[فى دلالة الشاهد على الغائب]

٢٠ قال أبو منصور رحمه الله : ثم اُختلف فى وجه دلالة الشاهد على الغائب ، فمنهم من يقول : على مثله ؛ إذ هو أصل للذى غاب عنه ، ولا يخالف الأصل

١) غير منقوطة فى الأصل .
٢) فى الأصل : يعمل .
٣) المعنى غير واضح هنا ويجوز أن يكون الناسخ قد نسى كلمة .

فرعه ، مع ما كان طريق معرفة الغائب الشاهد ، وقياس الشيء نظيره ، فبه أثبتوا قدم العالم ؛ إذ الشاهد يدل على مثْله ، فصار الغائب به عالما أيضا ، ثم هو يدل فى كل وقت على مثله قبله ، وفى ذلك إيجاب القدم للكل .

ومنهم من يقول : ما من وقت يُتوهَّم فيه ابتداء العالم إلا وقد يُتوهَّم قبْله فيبطل له الغاية . ٥

ومنهم من يقول : يدل على المثْل والخلاف ، ودلالته على الخلاف أوضح ؛ لأن من شاهد شيئا من العالم يدله على حدَثه أو قدمه ، وقدمه وحدثه ليس هو مثْلها ولا نظيرهما ، ثم يدله على محدثه أو كون بنفسه ، وهما خلافه ، ثم يدله على حكمة فاعله وسفهه ، واختياره وطبعه ، وكل ذلك خلاف لما شاهده ، ولا يدله / على أن له مثْلا ؛ إذ لو كان يدله لكان يجب أن يتوهم كل من عاين [١٤ ا] ١٠ نفسه أن يكون كل العالم مثْله ، وذلك بعيد ، فثبت أن الجوهر لا يُحقِّق رؤْية مثْله غائبا ، ويُحقِّق أحد الوجوه التى ذكرناها ؛ لكن إذا عرفت كيفيَّة المشاهَد ، إذا أخبرت بتلك الكيفية لغائب ، علمت أنه مثْله ، لا أن ذلك يحقِّق المثْل ، وقد يجوز أن يدل على مثْله بهذا الوجه وبما عُرِف يعني الجسم والنار ، فيَعْرِف كل جسم ونار وإن لم يشهده ، ولا قوة إلا بالله . ١٥

وما زعم من الأصل والفرع فمقلوب ؛ لما كان القديم والقدم ولم يكن ما به استدلال ، فلذلك لم يجب جعله فرعا لهذا ، بل هو الأصل لكون هذا به .

ثم كل كائن بغيره — من طريق العقل — خارج عن جوهره فى الشاهد كالبنِاء والكتابة ، وكل أنواع الأفعال والأقوال التى هى أغيار لمَنْ كُنَّ بهم ، لم يجز أن يُلْحِقهم بالجوهر والصِّفة ، فمثله الذى به العالم . ٢٠

على أنه جاز فى الشاهد إثبات ما لا يُدرَك ولا يُحاط به نحو السمع والبصر والروح والعقل والهوى ونحو ذلك ، وما يُدْرَك نحو الأجسام الكثيفة ، فلو كانت هى قديمة الأصل فيجب أن يكون كل نوع يتولد ويحدث من جوهره : العقل من العقل ، وكذلك البصر والسمع ، ومعلوم الإختلاف بين كل جوهر والمتولد

منه فى ذلك ، فلزم الكون والحدث إن كان مختلفا ، وفى تثبيت الإختلاف بطلان أن يكون الذى فى وصف القدم عالما ، أو على ما عليه صفته ، وفى ذلك إثبات حدث العالم بمن ليس كمثله .

وبعد ، فإن الكتابة تدل على الكاتب ، ومن لا يدل على كيفيته أو مثله لا[1] يجوز أن يكون ملكا أو بشرا أو جنًّا ، فتكون الكتابة غير دالة على مائية الكاتب وكيفيته ولا على مثلها ، وهى تدل / على كاتب ما ، فمثله العالم — بما فيه — يدل على محدث ما لا يدل على كيفيته ومائيته ، وكذلك البناء والنسخ والتجر والصناعات ، لذلك لزم القياس فى إثبات صانع العالم بالعالم ؛ بما فيه من العجائب والأشياء التى لا يحتمل كونها إلا بحكيم عليم ، ولا يجب به تعرف الكيفية له والمائية[2] ، ولا قوة إلا بالله . [١٤ ب]

قال الشيخ أبو منصور رحمه الله : والأصل أن دلالة العالم مختلفة على اختلاف جهاته . دل احتماله الإستحالة والزوال واجتماع الاضداد فى عين فى حال على حدثه ثم[3] دل جهله بمباديه وعجزه عن إصلاح ما فسد منه أنه لم[3] يكن بنفسه ، ثم دل اجتماع الأحوال المتضادة واتساق جواهر الخلق على الاستقامة على أن مدبر الكل ومحدثه واحد ، ويدل أيضا اتساقه واستقامته وحفظ الاضداد فى عين على قدرة مدبره وحكمته وعلمه ، فاختلفت جهات الدلالة فيما عليه دلالات العيان ، فصار دليل إثبات المحدث عجز المحدث ، ودليل علمه لما اتسق جهله بنفسه ، فصار وجود الدلالة به على الخلاف لا الوفاق .

وأصل آخر أيضا : أن الضروريات والحاجات هى التى دلت على غير . فلم يجز أن يحتمل ما احتمل هو لما يحوج إلى غير ثم ذلك إلى آخر إلى ما لا نهاية له . وذلك فاسد ، والله أعلم .

---

١) فى الأصل : لما .
٢) جاءت على هامش النص .
٣) ... (٣) جاءت على هامش النص .

أقاويل مَنْ يدّعي قدم العالم[1]

قال أبو منصور : ثم نذكر أقاويل من يدعي قدم العالم ، على ما عليه من كون شيء من شيء إلى ما لا نهاية له بلا منشئ ، بما كذلك شهده — والشاهد دليل الغائب — فيلزم ذلك في الذي غاب ؛ لأنه لو جاز إيجاب خلاف العيان بالعيان لجاز إيجاب إنسان وجسم بخلاف المعقول ، على أن فيه إيجاب الخروج من التصور في الوهم ، والتقدّر في العقل ، وذلك آية النفي ، فمثله اعتقاد شيء لا من شيء نحو الأوقات ، / إنها تقع تباعا ، وقد اعتبرها بما لا وقت يُتوهّم كونه إلاّ وأمكن تَوهّم ذلك قبله إلى ما لا نهاية له ، واعتبر أيضا بجواز البقاء بما لا يبقى . [١٥ أ]

ومنهم من يقول بكون شيء بشيء إلى ما لا نهاية له بمنشئ حكيم ، وجعلوه علة كون العالم ، ومحال كون العلة ولا معلول ، مع ما لا يخلو مَنْ لا يوصف بالقدرة والجود في القدم ، وذلك آية العجز والحاجة ، أو يوصف فيجب المقدور عليه وإفاضة الجود على كل شيء ، وما ذُكِرَ من التوهم لهم أيضا .

ومنهم من يقول بقدم الطّينة — وهي الأصل — وحَدَث الصَّنْعة .

قال أبو منصور رحمه الله : فقوله بقدم الطينة لما ذكرنا من رفع كون شيء لا عن شيء ، ثم كان كل شيء حَدَث عن شيء حَدَث عند انقلاب الأول وهلاكه نحو ما يحدث من النطفة والبيضة .

ومنهم من جعل حَدَثه بعوارض حلت بالطينة فانقلبت على ما عليه الطبائع من الإعتدال والإختلاف .

ومنهم[2] من جعل حَدَثه بالباري .

ومنهم من قال بالأصل وسمّاه هَيُولَى .

قال الشيخ أبو منصور رحمه الله : فجملة ما ذهب إليه هؤلاء دفع ما لا

---

١) جاء هذا العنوان على هامش النص فاخترناه أيضاً لهذا الفصل .

٢) في الأصل : فمنهم .

يُتصور فى الوهم ، ولا يتمثّل فى النفس ؛ إذ كذلك وُجِد ، لم يحتمل قلوبهم إيجاب خلافه .

فيُقال : أيُتصوّر فى أوهامكم دفع ما لا يتمثل فى النفس ؟ فإن قال : نعم ، كَابَرَ ؛ لمشاركتنا إياه فى ذى الصّور ، وليس يتصوّر دفْعه هذا فى أوهامنا ، وإن قال : لا ، بل تقديره ، فيُقال له : متى يتصوّر فى الوهم قدم الشىء أو ٥ بقاؤه بعد التفرّق ، وأن يصير بحيث لا يأخذه البصر . وقد يقول بذلك كله ، ومع ذلك فى الأنفُس ما لا يتمثل فى الأنفُس من السمع والبصر وجرى[1] قوى جوهر واحد من الطعام وتولّد قوة الجواهر المختلفة به كالسمع / والبصر والفهم واليد [١٥ والرِّجْل وغيرها[2] مما[3] ينكر مثله فى تلك الجملة بالأدلة .

١٠ ثم يقال له : لا يعدو كون الشىء من الشىء من أن يكون مستجنّاً فيه فظهر ، ومحال أن يكون الإنسان بكُلّيته ، والشجر بكُلّيته[4] — مع ما يثمر — فى ذلك الأصل ، أو جميع البشر بجوهرهم يكونون فى أصل الماء الذى كان فى صُلْب ، فيسع الشىء الواحد ما لا يُحْصَى من الأضعاف ، وذلك مما لا يُحتمل تمثّله فى نفس صحيحة ولا يصير عليه عقل سليم ، وذلك يُبطل قوله كون الشىء ١٥ من الشىء ؛ لأنه بكليته لم يكن من النطفة .

وليس له أن يدعى كونه فى الأغذية ؛ لأنه يبلغ فى وقتا فى العِظَم لا يزْداد البتة ، وتلك الأغذية كلها موجودة أو فيها زيادة بالجوهر ، وكم من جوهر يُسمَّن ، وآخر يأكل ذلك كُمْره فلا يظهر ، وترى التّوت وورَقه يأكله نَعَمٌ[5] فيخرج من كلّ غير الذى يخرج من غيره ، وكذلك التّمرْ وغيره ، فهذا يبين أن ذلك ليس

---

١) فى الأصل بالحاء المهملة والزاى المعجمة .
٢) فى الأصل : وغير .
٣) فى الأصل : فما .
٤) فى الأصل : بكليتها .
٥) فى الأصل بدون شكل . فى القاموس المحيط : « والنَّعَمُ وقد تُسكّنُ عيْنه (النَّعْمُ) الإبل والشاء أو خاص بالإبل وجمعها أنْعام » .

بعمل الأغذية . على أن الأغذية هُنّ موات ، لا يُحتمل أن تصير كذلك إلا بتدبير مدبر عليم لا أن استفاد ذلك المعنى من غيره بلا تدبير ، وفى ذلك لزوم القول بالذى قلنا .

أو إن كان حَدَث شىء منه أو بعضه — لا أن كان فى شىء مما ذُكِر — فيجب القول بحدث العالم بما لزِم فى بعضه .

ثم يقال لهم : إذ كل مشاهَد ذو نهاية ، وجعلتموه دليل العالم ، لِمَ لا كان الكل كذلك ؟ وإلاّ لو جاز كون شىء منه متناه ، وجملته لا ، لِمَ لا جاز كون شىء منه عن شىء وجملته لا ؟ وكذلك نرى بعضه لبعضه مكانا ، ولا يحتمل جملته المكان لزوال الحمل ، ولا قوة إلاّ بالله ، وفى ذلك لزوم الحدث .

وما ذكرنا من البقاء قد بيّناه فيما تقدم .

وما ذُكِر من التوهم فكذلك ما من وقت يتوهَّم / إلا وأمكن توهّم كونه من بَعْد ، فيجب به حدثه ، مع ما إذا لم يُجْعل لأوليّته وقت يبطل كله . [١٦ أ]

وبعد ، فإنه لو جاز إخلاء العالم أو أصله عما يحتمل من الحوادث لجاز أيضا قَلْبُ كل معقول ، من جواز حىّ وميت فى حال ، فثبت حدث الكليّة بما لا يخلو عنه ، ولا قوة إلا بالله .

قال الشيخ رحمه الله : وما ذُكِرَ من الخروج عن المعقول بما لا يُتصوّر فى الوهم فقد بينا .

وبعد : فإن ذلك عقل خُصّ به مَنْ لا عقل له ، لأنه طلب معرفة ما ليس طريقه الحس بالحس ، فهو كمن يريد أن يميز بين الأصوات بالبصر وبين الألوان بالسمع ، وكذا كل معروف بحس أحب أن يعقل ذلك بغيره فيقصّر عنه عقله ، فمثله ما كان طريق العلم به غير الحواس ، فأراد الوصول إليه بها لم يسَعْه عقله . وهذا الجواب جواب لقوله أيضا : كون شىء من غير شىء خارج من المعقول .

وللأمرين جواب آخر وهو أن يقال : يعنى بالتصور فى الوهم الوجود بالأدلة ،

فهو لازم ، ولا نقول بما ليس فيه ذلك . وإن أردت المثال ، جل ربنا عن ذلك ، بل هو الجاعل لكل ذى المثال مثلا وهو منشئ ذلك . ودليل حدث العالم إحالة كون حياة فى ميت لأنه به يحيى ، ثبت أن حياة الأشياء حدث ، فكذلك موتها ؛ إذ قد يكون بعد الحياة .

٥ قال الشيخ رحمه الله : وقوله البارى علة العالم إن أراد به كون المصنوع به بالطبع فهو محال ؛ لأنه طريق الاضطرار ، ومن ذلك وصفه لا يحتمل به كون العالم ، على أن العالم محدثث مختلف ، ومن كون الشىء به بالطبع فهو ذو نوع ، وإن أراد به أنه يحدثه فذلك مستقيم ، وتسميته علة فاسدة ، وذلك المعنى يوجب كون الشىء بعد أن لم يكن لأوجه :

١٠ أحدها التناقض ؛ إذ العدم / يوجد ، فتقع الحاجة إلى من يوجده ، فثبت أن فى ذلك وجوب كونه حادثا . [١٦]

والثانى كون كلية العالم به ، ومعلوم كون الحادث بعد أن لم يكن ، والله أعلم .

والثالث أن فى ذلك وجود الاجتماع مع التفرق ، والحركة مع السكون ، والحياة ١٥ مع الموت ، وفى ذلك تناقض وتناف ، ثبت أنه كان على التتابع بالأول والثانى ونحوه ، ولا قوة إلا بالله .

قال أبو منصور رحمه الله : ونحن نقول بأنه عز وجل لم يزل عالما قادرا فاعلا جوادا على الوجوه التى تصح فى العقل ، ويقوم معه التدبير ، إنه لم يزل كذلك ليكون بفعله كل شىء يكون ، فى وقت كونه ، بوجه يصح عنه دفع الوصف ٢٠ بالغنا[١] عن التكوين ، والامتناع عن وقوع القدرة عليه ، والغنا بنفسه فى الوجود عن البارى ، ولا قوة إلا بالله .

وذلك معلوم فى الشاهد فى العلم والإرادة بأشياء ليست بكائنة لتكون ، فمثله عندنا القدرة والإرادة والجود وما ذكر ، ولا قوة إلا بالله .

١) الباء والغين غير منقوطتين فى الأصل .

وما ذُكر من التوهُّم فإنه قد يتوهّم فى كل شيخ[1] — فى أوّل ما شاخ — بقِدَمِه، ولم يجب به الوصف فى الأزل، وكذا فى كل حركة وسكون، وتفرق واجتماع. فإن قلت: ذا محال، فمثله كون الحدَث فى الأزل محال، والله الموفق.

ثم زعم مَنْ يقول بالإثنين — الظُّلْمة والنّور — بقدم العالم، وأحقّ مَنْ يأبى ذلك من يقول بهذا؛ إذ مِنْ قولهم إنهما كانا متباينَيْن فامتزجا، فكان العالم من امتزاجهما. ومعلوم أن الإمتزاج كان حادثاً، إذ التباين كان هو المتقدم، ولم يكونا يُلَقّبان بالعالم. إلا أن يقولوا: النور والظّلمة جوهران اختلفا، كانا[2] فى الأصل بمكانهما، فكان مكان النور نور كله / وخير، ومكان الظُّلْمة ظُلْمة كلها وشر، فيبطل القول بقدم العالم الممتزج، وبخاصة قول المانى[3] حيث زعم أن النور لما رأى الظّلْمة قُدِحَتْ فيه ومازجت به أحْدث هذا العالم؛ ليتخلّص بذلك أجزاء النور من أجزاء الظُّلْمه، فصار العالم على هذا القول — بعد الامتزاج المُحدَث مكوّن بعد المُحْدَث — قديما. وذلك [هو] التجاهل. فأوجبوا عجز النور وقت كونه فى سلطانه بجميع أعوانه من الخيرات وأنصاره من الحسنات حيث لم يقدر على الإمتناع من قدح الظّلْمة وأحد احزابه[4] عنه، وجهّلوه بوقت القدح فيه ليتخلص منه[5]، ثم زعموا أنه أحْدث هذا العالم ليخلّص أجزاءه منه بعد أن صار فى وثاقها.

هيهات ما أبْعدهم عن ذلك، وما أجْهل مَنْ يقدمونه ويجعلون له كل خير وأول كل خير وعلم، وقد جهّل ما ذُكِر، وعظم كل خير بقوة، وقد عجز

[١٧ أ]

---

١) فى الأصل بالحاء المهملة.
٢) فى الأصل: كان.
٣) المانى نسبة إلى المانوية وهم أصحاب مانى بن فاتك الحكيم، أخذ دينا بين المجوسية والنصرانية، وقال بأصلين قديمين للعالم هما النور والظلمة. وانتشرت تعاليمه فى الهند والصين وفارس، وبلاد ما وراء النهر وخراسان. ظهر فى زمان شابور ابن اردشير وقتله بهرام بن هرمز بن شابور. وأصله من همدان. أنظر فى تفصيل أصله ومذهبه الفهرست لابن النديم ص ٤٥٦ ـ ٤٧٤ طبعة القاهرة المكتبة التجارية، والملل والنحل للشهرستانى جـ ٢ ص ٨١ـ٨٦ طبعة المثنى ببغداد.
٤) فى الأصل بالراء المهملة.
(٥) فى الأصل: عنه.

من حفظه فى أقوى أحواله . ثم إذ كان هو المنشئ للعالم كيف صار أكثر العالم شرا ؟ فهو إذن فَعَل الشر ليتخلص بـه من وثاق الشر ، فكأنه أعان الشر والظُّلْمة ؛ إذ هو عمل ذلك . ثم قد زاد من أجزائه فى أجزاء النور بإحداث العالم فى أجزاء العالم ، فازداد له حَبْسا وهلاكا ، ولا قوة إلا بالله .

قال أبو منصور رحمه الله : واختلفت الثنوية فى الإمتزاج ، فمنهم من يجعله للظُّلْمة ، لكنهم اختلفوا ، فمنهم من يحقق له الفعل ، ومنهم من يأبى ذلك ويراه كالمُنتشر بالطَّبْع ، وهى كثيفة ستَّارة ، والنور رقيق درَّاك فيقع فيها ، فوقع الإمتزاج بذلك . ومنهم من يجعل ذلك للنور .

لكنه كله هذيان ، ما يدريهم ذلك ؟ والأصل فيه أن الظُّلْمة والنور فى احتمال التغير والإستحالة ، واحتمال التجزئة والتَّبعيض ، والحُسْن والقُبْح ، والطيب / والخُبْث ، وكل شىء سواء ، فإن كانا يرجعان إلى أجزاء العالم فهما [١٧ ب] يحدثان بحدثه ويفنيان بفنائه . ثم لا يجوز أن يكون لواحد منهما ألوهيته ؛ لظهور العجز والجهل بهما ، والعالم هو دليل قَوِىّ عليم حكيم ، فهما فى تلك الجملة .

وبعد ، إذ لم يكن واحد منهما قدرَ أن ينشئ فعْلا يدل عليـه ثبت أنهما مفعولان لا فاعلان . ومما يبيّن أنهما فِعْل لواحد ، ما ليس فى العالم شىء بجوهره[١] خير ، حتى لا يكون منه شر فى وجه أبدا ، ولا شر لا يكون منه خير فى وجه أبدا ، ثبت أن إنكار مثله عن الواحد غير ممكن .

ثم الأصل أن الإمتزاج لا يخلو من أن يكون شرا أو خيرا ، فإن كان خيرا لا يخلو من أن يكون من الظُّلْمة ، فيكون منها الخير ، ويبطل قولهم بالاثنين من حيث لا يكون من الشر خير ولا من الخير شر ، وإن كان شرا فقد شاركه الخير فى القبول فصار شرا ، وإن كان ذلك من النور فالوجهان قائمان فيه .

مع ما إذ كانا غير ممتزجين فامتزجا ، لا يخلو امتزاجهما من أن يكون بأنفسهما فيكونان ممتزجين بالجوهر متباينين به ، وذلك متناقض . ولو جاز ذلك لجاز أن

١) فى الأصل : بجوهر .

يكونا متحركين بأنفسهما ساكنين حيين ميتين قاعدين قائمين . مع ما يَفْسُد أن يكون التباين لنفسه يقع ، ثم امتزاج بما كان به التباين . ألا ترى أن الأحوال التي تتغير بالأعيان لم يجز وجودها إلا بغير ، فكذلك التباين والإمتزاج ، فثبت أنهما بغيرهما امتزجا وبغيرهما كانا متباينين وذلك يُوجب حدثهما .

وبعد ، فإنهم يقولون بحرمة الذبائح ، وأحقّ مَنْ يَحِل هم ؛ إذ بها التفريق بين الجسد المظلم وبين الروح المضيء ، وبين النور الجَلِي[١] والظُّلْمة السَّتَّارة ، لذلك / وصفوا النور بأنه رقيق درّاك ، وبالرّوح ذلك لا بالظُّلْمة . فيجب حل الذبح . ولا قوة إلاّ بالله . [١١٨]

وأصله أنهم ينكرون الشر من جوهر الخير ، والخير من جوهر الشر . هذا الذي حملهم على القول باثنين .

ثم قد أثبتوا الإقرار بالقتل ، وبما هو عندهم معصية ، فلو كان من غير الذي منه القتل فقد كذب ، وهو شر ، ولو كان منه فقد صَدَّق بالاقرار بالمعْصية ، ثبت أن العجز عن إدراك الحكمة فى خَلْق الشر لا يضطر إلى القول باثنين ؛ اذ فيه تحقيقه أيضا ، ولا قوة إلاّ بالله .

على أنهم[٢] أحقّ الخلق فى الإمتناع عن النطق بالحكمة أو طلب العلم ؛ لأن قولهم : إن جوهر النور لا يجئ منه شر قط . والجهل شر . فإن كان من ذلك الجوهر فهو عالم بجوهره حكيم به ؛ لا يحتمل الجهل ولا السَّفه ، والتَّعلم وطلب الحكمة حق الجهال بهما . وإن كان من جوهر الشر فإنه لا ينجع[٣] فيه ؛ لأنه بجوهره لا يقبل ولا يحتمل الخير . وإذا كان كذلك بطلت مناظرتهم ودعواهم الحكمة والعلم ؛ لأن مناظرتهم فى ذلك لو كانت مع جوهر النور كان هو عالما قبل المُناظرة فلا معنى لها ، ولو كانت مع جوهر الظُّلْمة كان غير قابل ولا

١) فى الأصل بالحاء المهملة وبدون شكل .
٢) فى الأصل : أن .
٣) فى القاموس المحيط : « نَجَعَ الطعام كَمَنَع نجوعاً هنأ أكله ... ويُسْتَنْجع به يُسْتَمْرَأ به ... » والمعنى المراد هنا لا يقبله ولا يتمثله .

مستمع له فهو عبث . فلا بد من تحقيق الجهل والعلم فى جوهر [كل] منهما ليصح ذلك المعنى ، وفى ذلك جمع الأمرين فى أحدهما ، وذلك المعنى ألزمهم القول باثنين ، فبطل بحمد الله.

والأصل فيه أن التكلّم منهم بالحكمة لا يعدو إمّا أن تكلموا[1] بجوهرهم وهو يعلم فيخرج مخرج العبث ، أو يجهله المُكَلَّم ، وإيّهما كان ففيه ثبات الأمرين من واحد أو من غير جوهره ، فإنه لا يخلو أيضا من قبول أو عَبَث ، وأيّهما كان ففى ذلك ما قلنا ، ولا قوة إلاّ بالله .

[١٨] ثم يقال لهم : إذ القول بأن لا / يجوز أن يكون واحد يجيء منه خير وشر ، ومنْ هذا قوله كيف كان منهما العالم الذى كل واحد منهم هذا وصفه ، فيتنقض عليهما فعلهما ما لذلك ادعى لهما ذلك . أترى سفها أعظم مما عملاهما بأنفسهما أو جهلا أبْيَن من ذلك ، ولا قوة إلاّ بالله .

١٠

فإن قال قائلهم : كيف زعمتم أنه يجوز أن يكون من الحكيم يجيء فعل السّفه ؟

قلنا : هذا لا يجئ ممن هو حكيم بذاته . إنما يجئ ممن يجهل ، كما قلتم فى النور من الجهل بعمل الظُّلْمة ونحو ذلك . فأمّا الله سبحانه يتعالى عن ذلك . لكن قد يجوز أن يكون فَعَل حكمة لا يبلغها[2] عقل البشر ، وإلاّ فهو يجلّ عن ذلك . وما الحكمة إلا الإصابة [فى] أن يُوضع كل شيء موضعه ، ويُعْطَى كل ذى حظ حَظّه ، ولا يُبْخَس بأحد حقه . وإنما أبَىَ مَنْ يَظُنّ بالله أو بما يضيف إليه الموحدون ذلك ؛ لجهلهم بحدود الحكمة ومبلغ الحظوظ ، وإيجابهم الحقوق لمن ليست لهم . وسنذكره إن شاء الله فى موْضعٍ هو أمْلَك به من هذا .

١٥

---

١) جاء بعدها فى الأصل حرف 'من' وبدونه تستقيم العبارة .

٢) فى الأصل : يبلغه .

مسألة

[لا يجوز إطلاق لفظ «الجسم» على الله تعالى]

قال الشيخ أبو منصور رحمه الله: ثم القول بالجسم يخرج على وجهين: أحدها فى مائية الجسم فى الشاهد أنه اسم ذى الجهات، أو اسم مُحتَمِل النهايات، أو اسم ذى الأبعاد الثلاثة. فغير جائز القول به فى الله سبحانه على تحقيق ذلك؛ لمّا هى أدلة الخَلْق وإمارة الحدَث؛ إذ ذلك معنى الأجزاء والحدود التى هنّ آيات الحدث. وقد بيّنا أن ليس كمثله شىء، وفى ذلك ايجاب جعله كأكثر الأشياء.

وإن كان على التسمية به بلا تحقيق ما ذكرنا خرَج الإسم عن المعروف به، فبطل تعرّف ذلك من جهة العقل والاستدلال. وحقّه السمْع عن الله، إن الجسم [ليس] من أسمائه، ولم يرد عنه ولا عن أحد ممن أذن لأحد تقليده، فالقول به لا يسَع، ولو وسع بالنحت[1] / من غير دليل حسّى أو سمعىّ أو عقلىّ لوسع القول بالجسد والشخص، وكل [ذلك] مُستَنكَر بالسمع، وليسع القول بكل ما يُسمّى به الخَلْق. وذلك فاسد. [١١٩]

[وثانيهما] أن[2] يكون الجسم ليست له مائية تُعرف سوى الإثبات، فيجوز القول به لو لم يُراد به غيره. لكنه لا أحد يجعل الجسم من أسماء الإثبات؛ إذ لا يُسمّى به الأعراض والصفات على احتمالها اسم الإثبات؛ لذلك بطل القول به.

---

١) فى الأصل التاء فقط هى المنقوطة، ومشروحة على الهامش بمعنى الجزاف. وفى القاموس النحت بمعنى الطبيعة. أما الجزاف فقد جاء فى كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوى: "الجزاف: ... وقد يطلق بحسب اصطلاح الحكماء على فعل يكون مبدؤه شوقاً تخيلياً من غير أن يقتضيه فكر كالرياضة، أو طبيعة كالتنفس، أو مزاج كحركات المرضى، أو عادة كالعب باللحية مثلاً وهو باعتبار من الفاعل كما أن العبث يكون باعتبار من الغاية. وقد يراد به الفعل الذى يتعلق بالارادة به للشعورية فقط من غير استحقاق، أو اختصاص، كذا فى شرح الاشارات [ص ٢٤٤] فى آخر النمط الخامس". طبعة القاهرة ١٩٦٣ تحقيق الدكتور لطفى عبد البديع.

٢) فى الأصل: وإما أن.

فإن عُورضنا باسم الفاعل أو العالِم ونحو ذلك قيل له جوابان : أحدهما أنّا لو لم نعقل معنى هذا لكان يجوز التسمية به بما ثبت فى السمع ولم يثبت فى الأول ؛ لذلك اختلفا .

والثانى أن معنى الفاعل والعالِم كان معقولا فى الشاهد ، وليس ذلك من أدلّة الحدَث . ولا مما فى المعروف من معناه دليله . وقد احتمل وصف الله به ؛ لذلك لزم القول به على نفى الشِّبه — شِبْه الخلق — عنه ، وبالله التوفيق .

فإن قيل : لِمَ لا قلت بأنه بما سُمّى به فاعلا كان جسما ، وكذلك القادر والعالِم ؛ إذ لا أحد فى الشاهد سُمّى به إلا وهو جسم ؟

قيل : لا سُمّى بذلك فى الشاهد لأنه جسم ؛ لوجودنا أجساما لا تسمّى به ؛ فلذلك لم يلزم به القول . على أنّا بيّنّا الوجوه التى أحقّت التسمية بما سُمّى من السمع والعبرة ، ولسنا نجد ذلك فى الذى عارض به ، ولو جاز لنا ليجوز الآخر أيضا أن يُقابلنا بمثله فى الجسد والشخص ونحو ذلك . مع ما كان اسم الجسم غير واقع فى الشّاهد على ما لا يحتمل التجزئة والتبعيض من نحو العَرَض والفِعْل والحركة والسُّكون ، ثبت أنه اسم ذى الأجزاء[1] كالطويل[2] والعَرِيض[3] والمؤلَّف ، ولو لم يبطل القول بالمؤلَّف لما يدل ظاهره على فِعْل به . إذ لو بطل لبطل القول بموجود بذاته فى الأزل ، ولو كان كذلك ليجوز القول بطويل / وجسد ولون وطعم ونحو ذلك ؛ لمّا ليس الظاهر إلا ذلك ، فإذ لم يجز — لمّا فى الحقيقة ايجابه وإن لم يكن فى اللفظ دليله — فمثله فى الجسم ، والله الموفق .

[يجوز إطلاق لفظ «الشيء» على الله]

فإن قيـل : إذ قلتم : ’شيء لا كالأشياء‘ ، لِمَ لا قلتم : ’جسم لا كالأجسام‘ ؟

---

١) فى الأصل : أجزاء .
٢) فى الأصل : كالطول .
٣) فى الأصل : والعرض .

قيل له : لأن السبب الذى ألزمنا القول بالشيء لم يوجد فى الجسم ، لذلك لم نقل .

وبعد ، فإنه لا يخلو فيما يريد إلزامنا [من القول بالجسمية] من أن يلزمنا بقولنا[1] بالشيء ، فوجدنا أكثر الأشياء — وهى الأعراض والصفات من غير لزوم القول فيها بالجسمية — يمنع ذلك . وإن كان يريد بقولنا : 'لا كالأشياء' فليس هو حرف الإثبات ليدلّ على مائية المثبت ، فلا وجه لهذا السؤال . وهو كمن يقول : إذ جاز أن يكون شيئا لا كالأشياء لِمَ لا جاز أن يكون إنسانا لا كالناس ؟

قال الشيخ رحمه الله : فجواب مثله أن يقال : لأنه ليس [2]بجسم ، فيقال : جسم لا كالأجسام[2] ، وليس هذا النوع بمعارضة إنما هو محاكة ، ونحن لا نملك إيجاد الإله حتى نقابل بمثل هذا ، فيقال لنا : إذ جعلتم ذا لِمَ لا جعلتم ذا ، بل يتعالى عن الجعل على جهة ، بل يوصف بما هو عليه ، ولا قوة إلا بالله .

ثم المعارضة عند التحصيل تناقض ؛ لأنه قال : إذ قلتم : 'شيء لا كالأشياء' لِمَ لا قلتم : 'جسم لا كالأجسام' ؟ فإذا قلنا : 'جسم' ، يصير قولنا : 'شيء لا كالأشياء' [هو] 'شيء لا كبعض الأشياء' ؛ إذ الجسم أحد قسمي الأشياء وفى ذلك بطلان القول بجسم لا كالاجسام ، ولا قوة إلا بالله .

قال أبو منصور رحمه الله : ثم معنى قولنا 'شيء لا كالأشياء' هو إسقاط مائية الأشياء ، وهى نوعان : عين وهو جسم ، وصفة وهى عرض ، فيجب به إسقاط مائية الأعيان وهو الجسم ، والصفات وهي الأعراض . فإذا أزلنا ذلك المعنى الذى هو جسم من الأعيان أبطلنا الإسم الذى هو لذلك المعنى ، كما إذا أزلنا / معنى [٢٠ أ] التشبيه من الإثبات ونفى التعطيل أبطلنا القول به ، ولا قوة إلا بالله .

---

١) فى الأصل : كقولنا .

٢) ... (٢) غير موجودة فى النص وأضافها الناسخ على الهامش وبها يكتمل المعنى لذلك أثبتناها فى النص .

ولنا في القول بالشيء عبارتان :

إحداهما أن يُجعل[١] الشيء اسمًا ، والموافقةُ في الاسماء لا توجب التشابه ؛ لمّا قد يُستعمل في موضع نفي الموافقة في المعنى نحو أن يُقال : ‹فلانٌ واحدُ عصره›[٢] وواحد قومه› على نفي أن يكون له فيهم نظير أو شبيه من الوجه الذى أريد ، وإن كانوا جميعا في تسمية الواحد شركاء . ولو كانت الموافقة في الاسم توجب التشابه لا يحتمل استعماله في موضع إرادة نفي الموافقة ، وكذلك نجد قول ‹كفر› ‹وإسلام› على تحقيق الاسم لكل واحد منهما والموافقة من حيث القول ، ولكن المعنى متناقض ، وكذا ذلك في الحركات والأفعال ونحو ذلك .

ودليل إثبات القول بالشيء وجهان :

أحدهما السمع من قوله : لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ[٣] ، ولو لم يكن هو شيئا لم يُنْفَ عنه شيئية الأشياء باسم الشيئية ؛ إذ الشيء في التحقيق خلاف ما لا يحتمل القول بالشيء ، وكذلك قوله : قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ[٤] ، فلو لم يكن يقع عليه اسم الشيء لكان لا يحتمل تضمنّه ذلك القول حتى يُنسب إليه .

وأما العقل فهو أن الشيئيّة اسمُ الإثبات لا غير في العُرْف ؛ إذ القول ‹بلا شيء› نفيٌ إذا لم يُرَدْ به التصغير[٥] ، فثبت أنه اسم الإثبات ونفي التعطيل . فإن كان قوم لا يَعْرفون أن معنى ‹الشيء› الإثبات والخروج من التعطيل يُتّقى عن ذلك بينهم ؛ كراهة أن يعتقد قلوبهم معنى مكروها ويقولون[٦] بالهستيّة ، فإنه أوضح في معنى الإثبات ، وإن كانا واحدا عند أهل العلم بهذا اللسان .

---

١) في الأصل عبارة ‹أن يجعل› غير موجودة ، وأضافها الناسخ على الهامش ورأينا إضافتها للنص لاستقامة المعنى .
٢) في الأصل الهاء المربوطة منقوطة .
٣) سورة الشورى ٤٢ آية ١١ .
٤) سورة الأنعام ٦ آية ١٩ .
٥) في الأصل : الصغير .
٦) في الأصل : ويقول .

مع ما كان القول "بلا شيء" يستعمل فى نفى الحقيقة أو تصغير الثابت، فثبت أن القول بالشيء إنما هو فى إثبات الذات وتعظيمه، / [1]والله حقيق[1] لذلك.

والقول "بلا جسم" لا يوجب واحدا منها، فكذلك القول "بالجسم" ليس فيه تثبيت واحد مما يحمد وجوده أو يعظم؛ لذلك اختلفا.

وعلى ذلك القول "بلا عالم ولا قادر" اسم ينفى العظمة والجلال، فمثله فى العالم والقادر ايجاب الوصف بالعظمة والجلال. وبالله التوفيق.

فإنه فى الشاهد لا يفهم من قول الرجل "شيء" مائية الذات؛ ولا من[2] قوله "عالم وقادر" الصفة، وإنما يفهم من الأول الوجود والهستية، ومن الثانى أنه موصوف، لا أن فيه بيان مائية الذات كقول الرجل "جسم"، إنه ذكر مائية أنه ذو أبعاد أو ذو جهات أو محتمل للنهايات وقابل للأعراض، وكذا ذا فى الإنسان وسائر الأعيان، ولا قوة إلا بالله.

وبعد، فإن القول بهذا كله واجب بما ثبت فى السمع التسمية به، وبالله التوفيق.

قال [أبو منصور]: والأصل فى حرف التوحيد أن ابتداءه تشبيه[3] وانتهاءه توحيد. دفعت إلى ذلك الضرورة، إذ بالمدرك المفهوم يستدل على ما قصرت الأفهام من إدراكه ما عن الأوهام، نحو ما يدرك ثواب الآخرة وعقابها بلذات الدنيا والأذيات التى فيها، وكذا وصف الله تعالى بالمدرك من خلقه للدلالة والعبارة، فقيل: "عالم وقادر" ونحو ذلك؛ إذ فى الإمساك عن ذلك تعطيل، وفى تحقيق المعنى الموجود فى خلقه تشبيه، فوصل به، "لا كالعلماء" ونحوه ليجعل نفى التشبيه ضمن الإثبات. فهذا فيما ألزمت ضرورة العقل القول به والسمع جميعا. فأما ما لا سمع فيه ولا فى العقل احتماله فالتسمية به جرأة عظيمة، ولا قوة إلا بالله.

---

١) ... (١) مكررة فى الأصل.
٢) فى الأصل: فى.
٣) غير موجودة فى الأصل، وأضافها الناسخ على الهامش وبها يستقيم المعنى.

وجواب آخر ، أن "الشيء" ليس باسم ؛ لأن لكل اسم خاصيّة إذا ذُكرت أعلمتْ مائية الشيء نحو أن يُقال : ما الجسم؟ فنقول : / ما له أبعاد ثلاثة ، وما الإنسان؟ فتَذْكر[1] حدَّه المعروف فى الشاهد من الحىّ الناطق الميّت ، أى المحتمل لذلك . وكذلك كل جوهر له حدّ يُذْكر باسم الخاصيّة له ، وعلى ذلك "عالم قادر" لا يُذكر خاصيته بحرف يحدّ ذاته أو يُعْلِم مائيته ، إنما يُذكر ارتفاع الجفاء عنه ، وتأتّى الأشياء له ، ولا تُذكر مائية ذاته ، فجائز القول بذلك . وليس فى ذلك حَرْفُ التشبيه فى مائية الذات ، فخشى أن يفهم غيريّة العلم والقدرة كما هما فى الشاهد ، فقيل : لا كغيره ممن ذُكر ، ليُعْلَم أنه بذاته عالم لا بغيره ، قادر ، وبالله التوفيق .

١٠ قال أبو منصور رحمه الله : وسُئل واحد عن معنى "الواحد" قال : ينصرف على أربعة : كُلّ لا يحتمل التّضعيف ، وجزء لا يحتمل التنصيف ، والذى بينهما يحتمل الوجهين : كارتفاعه عمّا لا يتنصّف وانحطاطه عما لا يتضعّف ؛ إذ لا شىء وراء الكُلّ ، والرابع هو الذى قام به الثلاثة ، هو ولا هو هو أخفَى من هو ، والذى انخرس عنه اللسان ، وانقطع دونه البيان ، وانحسرت عنه الأوهام ، ١٥ وحارت فيه الأفهام ، فذلك الله ربّ العالمين .

ومَنْ أحبَّ أن يقول فى الله بالجسم على التحقيق — ممـا بيّنا من معانى الأجسام التى هى محل الأعْرَاض المحتملـة[2] للنهايات ونحو ذلك — يجب أن يُكلّم فى معانى خلق الأجسام المشاهدة ، إن أمكن تثبيته من كل جهة من جهاته من حيث تلك الجهة فالقول به فى الله محال فاسد ؛ لأنه وصف له بما قام دليل ٢٠ حدَثه ، وإن كان لا يتهيأ إيجابه فحقّه التّسْمية ، وإن ثبت قيل به ، وإلاّ لا ، ولا قوة إلا بالله .

---

١) فى الأصل : نذكر .
٢) فى الأصل : محتملة .

مسألة

[في صفة الله تعالى]

قا أبو منصور رحمه الله : ثم الوصف لله بأنه قادر عالم حيّ كريم جواد والتسمية بها / حَقّ من السمع والعقل جميعا . فالسمع ما جاء به القرآن وسائر كتب الله ، وسمّى بالذى ذكرت الرّسل والخلائق كل منهم ، إلا أن قوما وجهوا تلكالأسماء إلى غيره ؛ ظنّا منهم أن فى إثبات[1] الإسم تشابها بيْنه وبين كل مُسمّى ، ولو كان به ذلك لكان بنفى التعطيل ذلك ، وبنفيه أيضا تشابه بيْنه وبين ما لا يدخل تحت اسم ، وهو ما ليس [كذلك] ، ولكن قد بيّنا بُعْد التشابه لموافقة الإسم ، فهو مُسمّى بما سَمّى به نفسه ، موصوف بما وصف به نفسه . [٢١ ب]

والعقل يوجب ذلك ، لأن الله سبحانه إذ ثبت عنه مختلف الخلـق بجوهره وصفاته دلّ أن فِعْله ليس بفعْل الطّباع بل هو فعْل الاختيار .

وأيضا أن اتساق الفعل المتوالى — بلا فساد يظهر ، ولا خروج عن طريق الحكمة — يثبت كون المفعول بالإختيـار من الفاعل ، فثبت أن الخلق كان بفعْله[2] حقيقة ، ولا قوة إلا بالله .

وأيضا أن الله تعالى إذ أنشأ شىء[3] ثم أفناه ، وفيه أيضا ما قد أعاده نحو الليل والنهار ، ثبت أن فِعْله بالإختيار ؛ إذْ[4] تحقّق به صلاح ما قد أفْسده ، وإعادة[5] ما قد أفناه ، وإيجاد المعدوم واعدام الموجود ، فثبت أن طريق ذلك الإختيار ؛ إذ مَنْ كان الذى منه يكون بالطّبع لا يجىء منه نفى ما يوجد ، وإيجاد ما يعدمه ، ولا قوة إلا بالله .

---

١) فى الأصل : الإثبات .
٢) فى الأصل : بفعْله .
٣) فى الأصل : غير شىء .
٤) فى الأصل : إذا .
٥) فى الأصل : وأعاده .

وأيضا إنّا قد بيّنا حدث العالم لا من شيء، وذلك نوع ما لا يبلغه إلا فعل مَنْ هو فى غاية معنى الإختيار، وما يكون بالطبع فحقه الإضطرار، ومحال أن يكون مَنْ يبلغ شأنه إلى إنشاء الأشياء لا من شيء، ثم يكون ذلك بالطبع، مع ما كان وقوع الشيء بالطبع هو تحت قهر آخر، وجَعْلُه بحيث يسقُط عنه الإمكان، وذلك آية الحدَث وأمارة الضعف، جلّ ربّنا عن ذلك / وتعالى. [١٢٢] ٥ مع ما جرى التعارف المتوارث من الخلق بالدعوات والتضرع إلى الله تعالى بالفرَج، وأنه قهر كذا ونصر كذا، وأعان فلانا وخذل فلانا، وأن كل ذى قوة يفعل بقوة أنشأها، ولا ينال شيء من ذلك بالمضطر، ولا يُرْغب فيه؛ دل ذلك على أن العالم باختياره.

١٠ فإذا ثبت الإختيار ثبتت له القدرة على الخلق، والإرادة لكونه على ما هو عليه؛ لأن من لا قدرة له يخرج الذى يكون منه[1] مضطربا فاسدا، ولا يملك الشيء وضده، فثبت أن ما كان منه بقدرة كان واختيار، وذلك أمارات الفعل الحقيقية[2] فى الشاهد الذى هو أصل للعلم بالغائب، ولا قوة إلا بالله.

وعلى ما ذكرنا من تواصل الفعل — أعنى الواقع به بالفعل — وتتابعه محكما ١٥ متقنا هو الدليل أنه كان فعْله على العلم به، ولا قوة إلا بالله.

وأيضا أنه إذ خرج كل الجواهر التى لا يمتحن فى مصالح الممتحنين، وخلَق كل شيء أريد به البقاء، مع خلق ما به بقاؤه، عُلِمَ أنه كان بمن يَعْلَمُ كيفية كل شيء وحاجته وما به القوام والمعاش، ولا قوة إلا بالله.

وأيضا أن الله سبحانه خلق الخلق خلقا دلّ على حدثه، وعلى أن له محدثا، ٢٠ وعلى وحدانية محدثه، فلولا أن علِمَ بالخلق — يعلم أنه إذا خلق على ما خلق كان فيه دليل العلم به وبخلقه — لا يحتمل أن يخرج على ذلك خلقه، وبالله التوفيق.

---

١) فى الأصل: يخرج الذى به يكون منه.
٢) فى الأصل: الحقيقة.

وعلى ذلك مجيء الرسل بالأمر الذى لو اتبعوا وعملوا بما جاءوا به ما احتمل الخلاف ولا التفريق ولا الفساد لولا علمه أمكنة متفرقة .

كذلك قول من قال : كان الله ولا خلق ، ثم كان الخلق بلا تكوين هو غير الخلق ، كقول من ذكر بلا غير المضاف إليه العالم ، والله الموفق .

[٢٢ ب] على أن قوله / قول مَنْ نسب إلى الطبائع والأغذية أحق — إذ فى ذلك ٥ إثبات أمْرٍ كان به غيرها — من قول مَنْ يجعل الخلق لله بعد أنْ لم يكن بلا شيء من الله سوى كون الخلق ، فيكون للنِّسْبَة منهم تحقيق ، وليس من هؤلاء تحقيق ، ولا قوة إلا بالله .

وكذلك لا يوجد فى الشاهد قادر غير ممنوع لا فِعْل له ، وقادر على الكلام لا كلام له ، والشاهد هو دليل الغائب ، فلزم ذلك فيه ، وبالله التوفيق . ١٠

مع ما قد يوصف الخلق بالفساد والشر والقبح والسوء ، فلو كان لذاته فعل الله لكان بذلك كله موصوفا مُسمّى ، فيقال : مفسد شرير قبيح الفعل سيِّئ العمل ، فإذا كان الوصف بهذا والتسمية كفرا ، ثبت أن الذى سُمِّى به ووُصِف هو غير هذا ، وبالله النجاة ، على ذلك الولاد ، والطاعة والمعصية ، والكسب ، لو كان فى الحقيقة له لسُمِّى[1] به ، ولا قوة إلا بالله . ١٥

وأيضا أن الله تعالى إذ لم يجز منه الفعل فى الأصل ثم جاز ، فإمّا أن يكون لا يجوز لنفسه ، فيجب أن يكون كذلك أبدا ، أو لغيره ، وهو الذى عنه السؤال ، وإذ ثبت أنه لا لنفسه يجوز غير فاعل ، فهو لنفسه فاعل ، والله الموفق .

وقال بعض من يزعم أن الخلق هو فعل الله فى الحقيقة إنه كالصلاة وهى فعل فى الحقيقة . ٢٠

قال أبو منصور رحمه الله : وذلك وَهْم ؛ إذ ذلك اسم هو اسم لفعله فى الحقيقة ، ثم لم يدل على أن الخلق هو فى الحقيقة فعله ليُسَلَّم له . على أنا[2] قد بيّنا من حق التسمية به ما يُبيِّن إحالة ذلك .

١) فى الأصل : فسمى .
٢) فى الأصل : أن .

فإن قيل : إذ وُصِف الله بالتكوين فى الأزل لِمَ لا كانَ المُكوَّن ؟ قيل : لمّا كوّن ليكُونَ الأشياء على ما تكون ، وذلك نحو القول بالقدرة على الأشياء والإرادة لها والعلم بها ليكُون كل شىء فى وقته ، والحدث على الذى يكون لا على العلمْ به ، وإن / كان الذى يكون[1] — من بعد — فى حدّ الكائن من غير تغيّر العلم به والقدرة عليه . [٢٣ ا]

والأصل أن الله تعالى إذا أُطْلِق الوَصْف له ، وُصِف بما يُوصَف من الفعْل والعلم ونحوه ، يلْزَم الوصف به فى الأزل . وإذا ذُكر معه الذى هو تحت وَصْفه به من المعلوم والمقدور عليه والمراد والمكوّن يُذْكر فيه أوقات تلك الأشياء لئلا يتوهم قِدَم تلك الأشياء ، ولا قوة إلا بالله .

١٠ دليل الأول ما سبق له الوصف ، ودليل الثانى أنه إذا لم يذكر وقت المفعول به يوهِمْ قدم المفعول أو الجهل به فى غير وقته ، وكذلك العجز ؛ لأنه إذا قيل : هو مكوِّنٌ للساعة يومئْ أنه كوّن ليكون فى هذه الساعة ، وكذلك العلم به والقدرة عليه والإرادة ، ولا قوة إلا بالله .

ولفعل القيامة والفناء معنى آخر ، إن السائل عنها [إنْ أراد] أنه يفعل الساعة ، ١٥ لا يخلو من أن يريد جعل هذه الساعة وقتا للقيامة أو لتكوين الله القيامة . فالأول محال ؛ لمّا ليست [كذلك] ، والثانى فاسد لما فيه جعْل الوقت للتكوين ، وذلك أمارة الحادث .

فإن قيل : فى التكوين ولا مُكوَّن إثبات العجز .

قيل : إنما يكون ذلك لو كان التكوين ليكون لوقت فلم يكن ، وكذلك فى ٢٠ الإرادة والعلم به إذا لم يكن جهل واضطرار . فأما ليكون للوقت الذى يكون فيه فلا ، على ما بيّنا من العلم ، وعلى ذلك السمع والبصر والكرم والجود ، إنه موصوف [بها] فى الأزل وإن كان ما يسمع ويبصر وما ذكر حادث ، وعلى ذلك مجرى الحدوث ، ولا بد من ذكر الوقت للمسموع عند ذكر الأمرين ، فمثله الأول ، ولا قوه إلا بالله .

---

١) مكررة فى الأصل ، والناسخ يضع علامة استفهام فوق الكلمة المكررة .

والأصل أن الذى لا يعدو الواقع بفعله وقت الوصف له بالفعل وصف عجز ، والذى يعدوه ويقع عنده وصف قُدْرة ، كمن / يكون منه فعل الشيء وضده [٢٣ ب] المتمكن منه أنه[1] أتم[2] من جهة فعله[3] . وكذلك من لا يعد[و] فعْله حيزّه[4] هو دون من يقع فعله فى كل حيز[5] ، كذلك وصف الله بالذى ذكرت ؛ إذ هو وصف التام . مع ما لا يقع فعل العبْد لغير وقته لأنه عن شغله[6] بالفعل يكون وبالآلات ، والله سبحانه بنفسه يفعل ، وذلك كما علِم سبحانه بذاته وقدر بذاته ، وكل مَنْ سواه بغير الذى [ذكرت] لولا ذلك ما قام به فعل ، والله هو ينشئ من لا شيء ؛ لذلك بطل التقدير بالذى قالوا .

وعلى مثْل ما ذكرْتُ أمر القدرة والإرادة وجميع ما بيّنا .

ودليل آخر : أنه يوجد من العبْد الفعل المتولّد ، يقع الفراغ بعده بأوقات كالرمى والجنايات، يستحق اسم القاتل والجانى والمصيب بعد انقضاء حقيقة فعله ، فمثْله مستقيم من الله ، وإن كان لا يوصف فعله بالطبّاع والتولّد ؛ لمّا أن خروج أحد الوجهين فى الشاهد لم يمنع من تحقيق الفعل[7] ، فمثْله فى الغائب . وإن لم يكن من ذلك الوجه على ما بيّنا من إثبات[8] شيء ليس بجسم ، على جواز القول فى الله بالشيء ، وإن لم يكن عرَضا ، وكل شيء فى الشاهد غير جسم فهو عرَض بحق الوجود لا أنّ ذلك اسمه . فمثْله الأول ، ولا قوة إلا بالله .

وإيضا إن الذى قالوا أمارة العجز ؛ إذ لا يقدر العبد على ما لا يتحقق مفعوله معه ، كما لا يقدر عليه دون استعمال نفسه بالتحريك والتّسكين ، ولا قوة إلا بالله .

---

١) فى الأصل : اية .
٢) فى الأصل : غير منقوطة وبدون همزة على الألف .
٣) فى الأصل : من جهة فعله واحد .
٤) غير منقوطة فى الأصل .
٥) فى الأصل بالراء المهملة .
٦) فى الأصل بالسين المهملة .
٧) فى الأصل : العقل .
٨) فى الأصل : ثبات .

وبعد ، فإنه لا أحد أبَى القول بأنه مأمور منهيٌّ فى وقته من غير مجىء أمرٍ فى هذا الوقت ، وكذلك الوعد والوعيد ، فيصير بالمُنْزَل على رسول الله صلى الله عليه وسلم هو للحال مأمورا منهيّاً ، ما ينكر أن يكون للحال كائنا بالتكوين فى الأزل ، وكذلك الله سبحانه يوصف بكل كائن أنه عالم به كائناً ، وإن كان / [١٢٤] يُوصف من قَبْل بعلمه ، والكون والحدَث كله على الكائن دونه ، وبالله التوفيق .

على أن معنى التكوين ، وإن كان لا يبلغه فهم البشر ، لأمكن الأداء بأيسر قول يحتمله من القول بـ «كُنْ»[١] كل شىء على ما علم أنه يكون ، فيكون به ، مكوَّنا كل شىء على ما عليه كونه فى وقت كونه من غير تكرار ، وفيه يدخل الأمر كله والنّهى والوعد والوعيد ، ويصير إخبارا عن كائن وعما يكون ، على اختلاف أحوال الكائنات بأوقاتها وأمكنتها أبدا ، لكن وسعُ الخلق لا يحتمل دَرْك التكوين الذى لا يشغل[٢] ولا يتعب ، ولا قوة إلا بالله .

وهذا باب لو استُقْصى فيه لشغل عن بلوغ النهاية عن المقصود ، ونرجو أن يكون فيما أشرنا إليه مَقْنَع لذى اللّبّ والفهم .

مسألة

[آراء الكعْبى[٣] فى صفات الذات وصفات الفعل والرد عليها]

ونذكر[٤] بعض ما ذكر الكعبى لتعلموا مبلغه فى معرفة الله والعلم به ، فيكون [فى ذلك] الإحاطة بمبلغ مذهب الإعتزال ؛ إذ هو عندهم إمام أهل الأرض ، ولا قوة إلا بالله .

---

١) فى الأصل : بكن ، هكذا كلمة واحدة ورأينا أن نفصل الباء عن أمر التكوين للتأكيد على أنه قد أمكن التعبير عنه بأيسر قول ، بكلمة من حرفين فقط .

٢) الشين غير منقوطة فى الأصل .

٣) أنظر قبله هامش ١ صفحة ١٦ .

٤) فى الأصل : ويذكر .

قال : ما احتمل اختلاف الحال والشخص فهو صفة الفعل نحو القول : 'يرزق فلانا'، 'ويرحم في حال ولا يرحم في حال'، وكذلك الكلام ، ومثله في الأشخاص ، ومثله في القدرة والعلم والحياة لا يحتمل ، فهو صفة الذات .

وقال : كل ما يقع عليه القدرة فهو صفة الفعل ، نحو الرحمة والكلام ، وما لا يقع عليه فهو صفة الذات ، نحو أن لا يقال أيقدر أن يعلم أو لا ؟ ثم يسأل ٥ عن صفة الذات : أنه لم لا يجب الوصف بضده ؟ قال : لأنه يرجع إلى ذاته ، وذاته غير مختلف ، وذلك يوجب الإختلاف . ثم قال : وإذا كان ذاته غير مختلف لم يجز الإختلاف ما بقيت نفسه . كالشيء الذي يجب لعلة يدوم بدوامها .

قال الشيخ رحمه الله : ومن قوله : أن ليس لله في الحقيقة صفة ، وإنما هو ١٠ وصفُ / الواصف له أو تسمية المُسمِّى ، وقد وُجد الأمران جميعا في وصف [٢٤ ب] الواصفين أنى وصفوه بالعلم والقدرة والفعل على غير اختلاف من حيث الوصف ، ثم سُمّى هو في الحقيقة عالما خالقا قادرا في التحقيق ، فلا وجه لتعريفه من حيث وُصف ؛ إذ حقيقتها ترجع إلى ما فيه الوفاق .

ثم قد يقال : سمع دعاء فلان ولم يسمع دعاء فلان ، ويقول الرجل : ما ١٥ علم الله ذلك مني ، ويقول علم مني في وقت كذا ولم يعلم مني في وقت كذا ، ثم لم يجب به أن السمع والعلم لا يكونان من صفات الذات ، فما منع كذلك في التكليم والرحمة .

فإن قال : يريد نفي المعلوم والمسموع .

قيل له : كذلك[١] في الأول ، يريد نفي فرعون من برّه وإكرامه بذكر نفي ٢٠ الكلام ، وهو شيء يريد به برّه ، وذلك معروف مما بشر المؤمنين بالكلام وأيأس الكفار ، وذلك عندنا على ذلك .

---

١) في الأصل : لذلك .

وبعد ، فإن المسألة ساقطة لأنه علق الحكم بجواز القول وقد بيّنا المسألة[1] . قد عرفنا بما سبق أن لا يجوز أن يوصف الله بحادث ، ولو جاز ذلك لجاز الوصف بمصلح ومفسد وخيّر وشرير ، وذلك باطل ؛ فثبت أنه لا بما ظَنّ ، ولا قوة إلا بالله .

وأيضا أن كل غير الصوت لا يتكلم فيه بتسميع ، وجائز أن يتكلم فيه بعلم ، ثم لم يجب التفريق بينهما بالاختلاف فى حرف الإثبات ، ولم يوجب فى ذاته اختلافا ، فما منع كذلك فى حق النفى ، ولا قوة إلا بالله .

وأيضا أنه لا يجوز وصفى الله تعالى بنفى العدل ، ثم لم يقل هو صفة الذات عندهم ، ثبت أن تقديره فاسد .

١٠ ثم يقال له : تعنى بصفة الفعل الفعل نفسه وهو الخلق ، أهو عندك[2] فعل أو غيره ؟

فإن قال : الخلق ، قيل : لِمَ قلت إن الخلق صفة ؟ وهو صفة مَنْ ؟ ؛ إذ لا صفة إلا لموصوف .

[٢٥] فإن قال : هو صفة / الله ، أعْظَمَ القول بأن يجعل الخلق لله صفة ، والخلق ١٥ فساد وقبيح وضرورة وعجز وأنجاس وخبائث ، وكل بصفته موصوف ، وهذه الأوصاف مما يأبى كل من [له] عَقْل أن يوصف [بها] . فكيف يُوصَف بها[3] الله .

وإن قال : غير الخلق ، لزِمَهُ القول أن المراد أن صفته هى فعل ، وقد بيّنا [ذلك] ، تعالى الله عن الوصف بخلقه ، فثبت أن صفته التى هى الفعل[4] هى ٢٠ صفة ذاته .

---

١) فى الأصل : ثم المسألة .
٢) فى الأصل : عبدك .
٣) فى الأصل : به .
٤) فى الأصل : العقل .

وكذلك يقال : الله خالق رحمن رحيم ، فإنما سمّى به ذاته ، فمثله صفة الفعل — أى الفعل — وتوصف به ذاته ، وذلك كما يقال : كلامٌ حكمةٌ وصدقٌ وكذب على أنه كذلك ، وهو صفة لصاحبه ، فمثله يضاف إلى الله .

وبعد . فإنه يقال له : قولك رحمة ومغفرة صفة للفعل ، ولعنة وشتم أيضا عندك صفة الفعل ، فما الفعل الذى سُمّى رحمة ولعنة حتى يوصف الله به ؟

فإن قال : جنة ونار ، وقبول ورد ونحو ذلك بطل قوله فى المسائل التى ذكر فى الأصلح والتعديل والتجوير ، إن الله رحيم لا يفعل بعباده ذلك ، وكل ذلك مما فعل بعباده . وإن أثبت معنى سوى ذلك فصارا غير خلقه . بهما يوصف ، على أن قوله : يشتم[1] ، كلام قبيح لا يوصف الله به .

ثم يقال له : لِمَ اعتبرت بالذى ذكرت فى صفة الذات والفعل ؟ وقد رأيت صفات الذات مختلفة فى الاستعمال من وجه الإثبات نحو أن يُقال بالعلم فى أشياء لا يوصف بالقدرة فيها ، وبالقدرة على أشياء لا يوصف بالسمع فيها ، وبالرؤية فى أشياء لا يوصف بالكرم فيها ، وبالجود وبالحكمة فى أشياء لا يوصف بالسمع لها ، ونحو ذلك مما يكثر الاختلاف به ، لم يجب بها الفرق بل هو الموصوف بها فى الأزل . لِمَ لا قُلتَ كذلك فى جميع ما يُوصف به ؟ ، إذ هــو يتعالى عن الاستحالة والفساد ، إنهما آيتان للحدَث ، / أمارتان للكون بعْد أن لم يكن . [٢٥ ب]

وأيضا يقال له : رأيت الخلق أقساما ، يُسمّى الله عندك ببعض الخلق ولا يُسمّى ببعض ، ثم لَمْ يدُلّ على اختلاف فى حق الصفة ، ما منع كذلك فى امر الصفات ؟ ، وبالله التوفيق .

قال الفقيه أبو منصور رحمه الله : ثم قوله : ما يوصف بالقدرة عليه فليس من صفات الذات ، فهو عند خصمه لا يوصف بالقدرة على شىء من صفاته إلا على مجاز اللغة من إرادة المفعول فى ذلك ، كما يُسمّى ما يفعل بالأمر امرا ونحو ذلك .

---

١) بدون نقط فى الأصل .

وبعد ، فإنّا قد بيّنّا اختلاف أحوال الصفات فى التوسيع والتضييق فى أشياء ، على الاتفاق فى أنها صفات الذات ، فلنقل فيما ذكر كذلك .

ثم من مذهبه أن الله تعالى كان غير خالق ولا رحمن ، وقَدَر على أن يجعل ذاته خالقا رحمانا ، ويجوز أن نعبد الرحمن الخالق ، فيكون على قوله قَدَر على أن يجعل للخلق معبودا ، وذلك اسم تقع عليه القدرة ، فيصير فى الحقيقة يعبد غير الله . وهو أيضا من وجه هذه الأسماء محدث من حيث كانت مما تقع عليه القدرة .

ثم يقال له : أيقدر الله أن لا يخلق الخلق ؟

فإن قال : لا ، صَيّره خالقا بالضرورة أو بنفسه ، وبطل قوله ، وإن قال : ١٠ يقدر ، فيلزمه أن يجعل غير المخلوق خلقا بوقوع القدرة عليه ، وفى [ذلك] إثبات قدم الخلق ، ولا قوة إلا بالله .

واحتَجَّ فى حَدَث الكلام بذكر الإتيان والمجىء ، وهو من ذلك الوجه بمحدث ، وقد بيّنا أن الله تعالى إذ وُصِفَ بالكلام — على تعاليه عن احتمال التغيّر والزوال — فمثله فى صفة الكلام والفعل وما ذكرت .

١٥ على أن الله قد أضاف المجىء إلى نفسه ، ثم لم يجب أنه حدث ، بل صُرِف إلى الوجه[1] [الذى يحق بالربوبية] ، فمثله الأول .

[١٢٦] وكذلك وجب[2] صرف الإتيان إلى الوجه الذى يحق بالربوبية ، لا إلى / ما عُرِف به الخلق من التغيّر والزوال ، فمثْله فى حقيقة الفعل والكلام على ما قال ابراهيم : ‹لا أُحِبُّ الآفِلِينَ›[3] ، ومَنْ يكون على حال ثم على أخرى فهو ٢٠ من الآفلين بالتحقيق ، والله أعلم .

١) فى الأصل : جهة .
٢) فى الأصل : اذا وجب .
٣) سورة الأنعام ٦ آية ٧٦ .

واحتج بما يحفظ ، وقد يحفظ الله[1] ، وقد يكون ذلك على حفظ حدوده ، وما اشتمل[2] عليه الكلام ، وما يضاف إلى الله من الكلام بين الخلق ، فهو مجاز على الموافقة بما يُعْرَف به الكلام الذى هو صفته ، وذلك كما ذكرنا من المجيء وغيره ، والعهد ونصْر الرَّب[3] ونحو ذلك مما لا يحقق ذلك المعنى لذاته ، فمثْله القرآن .

وقد احتج بأنواع — هو من ذلك الوجه محدث مخلوق — من النسخ والسّور والآيات ونحو ذلك ، ومن ذلك الوجه لا يُوصَف الله به ، ثم رجع إلى أنه لو قيل : هو صفة الذات كالعلم ، فزعم أنه لا يقول له علم فى الحقيقة .

قال الفقيه [أبو منصور] رحمه الله : وما قاله فاسد لأنه عُورض بقوله صفة الذات ، فليقل به كما قُلت فى العالم بلا حقيقة ، وكذا السمع[4] ونحوه . ونحن قد بيّنا بحمد الله ما يكفى ذا العقل دُونه .

ثم عارَض الكلام بالفعل ، ولا فرق بينهما عند خصمه . ثم عارض بما لا يخلو فى الشاهد : مَنْ يجوز منه الكلام [يجوز] منه[5] خرس أو سكوت ، وقد أخطأ فى السؤال : إنما هو من عجز أو سكوت . وعارض بالفعل ، وهو كذلك عند الخصم ، مع ما ذكر فيه الفعل والتَّرك ، وما التَّرك إلا الفعل[6] ، لكن الحيرة تعمل به ما ذكر . ثم عارض بالصبىّ أنه ليس بأخرس ، وقد بيّنا أنه يعجز عن ذلك ، مع ما كان من عِظَم الجزئية أنْ لا يجد لنفسه مثَلا يعرف به الرّب إلا الصبيان والمجانين . ولا قوة إلا بالله .

وأجاب لما عُورض بما لا يخلو القادر ، مما له القدرة من فعل وكلام به فى

---

١) أنظر سورة الحجر ١٥ آية ٩ .
٢) فى الأصل : شمل .
٣) أنظر سورة آل عمران ٣ آية ١٦٠ .
٤) فى الأصل : يسمع ، وصححت على الهامش .
٥) فى الأصل : من .
٦) لأن التَّرك هو فعل للتَّرك .

حال حدوث القدرة / من فعل . وذلك جهل المعتزلة جعله دليلا فبورك له فى توحيده [٢٦
الذى ذلك دليله .

قال أبو منصور رحمه الله : والأصل فى ذلك أن الوصف بالكلام والعلم والفعل الحمد عليه إنما هو وصف بالبراءة من الآفات والتعالى عن العيوب ، وهو كذلك فى الأزل ، مع ما لو كان بغيره خالقا رحمانا متكلما يجوز أن يصير لا كذلك ، والقول بيا مَنْ ليس برحمن ولا رحيم ولا خالق [١]قول ذمّ والحاق بغيره من الخلائق ، ثبت أنه بذاته رحمن رحيم خالق[١] ، ولا قوة إلا بالله .

على أنه لو كان يُسمّى بما يحل فى غيره ليجب أن يسمى بكل شيء يحل فى غيره ، مع ما لو جاز ذلك لجار أن يكون أحدٌ يحتمل مثله فى الشاهد ، وفى امتناع ذلك فى مُحْتَمِل التغيّر وصف له بالعُلوّ عن ذلك ، والله الموفق . ١٠

ثم قال : يريد بصفات أن لا يثبُتَ ثمة غير ، ولم يرد أنها ذاته ، بل كل صفة لقديم أو حديث فهى غيره ، وهى قول أو كتاب ، وصفات الله هى قولنا الذى نصفه ، أو قوله وكتابه ، وهما محدثان .

قال أبو منصور رضى الله عنه : ذكرت جملة قوله الذى [به] ختم مسألته لتعلموا مبلغ علمه بالله ثم بالصفات ، مرة قال : لا يثبت ثمة غير ، ولا يريد أنها[٢] هو ، فإذا لم يُرد بالصفات هو ولا غيره ، أمَا يعلم أنه قول أهل الإثبات ، ١٥ ثم قال هو قولنا ، فقولنا : هى[٣] ليست[٤] غيره حتى نقول ليس ثمة غير ، ثم ذكر أن صفات الله هى ما ذكر ، وقال : هى صفات الذات ، فإذًا ما ذكر هى صفات الذات ، وهو لم يزل بها موصوفا ، وهى أغيار له ، جل ربنا عما يصفه المبطلون . ٢٠

---

١) ... (١) جاءت فى الأصل على هامش النص .
٢) فى الأصل : أنه .
٣) فى الأصل : هو .
٤) فى الأصل : ليس .

ثم قال : فإن قيل : لِمَ لا جعلتم الرحمة صفة فى الحقيقة دون أن يقول 'رحيم' ، فزعم أن 'رحيم' صفة دون الرحمة ؛ إذ كل من فعل صفة الشيء فقد وصفه ، / كمن يشتم آخر أو يُسوّده أنه شتمه وسوّده ، فكذلك خلق الرحمة ؛ ولا يجوز أن يوصف بها إذ خلقها حتى يقول إنى رحيم ؛ فبذلك علمنا أنّ الصفة قوله إنه رحيم .

[٢٧ ا]

قال أبو منصور رحمه الله : ما أعرف هذا التائه بالصفات حتى يشرع فى تفسير صفات الله . جل الله عن مثل هذا المتحير[١] الخيال[٢] وتعالى . ولو كانت الصفة فى الحقيقة وصف الواصف ليبطل قول الخلق بأن الخلقَ أعيان وصفات ، ويبطل قوله فى الاجتماع والتفرّق والحركة والسكون التى لا تخلو الأعيان عنها فى إثبات حديها ، إذ هى تخلو عن وصف واصف لها ، فثبت أنها صفات تلزم الأعيان لا ما ذكر ، ولا قوة إلا بالله .

ثم نُتمّ هذا[٣] النوع من حماقته لتحمدوا الله معاشر إخوانى على ما أكرمكم الله بمعرفته ، ولتعلموا عظيم مقت الله على من زعم أنه قد استوعب جميع ما عند الله من المصالح له فى الدين ، حتى لو أراد الله أن يزيد له شيئا لا يملكه مما به صلاحه لا[٤] يقدر عليه ، بل به يفسد . لتتبينوا أنه جعل خذلانه صلاحا فى الدين ، وإضلاله نعمة من نعم الرب جل ثناؤه .

قال : لم نقل إن الله إذا خلق الحُمْرة فى الثوب أنه جعل له صفة ، ولو كانت الحمرة صفة له جاز أن يقال إذ خلقها الله وَصَفَ الثوب بها ، ومثْله فى الحركة والسكون ، وكذا من يكتب إلى آخر يصف[٥] طولــه يجوز أن يُقال : وصَفَه لنا فى كتابه ، زعم أن هذا واضح .

١) جاءت هذه الكلمة بين سطور النص .
٢) فى الأصل بالحاء المهملة .
٣) مكررة فى النص .
٤) فى الأصل : ولا
٥) فى الأصل : نصف .

ثم قال : وإنّا لا ننكر جواز إطلاق القول بأن الحمرة صفة الأحمر ، والرحمة صفة الفعل ، لكن على المجاز ، والحقيقة ما ذكرت .

ثم عورض بأنه يجوز إذا أن يكون للصفة صفة .

قال : نعم ، بمعنى أنها تُوصَف[1] ، / لكن ذلك إنما يوجد ما دام الواصف [٢٧ ب] به قائلا ، فإذا أمسك لا .

قال الفقيه رحمه الله : تأملوا عظيم منزلة المعتزلة بهذا الذى هذا مبلغ علمه بالصفة والموصوف والمجاز والحقيقة مما لو قُرن به أجهل أهل توحيد الله لاستعظمه ، ثم يَقْدُمُ قومه يوم القيامة فيوردهم المورد الذى هذا وصف سبيله نسأل[2] الله العصمة .

قال أبو منصور رحمه الله : الأصل أن الله عز وجل قد ثبت وصفه بالكلام بحجة السمع والعقل ، فالسمع قوله ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾[3] ذكره بالمصدر مع غير تمانع بين الخلق بكلام الله ، وقد وُجد الاتفاق على أنه متكلم وأن له كلاما فى الحقيقة وإن اختلفت [الآراء] فى مائيته . ولا أنكَر على الذين قالوا : ﴿لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ﴾[4] إلا بوصف التكبّر والجهل بمنزلة أنفسهم ، وكذلك قوله : ﴿وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ﴾[5] .

وأما العقل : إنّ كل عالم قادر لا يتكلم فمن آفة ، يكون من عجز أو منع ، والله عنه متعال ، ثبت أنه متكلم . على أن الذى لا يتكلم فى الشاهد إنما لا يتكلم — بالمعنى الذى لا يسمع ولا يبصر — من الآفة ، والله منزه عن المعنى الذى يقتضى الصمم والعمى ، وكذلك البكم ، وهو أولى ؛ إذ هو أجل ما يُحمد به

١) فى الأصل : يوصف .
٢) فى الأصل : يسأل .
٣) سورة النساء ٤ آية ١٦٤ .
٤) سورة البقرة ٢ آية ١١٨ .
٥) سورة البقرة ٢ آية ٧٥ .

فى الشاهد . وبه ينفصل البشر من سائر الحيوان ، مع ما كان كل محتمل الكلام فعن عجز لا يتكلم أو عن سكوت .

ثم لا يخلو من أن يكون على تقدير كلام غيره فيكون فيه تشابه ، ودل قوله : "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ"[١] على نفى الشبه له فى الصفة والذات ، وأيّد ذا قوله "خَلَقُوا كَخَلْقِهِ"[٢] دل أن شَبَهَ الفعل يُوجب التشابه ، مع القول أن الخلق لو اجتمع لا يأتون بمثله[٣] فانتفى الشَّبَه . إذ فيه تماثل ، فثبت له الخلافية لكلام الخلق جميعا على ما ثبت لذاته ، مع ما لم يَمتحن جميع كلام الخلق / ليدرك منتهى معانيه ، وقد ذكر كلام النمل[٤] والهدهد[٥] وتسبيح الجبال[٦] وغيرها مما لا يفهم شىء من ذلك بالحروف المعجمة ولا على المفهوم من كلام البشر . [١٢٨]

وإذ ثبت أن من الكلام ما لا يَبْلغ بتقديره وسع الخلق ولا يبلغه فهمٌ ، فمن أحبَّ تقدير كلام الرب بذلك فهو مُختَبل . وكذلك فعله تعالى خارج عن وصف فعل الخلق . وفى ثبوت الخلافية من جميع الوجوه نفى الحدثية ؛ لما به يقع الوفاق ، وبطل معنى الأعراض والتفرق والاجتماع والحد والغاية والزيادة والنقصان ؛ إذ ذلك وصف كلام الخلق ، والله الموفق .

ثم لا يخلو من أن يكون غيره فيزول عنه ما ذكرنا من الآفة بغيره ، وذلك علم الحاجة وأمارة الحدث ، أو ليس غيره فيكون بنفسه متكلما قادرا عالما ، وبالله التوفيق .

ويجوز القول — بما يُسْمَع من الخلق — كلام الله على الموافقة ، كما يُقال فى الرسائل والقصائد والأقاويل ، دليله أن ذلك خلق من الخلق ، ولا يحتمل أن

١) سورة الشورى ٤٢ آية ١١ .
٢) سورة الرعد ١٣ آية ١٦ .
٣) أنظر سورة الإسراء ١٧ آية ٨٨ .
٤) أنظر سورة النمل ٢٧ آية ١٨ .
٥) أنظر سورة النمل ٢٧ آية ٢٠ . والأنبيا ٢١ آية ٧٩ .
٦) أنظر سورة الأنبياء ٢١ آية ٧٩ .

يكون الله بذاته [متكلما] ، مع ما لا يخلو أن يكون المسموع عـَرَضا ، فمحال كونه فى مكانين . وكذلك الجسم أو لا هما[١] ، فمحال كونه فى مكان، وعن المكان يُسْمَع ، فثبت أن وجه الإضافة إليه على ما ذكرنا ، مع ما يجوز أن يُسْمِعنا الله كلامـَه بما ليس بكلامه كما أسْمَع كل منا الآخر[٢] كلامه وإنْ لم يكن ذلك بعينه كلامه ، وكما أعْلمنا قدرته وعلمه وربوبيته بخلقه وإن لم يكن هو هو، وبالله التوفيق .

فإن قال قائل : هل أسْمـَع اللهُ كلامه موسى حيث قال : ﴿وَكَلَّمَ اللهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾[٣] ، قيل : أسْمَعه بلسان موسى وبحروف خلقها وصوت أنشأه ، فهو أسمعه ما ليس بمخلوق .

١٠ والقول بالوقف يخرج على وجهين : أحدهما أن يقال : ليس هو الله ولا/ غيره ، فيكون وقفا عن علم ، وهو حق على ما ثبت فى العلم والقدرة . والثانى : أن يكون لا يعلم أخَلْقٌ[٤] هو أو غيره ، فإنه بعيد ؛ لما لا يخلو من أن يذهب مذهب التقليد ، وأكثر القوم على نفى ذلك ، بل أجمع على لزوم العلم أنه الخلق أو غيره .

١٥ وبعد ، فإنه لا يعدو من أن يعلم أنه بذاته متكلم ، فيكون بمعنى [ما] ذكرت ، أو لا بذاته ، فهو غيره ، وكل الأغيار لله خلق [على] ما روى فيه سَمْع أو لا ، ثبت أن القول بالغيرية لله يوجب الحدث ، والحُدث والخلق إذ هو منه أو لا ، يعلم أنه بذاته متكلم أو لا ، فيكون الوقف وقفا للجهل به ، فحق مثله التَّعلّم ؛ لأنه لا دليل دَفـَعـَه إلى ذلك القول ليتكلم فيه ، إنما هو الجهل . أو أن يكون ٢٠ الوقف بما لا يعلم مـُراد السائل فيه أنه ما يعنى بكلام الله والقرآن : أهو هذا المُتبعّض المتجزئ ، أو الذى لا يوصف بشىء من ذلك ؟ وذلك على الوصف الذي بيـَّنا فهو حق أن لا يجيب لأحد يسأله عن كلام متوجه حتى يعلم ما يريد به ، والله أعلم .

---

١) جاء على هامش النص : "أى لا عرضا ولا جسما".
٢) فى الأصل : آخر .
٣) سورة النساء ٤ آية ١٦٤ .
٤) فى الأصل : أخلقَ ، القاف مفتوحة .

مسألة

[مناقشة قول الكعبي فى أن أفعال الله باختيار]

وقال الكعبى : أفعال الله باختيار ؛ لأن المطبوع يكون فعله نوعاً .

قال أبو منصور رحمه الله : وما قاله حسَنٌ ، وذلك مذهب أهل التوحيد ، لكنه لا معنى له على مذهبه ؛ لما يقال الخلق اختياره[1] أو غيره ، وكذلك ما يقال فى أفعاله . فإن قال : اختياره ، فمعنى أفعاله إذا اختياره . فالقول بأن أفعال الله باختيار خطأ ، بل هو اختيار ولا غير هنالك ليقال الذى قال . وإن قال : غير ، فإما أن يكون فعلَه ، فيجب أن يكون باختيار إلى ما لا نهاية له ، وذلك محال ؛ لأن الخلق متناه ، أو هو فعلٌ بلا اختيار ، فيبطل قوله .

[١٢٩] وذلك يلزم[2] من يصف الله بالإرادة فى الأزل ، وهى اختيار / كون شىء فى وقته .

ثم الدلالة عندنا على الاختيار خروج الخلق على تفاوت مائيّته ، على ما فيه من الحكمة ، والدلالة على وحدانية الله . فدل ذلك على اختيار كون كل شىء على ما هو عليه ، ولا قوة إلا بالله .

ثم من يقول بخروج الخلق على ما عليه بالطبائع والأغذية ، [3]ومن يقول : ذلك عمل النجم والشمس والقمر ، ومن يقول : ذلك بدوران الفلك[3] ، ومن يقول فى التوالد بتدبير الآباء والأمهات ، يرجع كله إلى كون شىء بشىء ، إذا لم يَثْبُت له أوليّة يبطل بالأدلة التى مرّ ذكرها ، وإذا ثبت له أو لكل جنس من ذلك أوليّة ، ثم استحال كونه بنفسه ؛ لما يُوجِد نفسه إمّا حين عدمه ، وذلك محال أن يوجد عديما ، مع ما إذ رجَع إليه تدبير كل شىء لا يحتمل أن يبلغه

---

١) فى الأصل : أختياره .
٢) فى الأصل : ويلزم .
٣) ... (٣) مكررة فى النص ، وشطبها الناسخ .

العديم ، فإنه لو جاز أن يوجد نَفْسَهُ لجاز فى ذلك الوقت أن يعدمه ، وذلك متناقض ، أو بعد الوجود ، فثبت الوجود بغيره ، وبالله التوفيق .

وأيضا أن جميع ما يذكر إنما هو نوع الموات إلا من ذكر من الآباء والأمّهات مما يعلمون أن تدبيرهم لا يبلغ مبادئ[1] الأولاد ، وأنهم يكونون على غير ما يأملون ، وأنهم لو فسدوا لا يمكن إصلاحهم ، وأن وسعهم لا يبلغ ما استتر من الأشياء فضلا من تقديرها هنالك ، وغير ذلك من الوجوه التى يبطل كون ذلك بهم . ونوع الموات غير عالم بما فيه من المنافع ، ولا بالذى يحتمل منهم منع ذلك ، ثبت أن الذى يكون بالاغتذاء وبالطبائع إنما كان ذلك فيهم بجَعْل حكيم عليم ، [2]جعل كل شىء[2] على ما عليه من النفع والضرر .

[٢٩] ١٠ على أنه فى الحيوان معان ليس فى شىء مما / وصف آثار ذلك من نحو السمع والبصر وبخاصة فى البشر من نحو النطق والمَيْز والوقوف على أشياء ، مع ما كان ذلك فى أول الأحوال غير كائن ، ولا يربى إلا بأغذية الآباء والأمهات ، ثم لم يؤثر ذلك فيهم ، فكيف فى الأولاد .

وبعد ، فإن كل شىء له حدّ ، إذا بلغ ذلك الحد لا يزداد له طول ولا ١٥ عرض ولا سمع ولا بصر ولا عقل بل يأخذ كل شىء من ذلك بالانتقاص على قيام الأغذية ودوام التربية ، عقل أن ذلك كذلك لا بما ذكر ، ولكن بمن هو عالم بذاته حتى لا يعزب عنه شى ، قادر بنفسه فلا يعجزه شىء جل ثناؤه .

وأيضا أنه ما من شىء مما ذكر من أنواع الجواهر إلا وقد يحتمل الإفساد والإصلاح جميعا ، وذلك أيضا كله متضاد متدافع لا يحتمل الاجتماع للتعاون ، ٢٠ ثبت أنها كانت على ما عليه بغيرها ؛ إذ كل شىء على جهة نفسه لا يحتمل التغيّر ما دامت نَفْسه ، وبالله العصمة .

وأيضا أن كل حىّ فيما يُعاين مبنىّ على الحاجات والشهوات التى تغلبهم

١) غير منقوطة فى الأصل .
٢) ... (٢) فى الأصل : فيها وفي لزوم بغير بجعل كل شىء .

وتقهرهم ، ولولا ذلك ما احتاجوا إلى الأغذية ، ثم كانت هى أسبابا — عند وجودها — للغنا ، لم يحتمل أن يكون منها تهيج الشهوات وحدوث الحاجات ، ولا يجوز أن تكون لأنفسها شهوات وحاجات ؛ لأوجه : أحدها أن القيام بالذات دون الغير دليل الغنا ، لا يجوز أن يصير حاجة ، ولأن ما كان لذاته على جهة لا يحتمل زواله ، وقد يقع لها الغنا بالغير ، أو للإحالة أن يكون الشىء من حيث نفسه محوجا[1] إلى غير ، بل إذا أحوْج إلى غير من حيث نفسه بدوم الحاجة ما بقيت نفسه ، فثبت أن هنالك غير أنشأهم على الحاجات وركّب فيهم الشهوات ، ثم أنشأ لهم ما به الغنا / وقضاء الشهوات ، فيكون بما أريد به نفى المدبّر العالم تثبيته، ولا قوة إلا بالله. [١٣٠]

مع ما لا يُوجَد شىء من أعيان العالم وصفاتها إلا مُسخّرًا مذلّلا بما لولا ذلك كان أهون عليه وألذّ ، نحو القرار الدائم والسير المتتابع مما كان به معاش أحد وما له المعاش ، فصار العالم بكليته بالمعنى الذى ذكرت . ولا يجوز أن يكون المسخّر المذلل يملك التدبير حتى يكون به غنىَ الغير وقيامه ، ولا يملك إزالة الذّلّه عن نفسه والسُّخرة . ثبت أن لكل ذلك مدبرا عليما علم وجوه حاجاتهم وغناهم ، فخلقهم على ذلك . مع ما أحوج بعضنا إلى بعض فى القيام والبقاء على جهل كل منهم بالوجه الذى أحوْج إلى غيره ، وعجزه عن صرف وجه الحاجة عن نفسه ، ثبت أن لذلك كله مدبرا عليما ، على تدبيره جرى أمرهم .

وبعد ، لو خُلّى بين أعقَل الخلق وأعظمهم تدبيرا وبين تقدير أحواله وأفعاله من الزمان والمكان فيما لطُف منها لما احتمل وسْعهم ، فمن دونه أحقّ . ثم لا يملك أحد منهم صرف قهر الزمان عن نفسه ولا إحاطة المكان ، ثبت أن العالم على ما هو عليه لا يجوز كونه به دون خارج من معناه فى إحاطة الحاجة به بل بالقيام بذاته عالما قادرا ، ولا قوة إلا بالله .

ثم من يقول بقدم طينة العالم ؛ فأما إن كانت من جوهر هذه[2] المعانى فيلحقها

---

١) مكررة فى الأصل .
٢) فى الأصل : هذا .

ما يلحق العالم ويظهر جوهرها عجزها وحاجاتها ، وهما دليلا حدث العالم وكونه بغيره ، فيلزم فيها ما يلزم فى غيرها ، أو كانت خارجة من هذا الجوهر غنية قوية لا تمسها الحاجات ولا يعترضها الشهوات الباعثة على الحيل المفزعة[١] إلى غير به تأمل / غناها وقوتها ، فأمّا [٢]إن كان العالم بها بأن اعترضت بها العوارض وانقلبت [٣٠ ب] بجوهرها عمّا[٢] كانت عليه فصارت إلى هذه الحاجات والشهوات ، فصارت بجوهرها محتملة لكل حاجة ، محتملة[٣] لكل شهوة ، متمكنة للاستحالة والتغير ، فيبطل عنها جميع أوصاف الغنى والقوة ، وصارت أصل الحاجات وأمّ الشهوات ، فلزم انصراف تدبيرها إلى حكيم عليم ، على ما لزم ذلك فى جميع العالم ، أو كانت هى بحالها ، لكن العالم كان فيها بقُوّة ، ظهر بالفعل ، وذلك هو قول أصحاب الهيولى ، ثم دلّ تلف جميع ما فى العالم من كون شىء فى شىء بالقوة إذا خرج منه بالفعل نحو ما يقولون من كون النّسمة فى النطفة ، وكل حيوان فى النطف أو البيض ، والعَصْف[٤] فى الحبّ ، والشجر فى النواة ، وكذلك كل الجواهر ، ومثله عندهم البقاء فى الأغذية والنّماء ونحو ذلك ، فيجب أن يكون أمر الطينة التى قالوا [بها] وأمر الهيولى كذلك ؛ إذ هما الأصل لجميع[٥] العالم.

وكذلك يلزم القرامطة[٦] — فى قولهم إن المبدع الأول فيه جميع العالم مَبْروزًا

---

١) فى الأصل بالراء المهملة .
٢) ... (٢) جاءت على هامش النص مع إشارة بأنها من صلب النص .
٣) فى الأصل : محلة .
٤) أى بَقْلُ الزرع .
٥) فى الأصل : بجميع .
٦) القرامطة فرقة من غلاة الشيعة تنسب إلى رجل من الكوفة يقال له حمدان قرْمط — بكسر القاف وسكون الراء وكسر الميم وبعدها طاء مهملة . وتسمى أيضاً بالسبعية لأنهم زعموا أن النطقاء بالشريعة أى الرسل سبع : آدم ونوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد ومحمد المهدى ، وبين كل اثنين من النطقاء سبعة أئمة يتممون الشريعة ... أنظر كشاف اصطلاحات الفنون مادتى قرامطة وسبعية . ويسمون أيضاً بالحزمية لإباحتهم المحرمات والمحارم ، وتسمى أيضاً بالبابكية إذ اتبعت طائفة منهم بابك الجرمى فى الخروج بأذربيجان ، وتسمى أيضاً بالاسماعيلية لانتسابهم إلى محمد بن اسمعيل وقيل لاثباتهم الإمامة لاسماعيل بن جعفر الصادق . أنظر

تستمد منه النَّفْس الكل فيمد الهيولى ومنه تركيب العالم – أن يتلف الأول ؛ إذ هذا حق كل شيء فى شيء بالقوة يظهر بالفعل .

وقد صيّروا جميعا الوجود للحال دليل الأوليّة ، لكن الأول جوهر الكل ، والثانى جوهر الجزء ، وقد صار جوهر الكل معروفا بجوهر الجزء ؛ إذ ليس مما يبلغه أحد بالحس ، وبالله التوفيق .

وإذا ثبت هذا ثبت جميع ما بيّنا من الحوادث والحاجات التى هى الأدلة للحدث لذلك الأصل ؛ إذ صار محتملا للتلف والفناء ، وذلك أيضا يلزم القرامطة يجعلونه أبديا[1] ، وإن كانوا يقولون : كان بعد أن لم يكن / بالإبداع ، ولا قوة إلا بالله . [١٣١]

ودليل الجهل ممّن فيه ما فيه بالقوة بأحوال ما فيه ومن فيه وما يكون منه كما ذكرت من جهل النطف والحبوب وغيرها ، فيلزم كذلك فى الهيولى والطينة وما قالوا ، ولزم أن ليس لما قالوا تدبير ، ولا كان شيء من ذلك به ، ولكن إن كان فهو بمن علم ما يكون فيجعل أصله مبروزا فيه بالقوة ، يظهر بالفعل بما جعل له من المواد والأمكنة التى بها تنمو .

فى ذلك القول بالتوحيد ، وأنه منشئ ذلك كله ليكون به كل شيء يكون على ما قالوا ، أو أن يكون محدثا لكل شيء يكون أبدا على ما يشاء أن يكون من أصول وابتداء ، أو كيف شاء على ما يقوله أهل التوحيد . وإذ الله سبحانه قادر على إنشاء أصل فيه كل شيء مبروزا ، هو قادر على ابتداء كل شيء كما شاء من غير بروز بالقوة ولا خروج بالفعل ، ولكن بالتقدير والتكوين . وإن زعموا أن الأشياء كانت فى الأصل مستجنّة بجوهرها فيظهر بالفعل فهى أيضا ترجع إلى ما قلنا ؛ لأن ذلك قولهم فى النطف والحبوب ، مع ما فى هذا مما فى العقل دفعه بما لايُحتمل تمكّن أضْعاف الشيء بجوهره[2] فيه ؛ للتناقض والفساد وتكذيب العيان .

أيضاً وفيات الأعيان ٤٥٩/١ ، والكامل لابن الأثير فى مواضع متعددة من ابتداء حوادث سنة ثمان وسبعين ومائتين وانظر التنبيه لأبى الحسين الملطى ٢٦ .

١) فى الأصل : أبدية ، وغير منقوطة ولا مهموزة .

٢) فى الأصل : بجوهرها .

أو أن يكون ذلك الأصل الذى سموه طينة أو هيولى أو مبدعا أو نفس الكل يملك إنشاء العالم لا بأن كان فيه ولكن بالفعل والتكوين على ما شاء، كيف شاء، لا مَرَدَّ لحكمه ولا نقيض على تدبيره، فهو قول [أهل] التوحيد، لكنهم سمّوا بأسماء غير الأسماء التى هى أسماء منشئ العالم عند أهل التوحيد ومبدعه[1]، ولا قوة إلا بالله.

مسألة

[في أسماء الله عز وجل]

قال أبو منصور رحمه الله: القول فى أسماء الله عز وجل عندنا / على أقسام فى مفهوم اللغة: قسم منها يرجع إلى تسميتنا له بها، وهن أغيار، لأن قولنا عليم غير قولنا قدير، وعلى هذا المروى إن لله تعالى كذا وكذا[2] اسما، وذلك نحو ما ذكر من خلق كذا وكذا رحمةً، لا أنه كان رحيا بتلك الرحمة المخلوقة، إذ لا يحتمل أن يكون فى أول خلقه غير رحيم، أو كان كذلك غير رحيم حتى خلق تلك الرحمة وجعل واحدة بين خلقه، ولكن بما كانت برحمته سُمّيت به، وكذلك اسم الجنة والمطر ونحوه، وعلى ذلك قيل فى العبارات: هى أمره، وإنما كانت به، لا أنها هو، ومثْله يتكلم بعلمه وقدرته على إرادة معلومه ومقدوره، إذ ذلك سببه، فمثْله الأول، ولا قوة إلا بالله.

والثانى يرجع معناه إلى ذاته بما عجز الخلق عن الوقوف على مراد ذاته إلا به، وإن كان يتعالى عن الحروف التى بها يُفْهِم، وذلك أيضا يختلف باختلاف الألسن على إرادة حقيقة ذاته به، وذلك نحو الواحد، الله، الرحمن، الموجود، والقديم، والمعبود، ونحو ذلك.

والثالث يرجع إلى الاشتقاق عن الصفات من نحو العالم القادر، مما لو كانت

---

١) فى الأصل: ومبدعها.

٢) فى الأصل: كذا.

فى التحقيق غيره لاحتمل التبديل ، ولصارت[1] التسمية على غير تحقيق المعنى المفهوم ، ولجازت تسميته بكل ما يسمى غيره إذا لم يُرَد تحقيق المفهوم من معناه ، ولا قوة إلا بالله .

مع ما يُسأل من يجعل هذه الأسماء حادثة ، ثم لا تَحقّق لله علما فى الأزل إذ كيف كان أمره قبل الخلق ، أكان يعلم ذاته أو ما يفعل أو لا ؟ وكذلك أكان يعلم ذاته شيئا أو لا يعلمها[2] ؟ فإن كان لا يعلمها[3]، فهو إذا جاهل حتى[4] أحدث العلم[4] له فصار به عالما . وإن كان يعلمها[5] ، فإذا يعلم ذاته عالما أو لا ؟ [6] فإن كان يعلم ذاته عالما[6] فلزم / القول بهذا الاسم فى الأزل ، وفى غيريّة الاسم فساد التوحيد . [١٣٢]

والأصل على قول منكرى الصفات إذ لم يكن له هذا الاسم ، ولم يكن له صفة هى علم يعلم ذاته فى الأزل يجب ما قاله جهم[7] بنفى الأسماء والصفات وحدثها ، فيكون غير عالم ولا قادر ثم عَلِيم ، جل الله عن ذلك وتعالى .

ثم يُسأل كيف كان إن علم أنه كان كذلك فى الأزل ، فيلزمـه الاسم كذلك ، أو علم أنه لم يكن ، فيلحقه اسم الجهل ، وهو بقولهم لازم ؛ لأن تأويل العالِم عندهم نفى الجهل ، فإذا لم يكن عالما فى القديم فهو إذًا عند ذلك كان جاهلا ، ولا قوة إلا بالله .

بم يكلم فى العلم ؟ إذ لم يكن حتى كان إن حدث ، فيجب ذلك فى كل شىء ، مع ما يقال : كيف حدث به ولم يكن له قدرة ؟ أو بغيره ، فيبطل به توحيدهم .

---

١) فى الأصل : ولو صارت .
٢) فى الأصل : يعلمه .
٣) فى الأصل : يعلمه .
٤) ... (٤) جاءت على هامش النص مع إشارة إلى أنها من صلب النص .
٥) فى الأصل : يعلمه .
٦) ... (٦) فى الأصل : فإن علمه عالماً .
٧) هو جهم بن صفوان أبو مُحرِز القائل بالجبر ، قُتل عام ١٢٨/٧٤٥ .

ثم يقال له فى الفصل الذى ذكرت : إنه كان يعلم ذاته قبل الخلق أو لم يكن له علم فى الحقيقة ، كيف كان يعلم ذاته ؟ فإن[١] كان بعلم ذاته عالما[١] بطل قوله بحدث الاسم ، وإن قال : غير عالم ، ولا قادر عليه ، دخل عليه جميع ما ذكرت ، مع إحالة الوصف له بالعلم به فى الأزل ، مع فساد ما بيّنا فى الحدث ، وإن قال من بعد : بغيره ، رآه ممن يعترض فيه العوارض ، به تكوّن العالم ، وفى ذلك موافقة الدهرية[٢] فى الطينة ، وأصحاب الهيولى والثنوية فى كون العالم باعتراض العوارض فى الأصل ، ولا قوة إلا بالله .

وهذه المسألة هى مسألة الصفات فى التحقيق ، وقد بيّنا ذلك .

مسألة

بيان العرش[٣]

قال أبو منصور رضى الله [عنه] : ثم اختلف أهل الإسلام فى القول بالمكان ، فمنهم من زعم أنه يوصف بأنه على العرش مستو ، والعرش عندهم السرير المحمول بالملائكة المحفوف بهم : ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ / ثَمَانِيَةٌ﴾[٤] [٣٢ ب] وقوله : ﴿وَتَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِّينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ﴾[٥] وقوله : ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ﴾[٦] . واحتجوا للقول به بقوله : ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾[٧]

١) ... (١) فى الأصل : فإن علمه عالماً .

٢) الدهرية فرقة من الكفار قالت بقدم الدهر واستناد الحوادث إلى الدهر كما أخبر الله تعالى عنهم ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ سورة الجاثية ٤٥ آية ٢٤ . تركوا العبادات رأساً لأنها لا تفيد وإنما الدهر بما يقتضيه مجبول من حيث الفطرة على ما هو الواقع فيه ، فليس هناك إلا أرحاماً تدفع وأرضاً تبلع وسماء تقلع وسحباً تقشع . أنظر كشاف اصطلاحات الفنون مادة دهرية .

٣) جاء هذا العنوان على هامش النص فاخترناه أيضاً لهذا الفصل .

٤) سورة الحاقة ٦٩ آية ١٧

٥) سورة الزمر ٣٩ آية ٧٥

٦) سورة غافر ٤٠ آية ٧

٧) سورة طه ٢٠ آية ٥ .

ويرفع الناس إلى السماء بالدعوات أيديهم وما يأملون من الخيرات . ويقولون : هو صار إليه بعد أن لم يكن لقوله : ﴿ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ﴾[1] .

ومنهم من يقول هو بكل مكان بقوله : ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾[2] وقوله : ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾[3] وقوله : ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ﴾[4] وقوله : ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ﴾[5] . وظنوا أن القول بأنه فى مكان دون مكان يُوجب الحد ، وكل ذى حد مقصّر عما هو أعظم منه ، وذلك عيب وآفة . وفى ذلك ايجاب الحاجة الى المكان ، مع ما فيه ايجاب الحد ، إذ لا يحتمل أن يكون أعظم من المكان لما هو مستخف فى المتعارف أن يختار أحد مكانا لا يسعه ، فيصير حد المكان حده جل ربنا عن ذلك وتعالى .

ومنهم من قال بنفى الوصف بالمكان ، وكذلك بالأمكنة كلها إلا على مجاز اللغة بمعنى الحافظ لها والقائم بها .

قال الشيخ أبو منصور رحمه الله : وجملة ذلك أن إضافة كليّة الأشياء إليه ، وإضافته عز وجل إليها يخرج مخرج الوصف له بالعُلوّ والرفعة ومخرج التعظيم له والجلال كقوله : ﴿لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[6] ، ﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾[7] ، إله الخلق[8] ، رب العالمين[9] ، وفوق كل شيء[10] ونحوه . وإضافة الخاص إليه يخرج

١) سورة الأعراف ٧ آية ٥٤
٢) سورة المجادلة ٥٨ آية ٧
٣) سورة ق ٥٠ آية ١٦
٤) سورة الواقعة ٥٦ آية ٨٥
٥) سورة الزخرف ٤٣ آية ٨٤ .
٦) سورة الفرقان ٢٥ آية ٢ .
٧) سورة الصافات ٣٧ آية ٥ .
٨) أنظر سورة الأنعام ٦ آية ١٠٢
٩) أنظر سورة الفاتحة ١ آية ٢
١٠) أنظر سورة الأنعام ٦ آية ١٨

مخرج الاختصاص له بالكرامة والمنزلة والتفضيل له على من هو بجوهره نحو قوله : "إنَّ اللهَ / مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوا"[1] وقوله : "إنَّ المَسَاجِدَ لِلَّهِ"[2]، "نَاقَةَ اللهِ"[3]، [٣٣] بيت الله[4] وغير ذلك ، ولا يخرج شيء من ذلك على مثل المفهوم من إضافة الخلق بعضهم إلى بعض ، لا قطع احتمال مثله فى الخلق . إذ قد تخرج أيضا إضافة التخصيص مخرج التفضيل ، والعموم مخرج فضل السلطان والولاية .

قال أبو منصور رحمه الله : الأصل فيه أن الله سبحانه كان ولا مكان ، وجائز ارتفاع الأمكنة وبقاؤه على ما كان ، فهو على ما كان ، وكان على ما عليه الآن ، جلّ عن التغيّر والزوال والاستحالة والبطلان ؛ إذ ذلك أمارات الحدث التى بها عُرِف حدث العالم ، ودلالة احتمال الفناء ؛ إذ لا فَرْق بين الزّوال من حال إلى حال ، ليعلم أن حاله الأولى لم تكن لذاته ؛ إذ لا يحتمل زوال[5] ما لزم ذاته ، [6]وبيّن أنها ليست لذاته[6] ؛ لما احتمل هو قبول الأعراض وانتقال الأحوال ، ولا قوة إلا بالله .

وبعد ، فإن فى تحقيق المكان له والوصف له بذاته فى كل مكان تمكين الحاجة له إلى ما به قراره على مثل جميع الأجسام والأعراض التى قامت بالأمكنة وفيها تقلبت وقرّت ، على خروج جملتها عن الوصف بالمكان ، فمن أنشأها وأمسك كليّتها لا بمكان ، يتعالى عن الحاجة إلى مكان ، أو الوصف بما عليه العالم : أن كليّته لا فى مكان ، وأنه بجزئياته فى المكان .

ثم إن الله تعالى لو جُعل فى مكان لجُعِل بحق الجزئية من العالم ، وذلك أثر النقصان ، بل لما استقام قيام جميع العالم لا بالأمكنة للجملة ، فقيّمه على ذلك أحق وأوْلَى ، ولا قوة إلا بالله .

---

١) سورة النحل ١٦ آية ١٢٨
٢) سورة الجن ٧٢ آية ١٨
٣) سورة الشمس ٩١ آية ١٣
٤) أنظر سورة قريش ١٠٦ آية ٣
٥) فى الأصل : زوالها .
٦) ... (٦) فى الأصل : وبين ذاته أنها ليست لذاته

[٣٣ ب] قال أبو منصور رحمه الله : / ثم القول بالكون على العرش — وهو موضع بمعنى كونه بذاته أو فى كل الأمكنة — لا يعدو من إحاطة ذلك به ، أو الاستواء به ، أو مجاوزته عنه وإحاطته به ، فإن كان الأول فهو إذًا محدود به محاط منقوص عن الخلق إذ هو دونه ، ولو جاز الوصف له بذاته بما يحيط به [من] الأمكنة لجاز بما يحيط به [من] الأوقات فيصير متناهيا بذاته مقصرًا عن خلقه ، وإن كان على الوجه الثانى فلو زيدَ على الخلق لا ينقص أيضا ، وفيه ما فى الأول ، وإن كان على الوجه الثالث فهو الأمر المكروه الدال على الحاجة وعلى التقصير من أنْ ينشئ ما لا يَفْضل عنه . مع ما يُذم ذا من فعل الملوك أنْ لا يَفْضل عنهم من المعامد شيئا .

١٠ وبعد ، فإن فى ذلك تجزئة بما كان بعضه فى ذى أبعاض ، وبعضه يفضل عن ذلك ، وذلك كله وصف الخلائق ، والله يتعالى عن ذلك .

وبعد ، فإنه ليس فى الارتفاع إلى ما يعلو من المكان للجلوس أو القيام شرفٌ ولا علُوّ ولا وصْفٌ بالعظمة والكبرياء ، كمن يعلو السطوح أو الجبال إنه لا يستحق الرفعة على من دونه عند استواء الجوهر ، فلا يجوز صرف تأويل الآية إليه ، مع ما[1] فيها ذكر العظمة والجلال . إذ ذكر فى قوله تعالى : "إنَّ رَبَّكُمُ اللهُ الَّذِي ١٥ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ والأَرْضَ"[2] ، فدلّك على تعظيم العرش ، أى شيء كان من نور أو جوهر لا يبلغه علم الخلق . وقد روى عن نبيّ الله صلى الله عليه وسلم أنه وصف الشمس أن جبريل يأتيها بكفّ من ضوء العرش فيلبسها كما يلبس أحدكم قميصه كل يوم تطلع ، وذكر فى القمر كفاً من نور العرش ، فإضافة الاستواء إليه / لوجهين : [١٣٤] أحدهما على تعظيمه بما ذكره على أثر ذكر سلطانه فى ربوبيته وخلقه ما ذكر ، ٢٠ والثانى على تخصيصه بالذكر بما هو أعظم الخلق وأجلّه ، على المعروف من إضافة الأمور العظيمة إلى أعظم الأشياء كما يقال : تمّ لفلان مُلك بلد كذا واستوى

---

١) فى الأصل : فيها .

٢) سورة الأعراف ٧ آية ٥٤ .

على موضع كذا ، لا على خصوص ذلك فى الحق ، ولكن معلوم أن من له ملك ذلك فما دونه أحقّ . وعلى ذلك قوله تعالى : "اليَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ" ،[١] بما صارت له أمّ القرى[٢] وأيس الذين كفروا من دينهم[٣] ، وكذا ما ذكر من إرسال الرسل إلى الفراعنة وإلى أمّ القرى لا يتخصص ذلك ولكن بذكر عظم الأمر ، فمثله أمر العرش . وهو كقوله : "أَكَابِرَ مُجْرِمِيهَا"[٤] ، وقوله : "أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا"[٥] على لحوق غير بهم ، ويحتمل أن يكون على المنفيّ بوصف المكان إذ هو أعلى الأمكنة عند الخلق ، ولا تقدّرُ العقول فوقه شيئا ، فأشار إليه ليُعلِم علوّه عن الأمكنة وتعاليه عن الحاجة . وعلى ذلك قوله : "مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ"[٦] ، والنجوى ليس من نوع ما يُضاف إلى المكان ، ولكن يضاف إلى الأفراد[٧] ، فأخبر بعلوّه عن الأمكنة وتعاليه عن أن يخفى عليه شىء ، ثم بقدرته بقوله : "وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الوَرِيدِ"[٨] أى بالسلطان والقوة وبألوهيته فى البقاع كلها ؛ لأنها أمكنة العبادة ، وبقوله : "وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ"[٩] ، ويملك كل شىء بقوله : "لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ"[١٠] ، ثم بعلوّه وجلاله بقوله : "وَهُوَ القَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ"[١١] ، وقوله : "وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ"[١٢] ،

---

١) سورة المائدة ٥ آية ٣ .
٢) أنظر سورة الأنعام ٦ آية ٩٢
٣) أنظر سورة آل عمران ٣ آية ٢٤
٤) سورة الأنعام ٦ آية ١٣٣
٥) سورة الإسراء ٧ آية ١٦
٦) سورة المجادلة ٥٨ آية ٧
٧) فى الأصل : ولكن يضاف الأسرار .
٨) سورة ق آية ١٦
٩) سورة الزخرف ٤٣ آية ٨٤
١٠) سورة الفرقان ٢٥ آية ٢
١١) سورة الأنعام ٦ آية ١٨
١٢) سورة الأنعام ٦ آية ١٠١

وقوله : "وهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ"[١]، فجمَع في هذه الأحرُف ما فرَّق في تلك ليُعْلَم أنه بكل ما سمّى به ووصف / كان[٢] ذلك له بذاته لا بشيء من خلقه، وكذلك عزّه وشرَفُه ومجْدُه، جلّ ثناؤه عن الأشباه ، ولا إله غيره . [٣٤ ب]

وقال بعضهم : يريد بالعرش المُلْك ؛ إذ هو اسم ما ارتفع من الأشياء وعلا حتى سمى به السطوح ورؤوس الأشجار . والاستواء قيل فيه بأوجه ثلاثة : أحدها الاستيلاء ، كما يقال : استوى فلان على كُورَة[٣] كذا بمعنى استولى عليها ، والثاني العلوّ والارتفاع كقوله : "فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَنْتَ وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الفُلْكِ"[٤] ، والثالث التمام كقوله تعالى : "ولَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ واسْتَوَى"[٥] ، وقد قيل بالقَصْد ، إلى ذلك وجّه بعض أهل الأدب قوله : "ثُمَّ اسْتَوَى إلى السَّمَاءِ"[٦] بمعنى خلق على التمثيل بفعل الخلق فيما يتلو فعلهم أن يكون بالقصد ، وإن كان لا يقال : له قَصْد ، ولا قوة إلا بالله .

قال الشاعر : ظننت أن عرشك لا يزول ولا يغير .

وقال آخر :

إذا ما بنُو مرْوان ثُلّت عروشهم
وأودَوا كما أودَتْ ايادٌ وحمير

وقال النابغة :

عروش تفانَوْا بعـد عزّ وأمنهم
هَوَوْا بعد ما نالوا السلامة والغنى

١) سورة هود ١١ آية ٤
٢) مكررة فى الأصل.
٣) أى المدينة والصُّقْع . أنظر القاموس مادة "الكُور" .
٤) سورة المؤمنون ٢٣ آية ٢٨
٥) سورة القصص ٢٨ آية ١٤
٦) سورة فصلت ٤١ آية ١١

وقال آخر :

بعد ابن جفنة وابن مائل عرشه
والحاربين تومّلون فلاحا

قال أبو منصور رحمه الله : ثم الوجه فى ذلك لو كان على الاستيلاء ، والعرش المُلك ، إنه مستولٍ على جميع خلقه، وعلى هذا التأويل المحمول غير هذا، يدل على الأمرين قوله [تعالى] : 'وَهُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ'[1] بمعنى المُلك العظيم، وفيه إثبات عروش غيره ، فذلك يحتمل ما يُحمل ويحفّ به الملائكة ، والله الموفق .

وأما على التمام والعلوّ فهو أن الله تعالى / قال: 'قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ'[2] إلى قوله : 'فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ'[3] فأخبر بخلق ما ذكر فى ستة أيام على التفاريق، ثم أجملها فى موضع فقال: 'إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ'[4] بمعنى خلق الممتحن من خلق الأرض والسماوات فبهم ظهر تمام المُلك وعلا وارتفع، إذ هم المقصودون من خلق ما بيّنا ، فبذلك تمّ معنى المُلك وعلا إذا وصل إلى الذين لهم . وقد قيل ذا فى خلق البشر خاصة بقوله: 'هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ'[5] وقوله : 'وَسَخَّرَ لَكُمُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ'[6] . وقوله : 'وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ'[7]. وذكر ابن عباس[8] رضى الله [عنه] أن البشر خلق

[١٣٥]

١) سورة التوبة ٩ آية ١٢٩
٢) سورة فصلت ٤١ آية ٩
٣) سورة فصلت ٤١ آية ١٢
٤) سورة يونس ١٠ آية ٣
٥) سورة البقرة ٢ آية ٢٩
٦) سورة ابراهيم ١٤ آية ٣٣
٧) سورة الجاثية ٤٥ آية ١٣
٨) هو عبدالله بن عباس الصحابى الذى لازم الرسول وشهد مع على الجمل وصفين ولكن الطائف متوفى بها عام ٦٨ هـ/٦٨٧ م .

اليوم السابع فيه التمام والعلوّ ؛ إذ خلق لهم كل شيء ، وهم لعبادة الله ، ولحق بهم الجنّ بقوله : "وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ والإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونَ"[١] ، لكن المقصود البشر إذ تسخير ما ذكرت كله لهم ، ثم بما يرجع إلى منافعهم ، والله الموفق .

قال أبو منصور رحمه الله : وأما الأصل عندنا فى ذلك أن الله تعالى قال : "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ"[٢] فنفى عن نفسه شَبَه خلقه ، وقد بيّنا أنه فى فعله وصفته متعالٍ عن الأشباه ، فيجب القول بالرحمن على العرش استوى على ما جاء به التنزيل ، وثبت ذلك فى العقل ، ثم لا نقطع تأويله على شيء لاحتماله غيره مما ذكرنا ، واحتماله أيضا ما لم يبلغنا مما يُعْلَم أنه غير مُحْتمل شبه الخلق ، ونؤمن بما أراد الله به ، وكذلك فى كل أمرٍ ثبت التنزيل فيه نحو الرؤية وغير ذلك ، يجب نفى الشبه عنه والإيمان بما أراده من غير تحقيق على شيء دون شيء ، والله الموفق .

[٣٥ ب] الأصل فى هذا / أن[٣] الأمر يضيق على السامع بما يقدّره من المفهوم عن الخلق فى الوجود ، وإذ لزم القول فى الله بالتعالى عن الأشباه ذاتا وفعلا ، لم يجز أن يُفْهَم من الإضافة إليه المفهوم من غيره فى الوجود ، مع ما كان الوقوف على المعنى يَنْصرف إليه الكلام فى الخلق بما هو علمه به قبل سمع ذلك الكلام ، والله سبحانه عُرِف قبل سمع ذلك الكلام على غير الذى عُرِف عليه الخلق . لم يَجُزْ صرف التأويل إلى ما فهمه من الخلق ؛ إذ سببه العلم المتقدم منه ، على احتمال ذلك المعنى معنىً قد يُفْهَمُ من الشاهد من "على" ومن "العرش" ومن "الاستواء" معان مختلفة ، لم يجز صرف ذلك إلى أوحش وجه ، وثمة لأحسن[٤] ذلك مساغ[٥] مع ما كان الله يمتحن بالوقوف فى أشياء كما جاء من نعوت الوعد والوعيد ، وما

---

١) سورة الذاريات ٥١ آية ٥٦
٢) سورة الشورى ٤٢ آية ١١
٣) مكررة فى الأصل .
٤) فى الأصل بدون همزة والنون غير منقوطة .
٥) فى الأصل بالعين المهملة .

جاء من الحروف المقطعة ، وغير ذلك مما يؤمن المرء أن يكون ذا مما المحنة فيه الوقف لا القطع ، والله أعلم .

وقال الكعبى مرّة : لا يجوز أن يكون الله عز وجل يحويه مكان ؛ لما كان ولا مكان ، لم يجز أن يَحْدُث له حاجة إلى المكان إذْ خلقه ؛ لما لا يجوز عليه التغيّر . ثم قال : هو فى كل مكان على معنى أنه عالم به ، حافظ له كما يقال : فلان فى بناء الدار أى فى فعله .

قال أبو منصور رحمه الله : فما قال بأنه لا يحويه مكان ــ بما كان ولا مكان ــ حق ؛ إذ ذلك تغيّر . والقول بالحاجة لا يقوله خَصْمُهُ فتعليق الدفع به خطأ . ثم هو يزعم أنه كان غير خالق ولا رحمن ولا متكلم ثم [1] صار كذلك بعد أن لم يكن [1] ثبت به التغيّر ، بل التغيّر فى المكان من حيث أن يصير المرء فى مكان لم / ١٠ يكن فيه بلا تغير نحو أن يتخذ له مكان يحيط به ، ولا يجوز أن يوجد تغيرّ من [٣٦ ا] حيث لا تغيرّ فى ذات الفاعل فى الشاهد ، وإذ مَنَع القول بهذا فى المكان فهو فى الفعل [أوْلى] ؛ إذ يكون التغيرّ فيه أشدّ وأوْلى ، مع ما لا يكون أحد فى الشاهد فاعلا بلا تغيرّ يعترضه ، وجائز كونه فى مكان ، وهو الذى فيه خلق لا تغيرّ ؛ لذلك كان معنى التغيرّ فى الفعل أشد ، والله الموفق . ١٥

ثم العجب فى قوله : هو فى كل مكان بمعنى العالِم ، والعالِم اسم ذاته ، وهو بذاته عنده ليس فى مكان ، ولا تحقّق لله علما ليبلغ المكان الذى قال : هو فيه .

تأملوا لتفهموا تناقضه فى القول .

٢٠ ثم زعم أنه يحفظه مرة ، ومرة أنه يفعله ، وحفظه وفعْله فى الأمْكنة ليس غير الأمْكنة ، فصار حاصل قوله : الله فى كل مكان فى الأمكنة ، وذلك خلف من القول ، بل هو عالم بالأمكنة كلها قبل كوْنها وبعد كوْنها ، والله الموفق .

قال الفقيه أبو منصور رحمه الله : وأما رفع الأيدى إلى السماء فعلى العبادة ،

١) ...(١) فى الأصل : ثم صار كذلك معنى بعد أن لم يكن .

ولله أن يتعبّد عبادَه بما شاء ، ويوجههم إلى حيث شاء ، وإن ظَنّ من يَظن أنّ رَفْع الأبصار إلى السماء لأن الله من ذلك الوجه إنما هو كظن[1] من يزعم أنه إلى جهة أسفل الأرض ؛ بما يضع عليها وجهه متوجها فى الصلاة ونحوها ، وكظن من يزعم أنه فى شرق الأرض وغربها بما يتوجه إلى ذلك فى الصلاة ، أو نحو مكة للخروج إلى الحج ، وفى المشاعر بالسعى فيها ضالة أو ناحية العَدْوَ ويقصدون قصد من يُثاب على شىء يستنفد منه ، جلّ الله عن ذلك . ثم الله سبحانه إذ ليس وجه أقرب إليه من وجه ، ولا أحقّ أن يعلمه من وجه ، ولا فى / وُسْع الذى يريد الوصول إليه من وجه دون وجه ، ولا طمع المتمول بما هو عالم بذاته غنىّ عن عبادة خلقه ، فعَبَّدهم لأنفسهم أن يقوموا بشكر نعمه ، له المحنة كيف شاء ، لا يسبق إلى وَهْم أحد الوصول إليه فى جهة دون جهة ، إلا من يعرف الله حق المعرفة .

وقد بينّا فيما تقدم وصف قُرْبه ، وذلك بالإجابة كقوله تعالى : ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ﴾[2] . وبالنّصر والمعونة كقوله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ مَعَ الَّذِينَ اتَّقَوْا وَالَّذِينَ هُمْ مُحْسِنُونَ﴾[3] . وبالتقرّب إلى المنزلة والمحل كقوله تعالى : ﴿وَاسْجُدْ وَاقْتَرِبْ﴾[4] ، وما رُوى : أنّ مَنْ تقرّبَ إلىّ شبرا تقربت إليه ذراعا[5] ، إلى آخر ذلك ، وقوله : ﴿وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ﴾[6] ، وفى الكلأة والحفظ كقوله : ﴿وَرَبُّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَفِيظٌ﴾[7] ، ﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾[8] ، وقوله : ﴿أَفَمَنْ هُوَ

---

١) فى الأصل : لظن .
٢) سورة البقرة ٢ آية ١٨٦
٣) سورة النحل ١٦ آية ١٢٨
٤) سورة العلق ٩٦ آية ١٩
٥) أخرجه البخارى ومسلم والترمذى وابن ماجة وأحمد بن حنبل .
٦) سورة المائدة ٥ آية ٣٥
٧) سورة سبأ ٣٤ آية ٢١
٨) سورة الزمر ٣٩ آية ٦٢

قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ[١]، وبالعلم بقوله: يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ[٢]، وغير ذلك. فعلى مثل بعض هذه الوجوه المجيء والذهاب والقعود، مع ما كان مجيء الأجسام يُفهم منه الانتقال، ثم مجيء الحق يفهم منه الظهور كقوله: قُلْ جَاءَ الْحَقُّ[٣]، وعلى ذلك ذهاب الباطل بطلانه، وذهاب الجسم انتقاله، فهذا محل المجيء والذهاب في المعروف من الأعراض والأجسام، والله يتعالى عن المعنيين جميعاً، لم يجز أن يُفهم من المضاف إليه ذلك، ولا قوة إلا بالله.

للمسألة عبارة أخرى: إنه ما من جهة ولا حالة إلا لله على عباده فيها نِعَمٌ لا تحصى[٤]، فجُعِل عليهم بها، وفيها عبادات، كما جُعل في الجوارح والأموال بما له فيها من النعم، ولا قوة إلا بالله.

على أن السماء هي محل ومهبط الوحي، ومنها أصول بركات الدنيا، فرُفِـع إليها البصر / لذلك، ولا قوة إلا بالله. [١٣٧]

مسألة

[رؤية الله]

قال أبو منصور رحمه الله: القول في رؤية الرب عز وجل عندنا لازم وحق من غير إدراك ولا تفسير. فأما الدليل على الرؤية فقوله تعالى: لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ[٥]، ولو كان لا يُرى لم يكن لنفي الإدراك حكمة، إذ يُدْرِك غيره بغير رؤية، فموضع نفي الإدراك — وغيره من الخلق لا يُدْرَك إلا بالرؤية — لا معنى له، وبالله التوفيق.

---

١) سورة ابراهيم ١٤ آية ٥١
٢) سورة الأنعام ٦ آية ٣
٣) سورة الإسراء ١٧ آية ٨١
٤) في الأصل: يحصى.
٥) سورة الأنعام ٦ آية ١٠٣

والثاني : قول موسى عليه السلام : ’رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ‘[١]، ولو كان لا يجوز الرؤية لكان [ذلك السؤال] منه جهل بربه ، ومن يجهله لا يحتمل أن يكون موضعا لرسالته أمينا على وحيه .

وبعد ، فإن الله تعالى لم ينهه ولا أيأسه ، وبدون ذلك نهى نوحا[٢] وعاتب آدم[٣] وغيرهما من الرسل ، وذلك لو كان لا يجوز يبلغ الكفر . ثم قال : ’فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي‘[٤] ، فإن قيل : لعله سأل آية يعلم بها ، قيل : لا يحتمل ذا لوجوه : أحدها أنه قال : ’لَنْ تَرَانِي‘[٥] ، وقد أراه[٦] .

وأيضا إنّ طلب الآيات يخرج مخرج التعنت ، أو قد أراه الآيات ، وذلك تعنت الكفرة ، انهم لا يزالون يطلبون الآيات وإن كانت الكفاية قد ثبتت فمثله ذلك .

وأيضا أنه قال : ’فإن استقر مكانه فسوف تراني‘ ، والآية التي يستقر معها الجبل دون الآية التي لا يستقر معها . ثبت أنه لم يُرد بذلك الآية . ولا قوة إلا بالله .

وأيضا مُحاجّة ابراهيم قومه في النجوم ، وما ذكر بالأفول والغيبة ، ولم يحاجهم بأن لا يحب ربا يُرى ، ولكن حاجّهم بأن لا يحب ربا يأفل[٧] ؛ إذ هو دليل عدم الدوام . ولا قوة إلا بالله .

---

١) سورة الأعراف ٧ آية ١٤٣
٢) أنظر سورة هود ١١ الآيات ٤٢ ، ٤٥ ، ٤٦
٣) أنظر سورة طه ٢٠ آية ١٢١
٤) سورة الأعراف ٧ آية ١٤٣
٥) سورة الأعراف ٧ آية ١٤٣
٦) قال تعالى : ’وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ‘ سورة الأعراف ٧ آية ١٤٣ .
٧) قال تعالى : ’فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ‘ سورة الانعام ٦ آية ٧٦ .

وأيضا قوله تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ﴾[١]، ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[٢]، ثم لا يحتمل ذلك الانتظار[٣] لأوجه: أحدها أن / الآخرة ليست لوقت الانتظار، إنما هى [٣٧ ب] الدنيا. هى دار الوقوع والوجود، إلا وقت الفزع، وقيل: إنهم يعاينوا فى أنفسهم ما له حق الوقوع. والثانى قوله: ﴿وجوه يومئذ ناضرة﴾ وذلك وقوع الثواب. والثالث قوله: ﴿إلى ربها ناظرة﴾، و﴿إلى﴾ حرف يستعمل فى النظر إلى الشىء لا فى الانتظار. والرابع أن القول به يخرج مخرج البشارة تعظيم ما نالوا من النّعم، والانتظار ليس منه. مع ما كان الصرف عن حقيقة المفهوم قضاءً على الله، فيلزم القول بالنظر إلى الله كما قال، على نفى جميع معانى الشبه[٤] عن الله سبحانه، على مِثْل ما أضيف إليه من الكلام والفعل والقدرة والإرادة، يجب الوصف به على نفى جميع معانى الشبه، وكذلك القول بالمسيّة. فمن زعم أن الله تعالى لا يقدر أن يُكْرِم أحدا بالرؤية فهو يُقَدِّر بالرؤية التى[٥] فهمها من الخلق، وإن كان القول بالرحمن على العرش استوى، وغير ذلك من الآيات لا يجب دفعها بالعَرْض على المفهوم من الخلق، بل يحقق ذلك على نفى الشبه، فمثله خبر الرؤية، والله الموفق.

وأيضا قوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةٌ﴾[٦]، وجاء فى غير خبر النظر إلى الله، وقد يحتمل غير ذلك مما جاء فيه التفسير، لكنه لولا أن القول بالرؤية كان أمرا ظاهرا لم يحتمل صرف ظاهرٍ – لم يجىء فيها – إليها ويدفع به الخبر، ولا قوة إلا بالله.

وأيضا ما جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى غير خبر أنه قال:

١) سورة القيامة ٧٥ آية ٢٢
٢) سورة القيامة ٧٥ آية ٢٣
٣) فسرت المعتزلة كلمة ﴿ناظرة﴾ بالانتظار، أى انتظار ثواب الله، أنظر كتاب المغنى للقاضى عبد الجبار المعتزلى جـ ٤ ص ١٩٧، ١٩٨، القاهرة ١٩٦٥.
٤) فى الأصل: عن الشبه.
٥) فى الأصل: والتى.
٦) سورة يونس ١٠ آية ٢٦.

سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر لا تُضامُون . وسُئل : هل رأيت ربك ؟ فقال : بقلبي . قيل : فلم ينكر على السائل السؤال . وقد علم السائل أن رؤية القلب هى العلم ، وأنه قد علمه ، وأنه لم يسأل عن ذلك ، وقد حذّر / الله عز [١٣٨] وجل المؤمنين عن السؤال عن أشياء قد كفّوا عنها بقوله : "يَا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ"[١] فكيف يحتمل أن يكون السؤال عن مثله بحق ، وذلك كفر فى الحقيقة عند قوم ، ثم لا ينهاهم عن ذلك ، ولا يوبخهم فى ذلك . بل يلين القول فى ذلك ، ويرى أن ذلك لبس ببديع ، والله الموفق .

وأيضا أن الله تعالى وعد أن يجزى أحسن مما عملوا به فى الدنيا ، ولا شى أحسن من التوحيد وأرفع قدرا من الايمان بـه ؛ إذ هو المستحسن بالعقول ، والثواب الموعود من جوهر الجنة حُسْنُه حسن الطبع . وذلك دون حُسْن العقل ؛ إذ لا يجوز أن يكون شيء حسنا فى العقول لا يستحسنه ذو عقل . وجائز مـا استحسنه الطبع أن يكون طبع لا يتلذّذ به كطبع الملائكة . ومثله فى العقوبة ؛ لذلك لزم القول بالرؤية لتكون كرامة تبلغ فى الجلالة ما أكرِمُوا به ، وهو أن يصير لهم المعبود بالغيب شهودا كما صار المطلوب من الثواب حضورا ، ولا قوة إلا بالله .

وأيضا أن كلا يجمع على العلم بالله فى الآخرة ، العلم الذى لا يعتريه الوَسْواس ، وذلك علم العيان لا علم الاستدلال ، وكثرة الآيات لا تحقق علم الحق الذى لا يعترى ذلك ، دليله قوله : "وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ المَلَائِكَةَ"[٢] ، وما ذكر من استعانة الكفرة بالتكذيب فى الآخرة وانكار الرسل وقولهم : لم نمكث إلا ساعة من النهار[٣] وغير ذلك .

وبعد ، فإنه إذ لا يجوز أن يصير علم العيان نحو علم الاستدلال لم يجز أن يصير علم الاستدلال نحو علم العيان ، فثبت أن الرؤية توجب ذلك .

١) سورة المائدة ٥ آية ١٠١ .
٢) سورة الأنعام ٦ آية ١١١ .
٣) أنظر سورة الأحقاف ٤٦ آية ٣٥ .

وبعد ، فإن فى ذلك العلم يستوى الكافر والمؤمن ، والبشارة بالرؤية خصّ بها المؤمن ، ولا قوة إلا بالله .

[٣٨] قال الفقيه أبو منصور رحمه الله : / ولا نقول بالإدراك لقوله : "لَا تُدْرِكُهُ الأَبْصَارُ"[١] ، فقد امتدح به بنفى الإدراك لا بنفى الرؤية . وهو كقوله : "ولا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا"[٢] ، كان فى ذلك إيجاب العلم ونفى الإحاطة . فمثله فى حق الإدراك ، ٥ وبالله التوفيق .

وأيضا إن الإدراك إنما هو الإحاطة بالمحدود . والله يتعالى عن وصف الحد ؛ إذ هو نهاية وتقصير عما هو أعلى منه ، على أنه واحدى الذات ، والحد وصف المتصل الأجزاء حتى ينقضى ، مع إحالة القول بالحد . أو كان ولا ما يحدّ أو ١٠ أو به يحدّ ، فهو على ذلك لا يتغير . على أن لكل شىء حدا يُدْرِكِ بسبيله نحو الطعم واللون والذوق والرائحة وغير ذلك من حدود خاصية الأشياء ، جعل الله لكل شىء من ذلك وجها يُدرك به ويُحاط به ، حتى العقول والأعراض ، فأخبر الله أنه ليس بذى حدود وجهات هى طرف إدْراكه بالأسباب الموضوعة لتلك الجهات ، وعلى ذلك القول بالرؤية والعلم جميعا . ولا قوة إلا بالله .

١٥ وبعد ، فإن القول بالرؤية يقع على وجوه ، لا يُعْلم حقيقة كل وجه من ذلك إلا بالعلم بذلك الوجه حتى إذا عُبّر عنه بالرؤية صُرِف إلى ذلك ، وما لا يُعْرف له الوجه بدون ذكر الرؤية لزم الوقف فى مائيتها على تحقيقها . وأمـــا الإدراك إنما هو معنى الوقوف على حدود الشىء : ألا ترى أن الظل فى التحقيق يُرى لكنه لا يُدْرك إلا بالشمس وإلا كان مرئيا على مـــا يُرى لوقت تسبح ٢٠ الشمس . ولكن لا يُدرك بالرؤية إلا بما يتبيّن له الحد ، وكذلك ضوء النهار يُرى لكن حده لا يُعْرف بذاته ، وكذلك الظلْمة لأن طرفها لا يرى فيُدْرك ويُحاط به ، وبالحدود يُدرَك الشىء وإن كان يرى لا به ؛ ولذلك ضرب المثل

---

١) سورة الأنعام ٦ آية ١٠٣ .
٢) سورة طه ٢٠ آية ١١٠ .

[١٣٩] بالقمر : أنه لا يُعْرَف حده ولا سعته ليوقف ويحاط به ويُرى بيقين ، / ولا قوة إلا بالله .

قال أبو منصور رحمه الله : والأصل فيه القول بذلك على قَدْر ما جاء ، ونَفْى كل معنى من معانى الخلق ، ولا يفسر ؛ لما لم يجئ [فى ذلك تفسير] ، والله الموفق .

ثم احتج الكعبى بأنه الإدراك ، وقد بيّنا [ذلك] ، ثم زعم أن العلم بالغائب إذ لم يخرج عن الوجوه التى بها يُعْلَم ، فكذلك لا يُرى إلا بالوجوه التى بها يُرى من المباينة للمرئى — ولما حَلّ فيه المرئى — بالمسافة والمقابلة وايصال الهواء والصغر وعدم الصغر والبعد ، ولو جازت الرؤية بخلاف هذا لجاز العلم به .

١٠ قال أبو منصور رحمه الله : وقد أخطأ فى هذا الفصل بوجوه : أحدها أنه قَدّر برؤية جوهره ، وقد علم أن غير جوهره جواهر[١] يرون من الوجه الذى لا يَقْدر على الإحاطة بجوهره فضلا عن إدراك بصره نحو الملائكة والجن وغيرهم مما يروننا من حيث لا نراهم ، والجثة الصغيرة نحو البق والبعوض ونحو ذلك مما يُرى لما لو توهم ذلك البصر لما احتمل الإدراك . ويرى المَلَك الذى يكتب جميع أفعالنا

١٥ ويسمع جميع أقوالنا ، على ما إذا أردنا[٢] تقدير ذلك بما عليه جُبِلْنا للزم إنكار ذلك كله ، وذلك عظيم . وكذلك ما ذكر من نطق الجلود والجوارح وغيرها مما لو امتحن بمِثْلها أمر الشاهد لوجد عظيما .

وبعد ، فإنه فى الشاهد يفصل بين البصر[٣] فى الرؤيـــة والتمييز على قدر تفاوتهما بما اعتراهما من الحجب مما لو قابل أحدهما حال الآخر على حالته وجده

٢٠ مُسْتَنكَرا ، وإذا كان كذلك بطل التقدير بالذى ذكر ، والله الموفق .

وأيضا أنه فى الشاهد — بكل أسباب العلم — لا يعلم غير العَرَض والجسم ، ثم جاء من العلم بالغائب خارجا منه ، فمثله الرؤية ، والله اعلم .

---

١) فى الأصل : جوهر .
٢) فى الأصل : أرادنا .
٣) فى الأصل : البصرين .

والثالث ما / بيّنا من رؤية الظل والظلمة والنور من غير شىء من تلك [٣٩ ب] الوجوه .

والرابع أنه قد يجوز وجود تلك المعانى كلها مع عدم الرؤية إما بحجب أو جوهر . فجاز تحقيق الرؤية على نفى تلك المعانى ، نحو ما أجيب القائل بالجسم عند معارضته بالفاعل والعالِم أنه جسم لا كذلك . فيجوز وجود ذلك ولا جسم ، فمثله فى الرؤية .

على أن البُعد الذى يحجبنا والدقة يجوز أن يبلغه بصر غيرنا ، فصار ارتفاع الرؤية بالحجاب ، فإذا ارتفع جاز ، ولا قوة إلا بالله .

وبعد ، فإن الذى يقوله تقدير برؤية الأجسام ، ولم يمتحن بصره بغير الأجسام والأعراض أن كيف سبيل الرؤية له .

وبعد ، فإن كل جسم يُرى وإن كان الدقة والبعد يحجبان ؛ فيجوز ارتفاعها عن بصر غيره[١] فيرى على ما يرى ملك الموت مَنْ بأطراف الأرض ووسطها مما لو اعتبر ذلك ببصر البشر لما احتمل الإدراك . فثبت أن الذى قدّر به ليس هو سبب تعريف ما يبصر ، ولكن سبب تعريف ما يُحجب به البصر فإذا ارتفع رأى ، مع ما كان المنفى رؤيته لذاته عَرَض ، وإلا فكل جسم يُرى ، فإن لزم إنكار الرؤية لما ليس بجسم أو لما لا يُرى إلا بما ذُكر ليلزم الإقرار به ؛ لأن الذى لا يُرى لذاته هو العرض ، وإلا فكل عين يُرى ، ولا قوة إلا بالله .

وعارض بأمر الدنيا . ولا يُحال ذلك ، ولكن يَسْقط المحنة ويرفع الكلفة ، والدنيا لها خلقت .

ثم ذكر فى أمر موسى عليه السلام أن ذلك على علم الإحاطة بالآيات . وقد بينا فساد ذلك . وما ذلك بلغ[٢] العلم بالذى يَسْأل ، وهو رسول بُعث إلى ما به نجاة الخلق ، وذلك / لا يكون بغير الممتحن ؛ إذ هو تبليغ الرسالة والدعاء [٤٠ ا]

١) فى الأصل : غير
٢) جاءت على هامش النص وغير منقوطة .

إلى العبادة ، وهي محنة ، بل سأل الرؤية ليجلّ قدره وليعرف عظيم محلّه عند الله ، أو أن يكون الله أمره به ليُعلِم الخلق جواز ذلك ، وبالله التوفيق .

ثم استدل بأنه لم يرَ من يعقل ، إنما أرى الجبل ، والجبل لا يعقل ليعلمه وليراه .

فيقال له : ولو كانت آية فالجبل لا يراها ولا يعقل ، وإذا كان كذلك فالآية إذا صار اندكاك الجبل [1] لا أن أراه الآية لينذك بها ، وفي هذا آية ، قد أرى موسى الآية وهو اندكاك الجبل [1] ، والله تعالى يقول : 'لن تراني' ، وحملته على الآية ، وقد رآها ، ولا قوة إلا بالله .

ثم سأل نفسه عن معنى توبته ، ولا يسأل عنه ، فزعم أنه لوجهين : أحدهما أنه علم بما أراه من الأدلة أن ذلك صغيرة تاب عنها ، والثاني على العادة في الخلق من تجديدها عند الأهوال بلا حدوث ذنب .

قال أبو منصور رحمه الله : ولو كان صغيرة لكان أولى من تركه إلى أن يعلم بالأدلة ، وهي في الأعلام في غير حال الإغماء أحق منها في حال الإغماء . والثاني : يصح ذلك عند معاينته الهول — لا عند سكونه وإبداله بالأمن والإفاقة وذلك وقت معاينته عصاه يهتز ، فولى مدبرا أحقّ ، والله الموفق .

لكنه يحتمل أن يكون إذ قال له لن تراني ، وكان عنده جواز الرؤية في الشاهد واحتمال وسعه ذلك بما وعد الله له في الآخرة — رجع عما كان عنده وآمن بالذي قال : 'لن تراني' ، وإن كان في أصل إيمانه داخلا ، على نحو إحداث المؤمنين الإيمان بكل آية ينزل وبكل فريضة تتجدد ، وإن كانوا في الجملة مؤمنين بالكل ، والله الموفق .

وقد بيّنا ما قال في قوله : 'وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة' .

قال الفقيه [أبو منصور] رحمه الله : والأصل في الكلام أنه إذا كان على أمر معهود أو يقرن / به المقصود إليه صُرف عن حقيقته وإلا لا ، نحو قوله : [٤ ب]

١) ... (١) جاءت على هامش النص .

« أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ »[١] و « أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ »[٢] ، وأصله أن من قال : رأيت فلانا أو نظرت إلى فلان لم يحتمل غير ذاته ، وإذا قال : رأيته يقول كذا ويفعل كذا أنه لا يريد به رؤية ذاته ، فمثله أمر قصة موسى عليه السلام وهذه الآية .

ثم الأصل أن من تأمل الذى ذكر عرف أنه مشبّهى التأويل ، لأنه لم يأت المعنى الذى له يجب أن تكون الرؤية بتلك الشرائط ، إنما أخبر أنه كذلك وجد ، وهو قول المشبّه[٣] إنه وجد كل فاعل فى الشاهد جسما ، وكذا كل عالم ، فيجب مثله فى الغائب . ثم ذكر[٤] معنى رؤية الجسم ولم يذكر معنى رؤية غير الجسم حتى يكون له دليلا .

وبعد ، فإنه نفى بالدقة والبعد ، وهما زائلان عن الله سبحانه ، ثم احتج بامتداح الله بقوله : « لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ »[٥] ، وقال : لا يجوز أن يزول ، فمثله عليه فى قوله : « خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ »[٦] ، وقوله : « وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ »[٧] ، فلا يجوز أن يزول . ثم قد وصف الله بالرؤية على إسقاط ما ذكر ، فثبت أن ذلك طريق لا يؤدّى على كُنْه ما به الرؤية

فإن قيل : كيف يُرى ؟

قيل : بلا كيف ؛ إذ الكيفية تكون لذى صورة ، بل يُرى بلا وصف قيام وقعود ، واتكاء وتعلق ، واتصال وانفصال ، ومقابلة ومدابرة ، وقصير وطويل ، ونور وظلمة ، وساكن ومتحرك ، ومماس ومباين ، وخارج وداخل ، ولا معنى يأخذه الوهم أو يقدره العقل لتعاليه عن ذلك .

---

١) سورة الفرقان ٢٥ آية ٤٥ .
٢) سورة الفيل ١٠٥ آية ١ .
٣) فى الأصل : المشبهة .
٤) مكررة فى الأصل .
٥) سورة الأنعام ٦ آية ١٠٣ .
٦) سورة الأنعام ٦ آية ١٠٢ .
٧) سورة هود ١١ آية ٤ .

[شيئية المعدوم عند المعتزلة والإجابة عنها]

قال الفقيه رحمه الله : ثم نذكر طرفا مما يدل العاقل[1] على مذهب الاعتزال في أصوله[2] ، ومضاهاتهم أهل الأديان ؛ / ليعلم المتأمل أن مذاهبهم نتيجة مذاهبهم. [٤١ ا]

قالت المعتزلة : المعدوم أشياء ، وشيئية الأشياء ليست بالله ، وبالله إخراجها من العدم إلى الوجود

قال أبو منصور رحمه الله : فعليهم في ذلك تحقيق الأشياء في الأزل ، لكنها معدومة ثم وجدت من بعد ، وفي تقديمها نفي التوحيد ؛ لما كانت الأشياء بعد معدومة ، فاختلفا في الخروج والظهور ، وإلا فهي في القدم أشياء معدومة ، فصيّروا مع الله أغيارا في الأزل ، وذلك نقض للتوحيد.

وفيما قالوا قدم العالم ؛ لأنه الأشياء سوى الله ، والمعدوم أشياء سواه لم يزل ، ١٠ وفي ذلك مخالفة جميع الموحدين في إنشاء الله تعالى الأشياء من لا شيء ، وعلى قولهم إنما هو إنشاء بمعنى الإيجاد ، وإلا فهي أشياء قبل الإنشاء ، والله الموفق.

فقول من يقول من الدهرية بالباري على أنه لم يزل صانع الأشياء لتكون[3] في الأزل أقرب من قول هؤلاء. وفيما قالوا أيضا ايجاب موافقة الدهرية في قولهم طينة العالم قديمة. وكذلك قول أصحاب الهيولى أن حدثت الأعراض فظهر بها ١٥ العالم ، وكذلك هؤلاء يجعلون الأشياء بالشيئية غير حادثه ثم وجدت ، مع ما في ذلك [من] أن الله لم يكن خالقا ولا منشئا ، كما كانت الأشياء لا موجودة فوجدت ، والله سبحانه كان بذاته غير فاعل ، ثم ظهر بخلق الخلق ، أو كان غير خالق ثم وجد خالقا ، والله الموفق.

وقولهم إن الله كان بذاته ولم يكن العالم ولا شيء منه ، ثم كان العالم من غير ٢٠ أن كان منه إليه معنى به كان ؛ لأن الإرادة عندهم هي العالم ، وكذلك التكوين ،

---

١) في الأصل : لعاقل.
٢) في الأصل : أصوله.
٣) في الأصل : يكون.

فكان العالم / لا معنىً منه إليه به كان ، ثم صيّروه دليلا عليه على القول بما [ب ١ ذكرت .

فأما إن كذّبوا بجَعْله دليلا ، وبقولهم أن لم يكن منه غير كونه بعد أن لم يكن ، ومذهبهم أن العلم بكون شيء لا يوجب تكوينه ، والقدم لا يوجب كونه به ، وليس من الله عندهم إلا هذين ، لا يوجب واحد منهما كونه ، فأوجبوا كون العالم لا بأحد ، على ما قال القائلون بقدم العالم إذ كان لا بغيره ، فضاهوا بقولهم هذا قول أولئك ، إلا أن أولئك ألزم للقياس ؛ إذ لما كان العالم لا بغيره جعلوه أزليا ، وهؤلاء جعلوه[1] من الوجه الذى بيّنا لا بغيره حادثا .

ثم أعجب منه أن جعلوا العالم خالقا ونفسه مخلوقة[2] ، وجعلوه صانعا ونفسه مصنوعة[3] ، فصار العالم عالما لا بصنع لغيره فيه ، ثم ألزم نفسه كل اسم دنئ ١٠ وكل اسم سنيّ . لو قلب اسم العالم لكان أعذر ، ولكن ذا آية عواقب السوء .

وأيضا من مضاهاتهم فى هذا قول الثنوية : إن[4] الأشياء كانت معدومة ثم وجدت من غير أن كانت[5] [به] ، ثم إيجادها[6] غير خروجها من العدم . وقالت الثنوية : كان النور والظلمة متباينين فامتزجا ، فكان هذا العالم من غير أن كان ، ثم تباين غيرا ، وامتزاج غير ، فصار العالم عالما بنفسه بعد أن لم يكن عالما ؛ ١٥ إذ لا غير هنالك أوجب ذلك ، وكذا قول[7] المعتزلة على ما ذكرنا ؛ ولا قوة إلا بالله .

واستدلت المعتزلة وغيرهم على حدث العالم [8]بما لا يخلو عن محدث ، ولم يكن دليلهم على ذلك سوى وجود العالم[8] فأوجبوا حدثه ، وقالوا : ذلك بمحدث . ثم

١) فى الأصل : جعلوا .
٢) فى الأصل : مخلوقا .
٣) فى الأصل : مصنوعا .
٤) فى الأصل : إنهم .
٥) فى الأصل : كان .
٦) فى الأصل : إيجاد .
٧) فى الأصل : قيل .
٨) ... (٨) جاءت فى الأصل على هامش النص وأشيرَ إلى أنها من صلب النص .

قالت المعتزلة فى الله سبحانه : إنه[١] كان غير خالق ولا رحمن ولا رحيم ، وهو اليوم كذلك ، فصيّروه فى أول أحواله[٢] ما وقع للخلق به العلم ، غير خال[٣] عن الحوادث كالعالم الذى وجدوه / بالحس غير خال عنها ، فصار السبب الذى [٤٢ ا] عرفوا حدث العالم به هو الذى به عرفوا حدث الخالق الرحمن ، والله قديم لم يزل .

ثم بعد هذا وجهان : أحدهما أنه إذا لزم القول فى جملة العالم بالحدث — وإن لم نشهده[٤] بوجودنا ما شهدنا منه غير خال من الإحداث للزم ذلك فى الصانع الخالق لوجودنا له ما به نُسمّيه حدثا . والثانى أنه قد وجب قدم ذاته ، مع ما لا يُعلم وجوده إلا بحوادث لِمَ لا وجب القول بقدم جملة العالم وإن كان غير خال عن الحوادث؟

وبعد ، فإن معرفة احتمال الحوادث فيما لا يُحسّ من العالم بما أُضيف إليه من الاجتماع والافتراق والتحرك[٥] والسكون ، فالله على قولهم يضاف إليه الرحمة والصنع والأبداع والإعادة . وكل هذا عندهم حوادث ، فيجب القول فيه بما يجب فى العالم ، ويكون لمن هو بهذا الوصف خالق صانع خارج من ذلك ، ولا قوة إلا بالله .

وقالت المعتزلة : كان الله سبحانه ، ثم حدث منه إرادة ، كان بها العالم من غير أن كان منه إياها إحداث أو إرادة أو لها اختيار ؛ إذ لا غير لها سوى ذاته . وقد كان ذاك قبلها .

وكذلك قالت المجوس أن كان الله سبحانه ، فحدثت فكرة رديئة كان منها الشيطان ، وهو الذى كان به كل شر ، فسمّت المجوس تلك فكرة ، [وسمّتها] المعتزلة إرادة واختيارا ، وكان حدوثها لا باختيار وإرادة ، فهى بالفكرة أشْبَه ، ثم لم تكن[٦] هى غير الشر . ولا الإرادة عند المعتزلة غير العالم . فهذا والله أعلم

---

١) فى الأصل : ان .
٢) فى الأصل : أحوال .
٣) فى الأصل : بالحاء المهملة .
٤) فى الأصل : يشهده .
٥) فى الأصل : المتحرك .
٦) فى الأصل : يكن .

معنى قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : القدرية مجوس هذه الأمة[١] .

[٢. وبعد ، فإن العالم عندهم إذ لا يخلو / عن اجتماع وافتراق ، وزوال وقرار ، وهذه أحوال احتمل كونها بغير الله ، على ما يكون من اجتماع آجُر[٢] السقْف والبنيان ، والكتابة ونحوها ، وكذلك التفريق ، وعلى ما كان سير الشمس والقمر وحركات الخلق وسكونهم ، ولا عالَم بدون وجود هذين النوعين من الأعرض والأجسام ، وكان ذلك جملة يحتمل الكون بالله وبالخلق ، فكان العالم جملة يحتمل الكون بالله وبالخلق ، فكان العالم جملة بعدد ، وذلك [قول] الزنادقة بإثنين[٣] ، وأصحاب الطبائع والنجوم بأكثر[٤] من اثنين .

وبعد ، فإن الله جل ثناؤه لم يقم على قولهم حجة إحداثه سوى العالم ، ولا حجة قدمه ، ثم لم يفصل بين الأعراض التى هى صنع غيره وبين التى هى صنعه ؛ لأن الاجتماع والزوال ونحو ذلك قد يوجد فى العيان ولا[٥] يُرى له الجامع المحرك ، ويحتمل أن يكون ذلك لغيره لا له وإن لم يعاين ، إذ هو نظير ما يعاين منه ، فصار ذلك كقول الثنوية وأصحاب الطبائع : تكون الأشياء بها من غير أن أقام كل منها دليل صنعه مما يفصل به من صنع غيره ، وذلك آية العجز .

والمعنى الذى احتجّ الله به على كون العالم بكليته به إذ قال : 'إذا لذهب كل إله بما خلق'[٦] ، فعلى قولهم فالله تعالى أيضا لم يذهب بما خلق ؛ لأنه لم يجعل عليه علما .

وبعد ، فإن الأجسام اللطيفة إذا توهمت تفرقها أجزاء مما لا يتجزّى كل جزء منها امتنع ذلك عن الإدراك بالحس ليؤدى إلى العقل ، وقد يتهيأ جمعها بغير

---

١) لم نستطع أن نستدل على هذا الحديث .
٢) فى الأصل بالحاء المهملة .
٣) فى الأصل : فى اثنين .
٤) فى الأصل : فى أكثر .
٥) فى الأصل : الا .
٦) سورة المؤمنون ٢٣ آية ٩١ .

الله على قدر لطف الجواهر وكثافتها ، فصارت حجج الله على دَرْك الأجسام فعل غيره فى الإمكان ، ولم يُبيِّن الله تعالى الخلق — بما يعلمون به أنه منه — بدليل يَدْفع الإمكان / من غيره ليقرر كونه منه فيما أحسَّهم ، فكيف فيما غيَّب [١٤٣ ا] عنهم ، فضمى به من ذكرت من الثنوية وغيرهم أنه لم يجعل أحد منهم على فعله دليلا ، إذ ما من شر إلا وأمكن أن يكون ذلك خيرا لأحد ، وكذا فى الجواهر من الحرارة والبرودة إلى آخر ما تنتهى إليه الطبائع ، وكذلك النجوم السيَّارة ، ولا قوة ٥ إلا بالله .

قال أبو منصور رحمه الله : واستدل أهل التوحيد على نفى قول الثنوية بحرفين : أحدهما بقدرة كل واحد منهما على أن يسُدّ شيئا عن الآخر ، ويقدر أن يفعل ما لا يعلمه الآخر ، حتى إذا قالوا : نعم ، جهَّلُوهما ، أو أحدهما ، وإن قالوا : لا ، عجَّزوهما ، والجهل والعجز يسقطان الربوبيّة . والثانى ، أن ما أراد هذا ١٠ إثباته يريد الآخر نفيه ، فيتناقض ، فدلّ الوجود على كون الواحد .

ثم من مذهب المعتزلة أن العبد يقدر على فعل خارج مما علم الله أن يكون ؛ إذ كل من هو فى علم الله أن يكون كافرا يقدر على أن يكون مؤمنا ، وحقيقة كونه خروج عن علمه ، فأوجب ذلك للعبد قدرة إسْرار الفعل عن الله ، ثم لم ينف وحدانيته ، فكذلك لو كان ثمة إله آخر . فهذا ليتَعَلَّم[١] أن مذهبهم عند ١٥ التحصيل مذهب الزنادقة ؛ إذ الذى به ثبت التوحيد هو الذى ينقض المذهبين جميعا ، والله الموفق .

والحرف الثانى : يثبتون للعبد قدرة فى نفى جميع تدبيره من التوالد ودفع وعيده من قوله : « لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ »[٢] ، ويثبتون فعل جميع الكفرة والأبالسة بغير الذى يريد الله كونه ، بل هو يريد أن لا يكون ، ويبذل فى منع ذلك كل ما فى خزائنه حتى ٢٠ لو أراد أن يزيد فيه شيئا لم يقدر عليه ، ثم لم يمنع القول بالإله ، وقام الخلق على

---

١) فى الأصل : التعلم .
٢) سورة الأعراف ٧ آية ١٨ .

ما فى علمه قيامه وكونه ، / فكذلك فى أمر العالم . وهو يوضح ما أخبرتك أن [٤٣ ب]
مذهبهم ينتج مذهب أهل الدهر والزنادقة لا مذهب أهل الإسلام ، والله الموفق .

ومذهب الزنادقة أن العالم كان فعل اثنين ليس لأحدهما فى فعل آخر صنع ولا تدبير ولا قدرة ، وأن كل واحد منهما ينفرد بنوع من الفعل من الشر والخير لا يقدر عليه الآخر . وكذلك مذهب المجوس . ٥

وعلى مذهب الإعتزال أن العبد له قدرة على نوع من الفعل وهو الكسب ، وللمعبود نوع وهو الإيجاد ، وليس لله على ما للعبد قدره ولا صنع ، ولا للعبد على ما لله ، وعلى هذين الأمرين دار تدبير العالم ، فضهوا به من ذكرت فى التحصيل.

ثم ازداد مذهب هؤلاء قبحا من حيث جعلوا منه قدرة على ما للعبد من السكون والحركة ، فلما أقدر الله العبد عليهما ذهبت عنه القدرة ، ولا نرى الثنوية تزيل قدرة واحد منهما بالتمكين من الآخر ، ليعلم معنى القدرة فى الذى أضيف إليه الربوبية عند الثنوية أحق أن يكون بنفسه منه عند المعتزلة ، وفى ذلك إزالة القدرة لله أنْ يكون بذاته ، وهو أقبح قول . ١٠

والثانى كذبهم ، إذ ثبّتوا للعبد فى نوع فعله جميع ما ثبّتوا للصانع ، ولم يثبّتوا له اسم الألوهية الذى عُرِّف الله به من فعل الإنشاء ، وكذلك اسم الخالق . ١٥

مع ما كانت المعتزلة يزيدون فى رتبة قدرة العبد القادر على قدرة الله ؛ لأنهم يقولون : إن الله لا يقدر بالموعود أن يكون ، وبما كان الوفاء فعله ، مع الوصف بالقدرة ، وذلك نحو ما ضرب لعبيده مددا ولهم أرزاقا قدّرها لهم ، ثم يجىء عبد فيقتله قبل استيفائه مدته وانجازه وَعْده ، علىَ بقاء قدرته ، والله تعالى لا يقدر على منع العبد / مما هو فعله ، يريد الوفاء به على غير منع القدرة عنه ، فصارت قدرة العبد أعظم ، ومشيئة أنفذ ، جل ربنا وتعالى عن هذا الوصف . ٢٠ [٤٤ ا]

والثنوية تزعم أن النور وقع فى حبس الظّلمة ووثاقها[١] من الوجه الذى همّ به الصلاح ودفع شرها[٢] عن جوهره ، وكذلك الظلمة على قول من يجعل ابتداء

---

١) فى الأصل : وثاقه .
٢) فى الأصل : شره .

القدح منها ، فأخطأ جميعا ؛ لما خرج فعلها على خلاف ما أرادا ، وصار كل واحد منها فى جهة من يد الآخر ، فلزمهم القول فى النور بالخطأ[١] وبالجهل والعجز. أما الخطأ ؛ فلما[٢] لم يكن عاقبته على ما أراد ، والجهل ؛ لما لم يكن علم أنه يبقى فى وثاق عدوه ، وأما العجز هو أنه فى جهد الخلاص وتدبيره[٣] ، فلم يتهيأ له .

وكذلك قول المعتزلة : إن الله لم يقو كافرا ولا أحدا إلا ليطيعه ، ولا ملّك أحدا شيئا إلا ليشكر . ولا خلق [أحدا] إلا ليخضع له ، وكذلك[٤] يريد ، وله فعل ما فعل ، ولو كان منه غير هذا كان يكون سفيها ظالما ، ثم لم يكن بجميع ما أعطى أعداءه[٥] ما أراد ، وله أخطاء ، وذلك الخطأ المعروف أن لا يخرج الأمر على ما يريده ، ثم القدرة على ما لم لو فعل لكان خارجا عن علمه ، ثم ثبت من الفعل فيما بعد هو فعل الله فى المنع منه . فأوجب قولهم[٦] مضاهاة من ذكرت بكل وجوه المذمة .

قال أبومنصور رحمه الله : وأنكرت الزنادقة قول شيء يحدث لا من شيء ؛ لما لا يُتصوّر مثْله فى الوهم . وكذلك المشبّهة فى قولهم بالجسم .

وأنكرت المعتزلة خلق أفعال العباد ؛ لما ليس بقائم فى العقول ولا متوهم فى الأوهام ، وزعمت القدَريّة أن الله لا يدع الغاية من الخير الذى يقدر عليه إلا فعلَه . وكذلك قول الزنادقة أنه يفعل غاية الخير ، / [٤٤ ب] وأن خالق الشر غيره . وكذلك قول القدرية أن الله لا يقدر على شيء موجود من الشر ، وأنه كله فعل العباد . ويقول المعتزلة : إن الله لا يريد كون الشر لأحد ومن أحد ، ويريده الشيطان ، ثم يكون ذلك وإن لم يكن ما يريده الله ، كما قالت الزنادقة فى كون ذلك من الشيطان ، وخالق الشر وإن لم يرده الله .

١) فى الأصل : فالخطأ ، ومكررة .
٢) فى الأصل : لما .
٣) فى الأصل : وتدبيرهم .
٤) فى الأصل : وذلك .
٥) فى الأصل : اعداؤه .
٦) فى الأصل : فعلهم ، وصححت فى الهامش بقولهم .

مسألة

[الوصف لله والتسمية لا يوجبان التشابه]

قال أبو منصور رحمه الله : أنكر قوم أن يكون صفة لله ذاتية يوصف [بها] ، أو اسم ذاتى يُعْرف به ، وظنوا أن ذلك يوجب التشابه ؛ إذ له اسم كما كان لغيره ، وقالوا : وإذ لم يجز أن يكون له موافقة فى شىء من جملة الخلق — على الإشارة إليه — كان أدلة تحقيق الموافقة بالاسم الذى لكل شىء أحرى ؛ ولهذا أنكروا القول بالشىء والعالِم والقادر ، وضربوا له المثل — بأن القول له وفيه — بالمكان ؛ إذ يوجب التشبيه والحدّ ، فهو بكل مكان ، كذلك إذ للامكنة[1] نهاية ، فالوصف بها وبالواحد منها واحد . فثله الأول ، وبالله التوفيق .

وأما الأصل عندنا أن لله أسمــاء ذاتية[2] يُسمّى بها[3] نحو قوله الرحمن ، وصفات[4] ذاتية بها يُوصف نحو العلم بالأشياء والقدرة عليها ، لكن الوصف له منّا ، والاسم إنما هو بما يحتمله وسعنا وتبلغه عبارتنا بالضرورة ، إذ سبيل ذلك إنما هو عن المَعْرُوف فى الشاهد ، وذلك يوجب التشابه فى القول ؛ إذ عن معروف به فى الشاهد قدّر ، ولكن الضرورة أطلقت لنا على نفى المفهوم من الشاهد لينفى به الشبه ، ونسميه بالذى ذكرت ضرورة ، ولو احتمل وسعنا التسمية بما لا يسمّى به غيرنا نسميه ، لكنه إذ كان الشاهد دليله وبه يجب معرفته / فمنه قدّر [٤٥ ا] اسمه على ما يقرب من الفهم بما يريد به ، وإن كان الله يتعالى عن أن يكون له مثال أو شبه . ألا ترى[5] أن العبارة التى بها نُسمّيه عالما قادرا فى الألسن مختلفة من غير أن كان ثمة اختلاف ، فيدلّك أن الاسماء التى نسميه بها عبارات عما

---

١) فى الأصل : الأمكنة .
٢) فى الأصل : ذاتياً .
٣) فى الأصل : به .
٤) فى الأصل : وصفة .
٥) فى الأصل : يرى .

يقرّب إلى الأفهام ، لا أنها فى الحقيقة أسماؤه . ولمّا تأخذ القلوب منها معانى يتعالى عنها[1] قرن بالتسمية حرف نفى ، فجعل التوحيد إثبات ذات فى ضمن نفى ، ونفيا فى ضمن إثبات على ما فسرت ، وبالله التوفيق .

ثم الدليل على ما قلنا مجيء الرّسل والكتب السماوية بها ، ولو كان فى التسمية بما جاءت به الرسل تشبيه لكانوا سبب نقض التوحيد ، وهم جميعا دعوا إلى عبادة الواحد وإلى معرفة وحدانية البارى ، لم يجز أن يكون ذلك مما يحقق العدد ويثبت الموافقة للخلق ، ولا قوة إلا بالله .

ولكن لما احتملت تلك الأسماء خروج المسمى بها عن المعروفين من المسمّين بها جاز[2] مجيهم[3] بها مع قوله : 'لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ'[4] لينفى به شيئية الأشياء من الإدراكات البسيطة وهى الأعراض والصفات والأعيان المركبة وهى الأجسام ، وبالله المعونة .

وبعد ، فإنّا لما وجدنا جميع ما يُعاين من العالم مضطرا عاجزا عن تدبير نفسه ، جاهلا ببدء حاله وبمقدار الأخذ فى كل أحوال من الزمان والمكان فيه يتقلب وبه يكون مجتمعا فيه الأضداد التى هى بحق الطباع متنافرة ، عقَل أنه لا كان بنفسه ، وعقَل أن الذى دبّره وقدّره كان له به علم وعليه قدرة ؛ إذ خرج على احتمال الاتفاق لذاته ، ولا على دلالة قوة له بنفسه ، وعلم بحاله ، فلا بد من تحقيق المعنى الذى / فى الشاهد دليله ؛ إذ لاوجه لمعرفته إلا به . وكذلك لو كان ذلك بتدبير من دونه فإليه يرجع الأمر الأول ، وفى ذلك كله ما ذكرنا . [٤٥ ب]

وقالت الباطنية وهم الذين يصرفون المذكور من الأسماء إلى المبدع الأول والثانى نحو العقل والنفس ، ويجعلون كل العالم مَبْرُوزًا فى العقل ، تستمد منه النفس

١) فى الأصل : منها .
٢) غير منقوطة فى الأصل .
٣) غير منقوطة فى الأصل ، وإن كان فوق الميم نقطة نرجّح أنها نقطة الزاى فى الكلمة التى قبلها .
٤) سورة الشورى ٤٢ آية ١١ .

فيمد الهيولى ، يقولون : كان العقل بالإبداع ، والإبداع علّته ، مبروز فيه كل شىء يكون ، ومحال أن يُبْرِزه بالإبداع من لم يعلم ما يكون أو من لا يقدر على أن يُبْرِزه أو من لا يريد أن يكون مبروزا ، فيخرج الإبداع منه خروج فعل ذى طبع من حيث لا يشعر به ولا يعلمه ولا يوصف بالقدرة [عليه] ، فيكون الله تعالى عنده — فى نفى الصفات عنه والأسماء كراهية التشبيه — يصير فى حد التعطيل ، ويصير بحيث لا شىء عليه بدليل ، ويحصل القول منه على التقليد ، وذلك بعيد ، والله الموفق .

مع ما يقال : "الله" اسمه أو هو اسم غيره ، فيرجع فى الحقيقة إلى أنه اسم العقل ، والرحمن اسم النفس ، وعلى هذا مذهبهم . وأبوا الاسم كراهة التشبيه ، ١٠ ثم جعلوا المعبود باسم الإله ، والرحمن والرحيم أغيارا لا يُحصى عددهم ، وأجزاء يصعب احصاؤهم ، فكأن الرسل جاءوا عندهم بعبادة العدد لا بالتوحيد ، والله المستعان .

ثم يُقال لهم عند قولهم ليس له اسم ، ما تعنون بقولكم ليس له اسم ذاتى ولا صفة ذاتية ؟ فلا يجدون السبيل إلى أن يعبّروا عن أنفسهم بما قالوا ليس له اسم ، ١٥ ويبطل بجملتهم الذى قالوا : الله الذى ليس له اسم ذاتى ، ثم زعموا أن له اسما من غيره نحو المبدع بإبداع هو علّة لمبدع هو العالَم لا المعلول ولا علّة ؛ لأن كل معلول يجوز أن يصير علّة محال .

[٤٦ أ] فيقال / له إذ جعل اسمه عن غيره : [1]أكان ما حق له غيره[1] ذلك الاسم أو سُمّى [به] ؟ فإن قال : لا ، له أن يسمّيه ما شاء من الأغيار ، والعلة ٢٠ والمعلول ؛ إذ بغيره استحق ، لأنه كذلك يقول : كان ولا علة ولا معلول ، فإذا هو قول كان بحق المجاز لا بالحقيقة بالضرورة ، فأوجب هذا الاسم له غيره من غير أن كان منه ما استوجب . فإن قال : كان منه الإبداع ، قيل : كان منه الإبداع بعد أن لم يكن ، حتى حقق له الاسم بأن كان به من أى وجه ، حتى

١) ... (١) مكررة فى الأصل .

أوجب له الاسم ، فيلزم جعله بإبداع إلى ما لا نهاية له ، وذلك محال ، ولا يقول به ؛ فيجب أن يكون الإبداع بذاتــه ، فيكون لم يزل مبدعا ، وفى ذلك كله وجوب الاسم الذاتى له بالضرورة ، ولا قوة إلا بالله .

قال الشيخ أبو منصور رحمه الله : ثم الأصل عندنا أن الاسم المطلق لا يحتمل تحقق التشبيه لما وُجد كل متضاد فى الشاهد تحت الاسم ، نحو الحياة والموت ، والنور والظلمة ، والشر والخير ، والكفر والايمان ، لكل اسمٍ على حدة ، فلو كان بالاسم المطلق تشابه لكان لا تضاد يُعلَم ، ولا اختلاف بالاسماء ، ثبت أنها جعلت لما يراد من الاختلاف والاتفاق الذى [لا] يعلم حقيقة ذلك لو لم يكن له اسم . ولو كان بموافقة الاسم عند نفى المعنى الذى له المعلول من المسمّى تشابه فى الشاهد لكان لو لم يسم للعالم العلوّ والسّفلى والمبادع الأول والثانى ، ولكان بين من زعموا أن له اسما وبين غيره موافقة فى نفى الاسم مع جميع الأشياء ، على أنه يجد فى القول بواحد الخلق نفى التشبيه ، وإن كان من حيث اسم الآحاد اجتماع .

وبعد ، فإن الإبداع عنده علّة ، / ولا يوصف بالشيء ؛ لمّا كان به الأشياء ، والأعراض كلها لا توصف بعالم ولا قادر ولا نحو ذلك ، فلو كان فى اثبات الاسم تشابه لكان فى نفى ذلك كذلك من الوجه الذى ذكرت ، ولا قوة إلا بالله . [٢٦ ب]

بسم الله الرحمن الرحيم

[اختلاف الناس في جواب سؤال السائل : لِمَ خلق الله الخلق]

الحمد لله الذى لا غاية لما يستحق من الشكر والمحامد على ما لدينا من جزيل المنن وعظيم العوائد ، وإياه نسأل التوفيق لأهدى سُبل المراشد .

قال أبو منصور رحمه الله : اختلف الناس فى جواب سؤال السائل : لِمَ خلق الله الخلق ؟

قال قوم : السؤال فاسد ، لا يُسأل عن ذلك ؛ إذ الله سبحانه حكيم ،

لم يزل عليم غنى ، فعله لا يحتمل الخروج عن الحكمة ، إذ يخرج الفعل عنها لجهل بها ، أو لما يخاف فوت نفع لو حفظ طريق الحكمة ، فإذا كان الله سبحانه عليما لا يجهل ، غنيّا لا يمسّه حاجة ينتفع بدفعها بطل أن يخرج فعله عن جهة الحكمة . وسؤال "لمَ" ليست فيه الحكمة ؛ ولذلك نفى الله عز وجل توهّم اللعب عن فعله فقال : "وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ"[١] إلى قوله : "لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ"[٢] ، والحقّ الويل بمن يظن به الحاجة أو فى فعله السفه ، ولا قوة إلا بالله .

وقال قوم من المعتزلة : رأى الأصلح كذلك ففعل ، ولا يُسأل عن فعله الأصلح .

١٠ قال الشيخ رحمه الله : وهذا كلام لا يخلو من أن يراد بالأصلح الحكمة ، فهو الأول . وإن أراد به معنى سواهُ فإن القول فى معرفة الأصلح كهو فى أنه لِمَ فَعَلَ ، سواء ، مع ما يُسأل عن شرط الأصلح له فى الفعل من أين يجب ؟ على أن أحق الناس بالاستحياء من هذا اللفظ / هم ؛ إذ ليس من شىء يجعل [١٤٧] شرطا للأصلح إلا وأمكن أن يكون ذلك بعينه شرطا للفساد ، ويكون به أعظم

١٥ الفساد ، ولا يجوز أن يكون شىء حكمة يصير سفها ؛ لأن تأويل الأصلح أن يكون أصلح لغيره ، وقد يكون به الفساد عندهم ، وتأويل الحكمة الإصابة ، وهو وضع كل شىء موضعه ، وذلك معنى العدل ، ولا يخرج فعله عن ذلك . وقال : إن الله خالق بذاته ؛ إذ هو اسم المدح والعظمة ، ومحال أن يكون الله سبحانه يستحقه بغيره ؛ لما فيه ايجاب النفع له ، ومَنْ ذلك وصف فعله فهو محتاج ،

٢٠ وإذ قد ثبت أنه خالق بذاته لم يجز أن لا يكون خالقا البتّه ، والسؤال عن اللمّ محال كالسؤال عن لم قدر ؟ ولم علم ؟ ولا وقوة إلا بالله .

وقال قوم : إذ هو جواد كريم لزم الوصف بإفاضته الجود ، فلا بد من خلق

١) سورة الأنبياء ٢١ آية ١٦ .
٢) سورة الأنبياء ٢١ آية ٢٣ .

يكون بخلقه واهبا مفيضا جوده عليه ، وهو قـــادر ، وقدرة لا تحقق الفعل البتّه ضائعة ؛ فلذلك خلق ، وبالله التوفيق .

وقال قوم : السؤال محال ؛ لمَا يُوجب تقدّم علّة لما يخلق ، والعلّة إما أن يكون خلقا ، فالسؤال عنها هو السؤال عن جملة ، أو لا يكون ، فيكون غير إله فى الأزل ، بل خلق بأن فعل الخلق بذاته على ما مرّ بيانه ، والله الموفق . ٥

وقال قوم : السؤال لا يعدو معان : إما أن نقول : لم خلق هذا العالم دون أن يخلق غيره ؟ فيكون هذا السؤال فيه كهو فى هذا ، وكذلك فى قوله : لم لا خلق الخلق ليكون قبل الوقت الذى كان ؟ على أن الخلق ليس هو غير الوقت ، بل هو إخبار عن كونه ، يصير كونه وقتا ، ولا قوة / إلا بالله . [٤٧ ب]

أو يُسأل عن حقيقة هذا العالم ، فيكون سؤاله منه ، فكأنه قال : لِمَ أسأل ؟ ولِمَ عقلت أن أسأل ؟ ولِمَ لا كنت غير عاقل ؟ وذلك فاسد ؛ لأنه فى منع نفسه عن السؤال ، وبالله التوفيق . ١٠

وقال قوم : خلَق العالم لعِلَل يكون منها وفيها وما بعدها ، وذلك هو المعقول من جميع الحكماء أنه لمقاصد يعقب الصنيع ، وكذا كل فاعل لا يعلم عواقب فعله أنه لماذا[١] يفعله فهو غير حكيم[٢] . ثم اختُلف فى المعنى الذى له خلق : ١٥ من يقول : خلق جل[٣] العالم للمُمْتَحَن فيه ؛ إذ ظهور الحكمة فيهم ، وكذلك فيهم يظهر العلوّ والسلطان والجلال والرفعة ، وبهم تظهر الحكمة والسَّفه ، فهم المقصودون من الخلق ، وغيرهم من الخلائق خلقوا لهم ، لمنافع لهم ، وللامتحان بها ، وللدلالة ، وسخروا لهم ، والممتَحَنون خلقوا للعبادة[٤] ، أو لأنفسهم ليسعوا لعواقب يحمدون عليها ويذمون ، إليهم يقع ذلك . وضرورة جلّ خالقهم عن الوجهين ؛ ٢٠

---

١) فى الأصل : لماذى .
٢) فى الأصل : حليم .
٣) فى الأصل بالحاء المهملة .
٤) لقوله تعالى : "وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ والإنْسَ إلاّ لِيَعْبُدُونَ" ، سورة الذاريات ٥١ آية ٥٦ .

إذ هم الذين خُلقوا محتاجين ، ركّبَ فيهم مــا عرفوا به حوائجهم وما يقومون فى قضائها ، ولا قوة إلا بالله .

وقال قوم : لم يخلق الكل لعلّة ؛ لأنه ليس وراء الكل شيء يكون ذلك علّة ، وخلق البعض لعلّة ، وذلك كما لم يخلق الكل فى مكان ؛ لأن المكان فى الكل ، وخلق بعضا لبعض ، وعلى هذا الأمر التوالد ثم الجزاء والمحنة ، وبالله التوفيق .

وقال الحسين[1] فى جواب هذا السؤال : إنه خلق لأسباب يكثر منها دلالة وحُجّة ، ثم عبرة وعظمة ، ثم نعمة ورحمة ، ثم غذاء وقوام ، ومتصرّفا فى الحوائج ، ومنه ما خلق نعمة لأحد بَلِيَّة على آخر . قال : ولو خلق ابتداء الخلق للمصالح والمنافع لا غير / لم يكن يجوز تقديم شى ولا تأخيره ، ولا خلق شيء قبل خلق المتحن ، ولا قلب أمرا من حال إلى حال ، ولا زيادة ولا نقصان ، وإذ خلق الله من الخلائق ما لا يحيط بهم الأوهام واستترت عن نصرة الأنام ، ثبت أن الأمر ليس على ذلك . لكنه فى وضع الأشياء موضعها ، وصرف الأمور من النفع إلى الضرر ، والضرر إلى النفع ، ولا قوة إلا بالله . [٤٨ أ]

قال الفقيه رحمه الله : وجملة هذا الفصل أنه على قولهم إذ لم يكن له غير الذى فعل لم يكن شيء من فعله مفضلا ؛ إذ هو أبقى بكل فعله صفة الجوْر ، ولا كان لما يفعله مختارا له ، إذ لو كان منه غير ذلك كان مفسدا ، وكان عن جَعْل الإصلاح فى غيره عاجزا ، وذلك هو النهاية من صفة الذمّ ، والله الموفق .

ولو كان لا يجوز له غير الذى فعَل لكان بفعله منتفعا ، ويصير هو إليه محتاجا ليُحمَد به ويُثنى عليه ، إذ من لا يستحق حمدا ولا مدحا إلا بغيره فهو إليه محتاج فى أن يحقّ له الثناء ، وبه منتفع ، إذ من قولهم : إن فعله غيره ، ولم

---

١) هو الحسين بن محمد النجار المتوفى حوالى عام ٢٣٠ هـ/٨٤٤ ، ورأس فرقة كبيرة انشعبت منها فرق أخرى ، انفرد بأصول ، ووافق أهل السنة فى أصول ، ووافق المعتزلة فى أصول ، واختلف عنه أصحابه فى أصول . انظر الفرق بين الفرق ص ١٢٦ ، ١٢٧ .

يكن له تركه ، ولا غير الذى فعله ، إذ غيره يحط رتبته ويسفهه ، فثبت بما فعل النفع ، وهو غيره عندهم ؛ وهذه صفة الحاجة فى عرف العقول ؛ ولا قوة إلا بالله .

ثم القول بالأمر والنهى والترغيب والترهيب ، مع ما يقدّم منه الكافى من ذلك الذى ذكره الحسين : أن الله خلق خلقا مذلّلا بالتأديب ، عارفا بالنفع والضرّ ، مستدلا بالذى شهد من الحجة على الذى غاب ، لم يجز أن لا يفرض[1] المعرفة ، ولا يحضر عليه الجهل ، فيكون فيه إباحة الكذب وكل ذميم . مع ما كان / لمن [٤٨ ب] خلقه نعم عليه فى الخلقة ، وشكر النعمة لازم فى العقل ، فاستاداه . ثم الوعد والوعيد فى الترغيب بتعظيمه ، والترحيب عن الاستخفاف به ، ثم إذ كرّمه بفنون كل الكرم فعلى ذلك ثوابه لا أمدَ له ، وإذ كان الكفر غاية فى العصيان فكذلك عقوبته . وأيضا أن الايمان تصديق بما لا نهاية له ولا نفاذ ، والكفر تكذيب بما لا نهاية له ولا نفاذ ، فعلى ذلك جزاؤهما ، ولهذا يجوز العفو عما دون الكفر لأنه ليس بجحد لما لا نهاية له ، ولا قوة إلا بالله .

قال أبو منصور رحمه الله : ودليل الأمر عندنا والنهى معرفة الآمر والناهى إذ خصّ الله البشر من بين البهائم فى تعرّف ذلك ، لم يحتمل اهمالهم عن ذلك ، كما لا يحتمل شىء مما فيه النفع إهماله عنه ، وبما فى العقل حُسْن كل حَسَن وقبح كل قبيح ، ثم فى الفعل يَقْبحُ فعل القبيح ، ويَحْسُنُ فعل الحسَن ، فلزم الأمر والنهى لما كان[2] ما به الأمر والنهى ، ولأنّ الله خالق خلقنا يدل على وحدانيته وحكمته ، فلم يجز إخلاء الخلق عن معرفة ذلك ، فيصير خلقه عبثا ، ولما فى رفع الكلفة زوال الخلقة ، إذ حصلت للفناء ، وكُلّ بان شيئا للنقض لا غير فهو عابث غير حكيم . ثم الوعد والوعيد للترغيب والترهيب ، إذ لولا ذلك يذهب نفع الائتمار وضرر العصيان ، ولم يكن لمن خلق فى فعلهم نفع ، فإذا لم يكن للمؤتمِر نفع ولا للعاصى ضرر يبطل معنى الأمر والنهى ، إذ ليس لنفع الآمر والناهى ، فلذلك لزم الوعد والوعيد فى الحكمة . مع ما فى الأمر والنهى

---

١) غير منقوطة فى الأصل .
٢) فى الأصل : لمكان .

مجاهدة النفس وحملها على ما يكرهه الطبع ، والذى يكرهه تنفر عنه النفس فلا يجد / الممتحن على قهره وصرفه إلى ما يريده ويؤمر به سبيلا إلا إحضار الوعد والوعيد ، حتى إذا رأى ذلك سهل عليه ترك الملاذ ، وهان عليه تحمل المؤن العظام . [٤٩ أ]

وبعد ، فإن البشر خُلق خلقا قبح عليه فعل الذى لا يقصد به نفع العواقب ، أو لا تتقى به ضرر العواقب ، فلا بد[1] أن يجعل لأعمال ذلك ، وذلك حق الوعد والوعيد ، ولولا ذلك لكان يستوى عواقب العدو والولى ، وعلى ما تفاوتا هما بحيث الاختيار والإيثار ، يجب تفاوت عواقبهما ، وبالله التوفيق .

وقد أمكن أن نجعل الثواب كله فضلا إذ قد سبق من الله من النعم ما استحق الشكر عليه بعامة ما احتمل الوسع ، فيكون الثواب فضلا من الله . ثم كذلك المضاعفة فى ذلك كقوله تعالى : «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا»[2] ، فذكر فى السيئة ما توجبه الحكمة من الجزاء وضاعف فى الثواب على ما تحتمله الأفضال ، إذ ذلك أصله ، ولا قوة إلا بالله .

فهذا فيما احتمله عقولنا مما يلزم الأمر والنهى ، وثم ما كان فيما جاء بهما الرسل عن الله دليل كاف يلزم القول بعظم الحكمة فيهما لو قصرت عقولنا عن الوقوف على ذلك ، مع ما فى العقل إذا ترك استعماله كسائر الجوارح لم يحتمل تعطيلها عن المنافع التى هى سببها ، فمثله العقل ، مع ما كان الذى ذكرت فى سائر الجوارح هو حق الفعل أيضا واشارته ، ولا قوة إلا بالله .

---

١) فى الأصل : بد .

٢) سورة الأنعام ٦ آية ١٦٠ .

مسألة في التوحيد

[من عرف نفسه عرف ربه]

فإن قال قائل : أجمع أن من عرف نفسه عرف ربه ، لكنهم اختلفوا فى وجه المعرفة : فقالت الثنوية : لما عرف اشتمال نفسه على الخير والشر عرف / أن لكل جهة منه رباً . [٤٩ ب]

واليهود صيَّرته واحد جزء .

وقالت المشبّهة : هو جسم ؛ إذ فى الشاهد تكون معرفة النفس للجسم .

وقال جهم : إذ عرف أنه كان بعد أن لم يكن ، وهو شىء ، جسم ، عالم سميع بصير ، علم أن كل ما كان له ذلك الاسم فهو حدث ، وربّه الذى أنشأه لا يحتمل أن يكون حدثا .

وعندنا : أن من عرف نفسه عرف ربّه ؛ لما يعرفها بالجهل مما احتملته هى من السمع والبصر وغيرهما من الأعراض ، وكذلك باصلاح ما فسد منها ، وبقدر ما تأخذ[1] هى من الزمان والمكان ، وبأنواع حاجات ترد عليها لا يعرف مأتاها ولا حقيقة ما به زوالها ، فهذا شأنه ، مع ما يشهد زوالها بما شهد من نفسه ، فعلْمه بما مضى من أحوالها من أول ما كانت إلى الحال التى هو فيها — مع العلم فيما يختلف عليها من الأحوال إلى وقت قيامها منه — أبْعَدُ ، وعن تصوّر ذلك فى وَهْمه أعْسَر ، وعن احتمال إحاطة عقله به أعْجز ، علم بضرورة أنه لم يدبر أمر نفسه على ما هى عليها ، بل لو كان الأمر إليه لدبرها على ما يعلم جميع ذلك ، إذ لو كانت ثمة قدرة على شىء من ذلك لم يكن ليَدْفع إلى الجهل الذى ثبت ، ثم إلى العجز فيما أخبرت من دفع الحاجات عن نفسه ، وإصلاح ما فسد منها ، فيُعلم عند ذلك ، إذ هو أمْلك الخلائق تدبيرا فيما يحس ، وأعلاهم إدراكا لحقائق ما يلقى ، وأسرعهم وقوفا على ما يعلم ويذكر من الأمور ، فيعلم

١) فى الأصل : يأخذ .

خروجه من تدبير نفسه فى التكوين والإفناء والإبقاء ، ثم من إبْداء جميع المحسوسين ، إذ هم تحت تدبيره كالمتحيّرين فى حوائجه ، ويعلم بأن مثله على ما عليه من الاحتمال والوقوف على الأمور والإدراك للأسباب لا يكون إلا بمن هو خارج من جميع / المعانى[١] التى عليها نفسه ، وفيها تقلّبها ، فيعلم أنه بقادر[٢] لا يعجز ، وعالم لا [١٥٠] يجهل ، وجبّار[٣] لا ينازع فى تدبيره ، فيعرف أنه جلّ وعلا لا يشبهه شىء من ذلك ، ولا معنى ؛ إذ من الوجه الذى يشبهه يوجب ما أوجب فيه من حدث أو قدم ، أو تدبير غيْر فيه ، وكذلك جميع الأشياء ؛ إذ بينها موافقة فى الحاجات وأنواع العجز والصنف ، ثم فى الحدثيّة من كل الوجوه . فيجب بهذا أن يعرف أنه خلاف له بكل الجهات ، والجهات له لا لمدبّره . فيكون فى ذلك تعريف الرّب بما هو أهْله ، ولا قوة إلا بالله . ١٠

وعلى هذا يبطل قول جهم : إنه لم يكن عالما قادرا ثم صار كذلك ، وقول من يقول : لم يكن فاعلا متكلما ثم صار كذلك ؛ إذ مكّنوا فيه تغيّر الجهات والأحوال التى هى سبب معرفة العبد نفسه خلقا وحدثا ، ولا قوة إلا بالله .

وبما ذكرت من إمكان قبول الأحوال اختيارا ، واحتماله الصفات العليّة من نحو العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر ما يوضح كونه بالصانع العليم ، لا بالطبائع التى هى عاجزة عن الاختيار وجاهلة بالأحوال ، وكذلك جميع الأغذية ، ولا قوة إلا بالله . ١٥

وكذلك باحتماله الخير والشر ومختلف الأحوال دليل صرف تدبيره إلى من لا يوصف بالاحتمال ولا بمختلف الأحوال ، ليكون كل شىء على ما عليه تقديره له ، ولا قوة إلا بالله . ٢٠

وقال قوم : من عرف نفسه الخفيّة عرف ربه ، ونفسه الخفيّة هى الكيان

---

١) مكررة فى الأصل .
٢) فى الأصل : بفساد .
٣) فى الأصل بالحاء المهملة .

المجعول لصلاح الأمور واحتمال المعالى ، وملك تدبير الخلائق ودَرْك الخفيات من الأمور بالفكر والنظر فى الأسباب .

[٥٠ ب] وما قالوه[١] / حسَنٌ ، وقد يقع بما ذكرت فى معرفة الصانع كفاية عن دَرْك الخفى[٢] بما خفى من أحواله ، ووصل إلى العلم بما استتر ، وظهر بالأسباب ، وبه يُعْرَفُ ما خفى منه ، سمى نفسا أو لا وظهر ، ولا قوة إلا بالله .

مسألة

[معنى القول بأن الله شيء]

ثم 'الشيء' إثبات لا غير ، واثبات عن الهستية ؛ إذ 'لا شيء' نفى ، فيُعلم بأن الله سبحانه شيء ، لا نَفَى عن نفسه أنه شيء ، إذ يُنْفى عامة أحوال نفسه ، ويعلمها من غير أن ينفى شيئيتها ، فصار يعرف ربّه لا من الوجه الذى يعرف أنه شيء ، لذلك لم تمنع معرفته بشيئية نفسه المعرفة بربه أنه شيء ؛ إذ لا شيئية دلّته على الرب ، ولا قوة إلا بالله .

وأما الجسم فهو اسم لكل محدود ، والشيء إثبات لا غير ، وفى وجود العالم على ما عليه دليل الإثبات ؛ لذلك قيل بالشيء ، وفيه — إذ هو متناه لا من حيث الشيئية [بل من] حيث[٣] الحد — دليل نفى الحد عن الله جل ثناؤه . إلا أن يُراد بالحد الوحدانية والربوبية ، فهو كذلك ، وحرف الحد ساقط لأنه يغلب فى الدلالة على نهاية الشيء من طريق العرْض ونحو ذلك مما يتعالى عن ذلك ، وذلك معنى الجسم فى الشاهد . وفيه أيضا إيجاب الجهات المحتمل كل جهة أن يكون أطول منها وأعرَض وأقصَر ، فلذلك بطل القول بذلك ، ولا قوة إلا بالله .

---

١) فى الأصل : قاله .
٢) فى الأصل : الخفى به.
٣) فى الأصل : بحت ، هكذا رسمت .

ثم الهوية فى الشاهد كناية عن الوجود ، وتأويله نفى العدم عنه ، والله تعالى لم يزل ولا يزال بلا تغير ولا زوال ولا انتقال من حال إلى حال ، ولا تحرك ولا قرار ؛ إذ هو وصف اختلاف الأحوال ، ومن تختلف الأحوال عليه فهو غير مفارق لها ، ومن لا يفارق الأحوال ، وهن أحداث ، فيجب بها الوصف / بالإحداث ، وفى ذلك سقوط الوحدانية ، ثم القدم ، ثم جرى لتدبير[١] الغير [١٥١] عليه ؛ إذ حال من الأحوال لو كانت لذاته لم يجز تغيرها ما دامت ذاته ، فثبت بذلك الغير [٢]لتغير الأحوال عليه[٢] وبنقله من حال إلى حال ، وذلك دليل تعاليه عن الوصف بالمكان ؛ إذ قد ثبت أن كان ولا مكان ، وليس فى الإضافة إلى أنه على العرش استوى تثبيت مكان ، كما لم يكن فى قوله : ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾[٣] ، وقوله : ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ﴾[٤] ، وقوله : ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ﴾[٥] . ذلك على أن القول بالمكان ليس من نوع التعظيم والتبجيل ، بل الأمكنة إنما شرفت به ، وتفاوتت أقدارها بتفضيله مكانا على مكان بجعله مخصوصا لأخيار خلقه أو لما جعل لعبادته وتعظيمه فيه . فأما أن يكون أحد تعلو رتبته بالمكان من ملوك الأرض أو الأخيار فليس [به] ؛ فكيف بالملك الجبار الذى ما ارتفع قدر مكان ولا جل خطره إلا به ، وإذا كان كذلك بطل أن يكون فى الإضافة تعظيمه ، ثم يكون فيا بعد ذلك للحاجة ، وهو يتعالى عنها ؛ فلذلك لم يجب بقوله : ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[٦] معنى الكون فى المكان ؛ إذ ذلك الحرف يعبر به عن العلو والجلال ، ومحال مثله له بخلقه ، فثبت أن ذلك من الوجه الذى يستحقه بذاته من العلو والرفعة ، وما هو بذاته عليه ؛ فهو كان كذلك ولا خلق ، لم يجز الوصف له بالخلق ، ولا قوة إلا بالله .

١) فى الأصل : التدبير .
٢) ... (٢) فى الأصل : لتغير عليه الأحوال .
٣) سورة ق ٥٠ آية ١٦ .
٤) سورة المجادلة ٥٨ آية ٧ .
٥) سورة الواقعة ٥٦ آية ٨٥ .
٦) سورة طه ٢٠ آية ٥ .

مع ما يكون ذلك الاعتقاد عن[١] علم تقدم بحال من يضاف إليه ذلك فى الشاهد قبل الإضافة من الاحتمال ، ثم الله سبحانه كان ولا مكان ، وعلى / ذلك [٥١ ب] اعتقاد الأنام ، لم يجز أن يتغير الفهم عن الإضافة عما كان من قبل ، وإليه ينصرف الفهم عن الإضافة إلى خلقه . على أن تخصيص إضافات الأشياء إلى الله فى الشاهد يخرج مخرج التعظيم لها بما جُعل فيها من الأمور المرضية والأحوال المحمودة . فما بال العرش من بين ذلك ؟ ولا قوة إلا بالله .

وعلى ذلك يفسد قول من يصفه بكل مكان ؛ إذ لا فرق بين مكان واحد مخصوص يضاف إليه وبين الجملة ، بل الفرد فى بيان تعظيمه أوْلى ؛ إذ فى ذلك تخصيص ذلك الشيء بالذِّكْر ، وفى الذِّكْر تشريف وتكريم ، فيرجع إلى ذكر علو ذلك الشيء ، وفى الإرسال وجمع الكل إلى تخصيصه وحقيقته[٢] صفة الله كما يقال : رب كل شيء ، وإله كل شيء ، على تعظيم الرب وتبجيله ، وإذا قيل : رب محمد ، وإله ابراهيم ، فإنما يقصد قصد تشريفهما وتعظيمهما . فقياس ذلك أن تكون الإضافة إلى العرش توجب تعظيم العرش وتكريمه ، وإلى كل الأمكنة توجب وصف الله بها ، وذلك قبيح ؛ إذ لم يكن يوصف به فى الأزل . ولا يوصف شيء بالقرب إلى الله من طريق المسافة والمساحة ، ولا هو بالقرب إلى شيء من ذلك الوجه ؛ إذ ذلك جهة الحدود والتقدير بالأمكنة ، وقد كان ولا مكان ، فهو على ما كان ، يتعالى عن الزمان والمكان ؛ إذ اليهما ترجع حدود الأشياء ونهايتها ، ولا قوة إلا بالله .

---

١) فى الأصل : يكون عن .
٢) فى الأصل : وحقيقه .

مسألة

[في أسماء الله]

وقول الرجل : قد يُكنَّى به عن اسمه كقول فرعون : وما ربّ العالمين ؟ قال : ' رَبُّ السَّمَاوَاتِ والأَرْضِ '[١] ، وقول الله لموسى : ' وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسى[٢] ، قَالَ هِيَ عَصَايَ '[٣] ، فجواب / الأول أن يُقال : [١٥٢ ا]

وقد يكون ما هو ؟ ما صفته ؟ ، فجوابه سميع بصير .

وما هو ؟ أى مما يعرف له مائية فى الخلق ، فهو يتعالى عن المثال .

وما هو ؟ يحتمل ما فعله ، فجوابه خالق الخلق ، ووضع كل شىء موضعه ، وذلك حكمته .

١٠ وقد يحتمل ' ما هو ؟ ' أى ممن هو ؟ فهو يتعالى عن أن يكون من شىء ، بل هو مكوّن الأشياء ، ولا قوة إلا بالله .

[والسؤال عن] الكيفيّة[٤] يحتمل وجهين : أحدهما طلب المثال له أن يكون مثْلا لشىء من الأشياء ، والله واحد يجلّ عن الأشباه ، ويحتمل كيف صفته ؟ فجوابه مثل الأول أن ليس لصفته كيف ، إذ هو طلب المثال ، وهو يتعالى عن ١٥ الشبه بالذات والصفة ، إلا أن يريد به : أيوصف هو ؟ قيل : بلى ، بما وصف به نفسه من الرحمة والعلم والقدرة .

وقول القائل : أين هو ؟ سؤال عن مكان ، وقد بيّنّا أنه يتعالى عن ذلك ، ولا يوصف الله سبحانه بالاتصال بالأشياء ولا الانفصال ، ولا بالحلول فيها ولا بالخروج منها من جهة المسافة على ما هو ؛ لأن الله تعالى كان ولا غيره ، ٢٠ فمحال انتقاله [٥]مما كان عليه لما مر بيانه[٥] ، وعلى التفسير بالخروج من صفات الخلق وشبهه يجوز ، ولا قوة إلا بالله

١) سورة مريم ١٩ آية ٦٥ .
٢) سورة طه ٢٠ آية ١٧ .
٣) سورة طه ٢٠ آية ١٨ .
٤) فى الأصل : والكيفية ، والكاف بدون مدّة .
٥) ... (٥) فى الأصل : مما كان عليه يكون غير لما مر بيانه .

ويوصف بالقرب من طريق العون والنصر ، ومن جهة التشريف والتخصيص ، ومن جهة الرحمة والإحسان ، ومن جهة التوفيق والإرشاد وهذا النوع ؛ لأن وصف هذا كله وصف ذاتي جائز أن يقال : لم يزل رحيما بأوليائه محبا لهم لوقت كونهم له أولياء ، مبغضا لأعدائه على ذلك ، وأما الوجوه هي حقيقة تلك الصفات يحققها غيره ، لا أنه بذاته يوصف ، فإنه فاسد ؛ لأنه / لا يخلو من أن يكون له مدح [٥٢ ب] ٥
وتمجيد وتعظيم فيكون له ذلك بغيره ، فيصير بخلقه الخلق ممدوحا منتفعا ، وهو الغنيّ بنفسه يتعالى أن يكون له بأحد مَدْحٍ أو نَفْع ، فلذلك لا يوصف بذلك جل جلاله .

ثم القول بفعله أنه لا يجوز أن يكون مفعوله ؛ لما لا يُعْرف ذلك فى الشاهد ، ولما يوصف به ولا يوصف بغيره ، ولما بيّنا أن الوصف بغيره يوجب الحاجة إليه ، ١٠
ويوصف به فى الأزل ؛ لما بيّنا من إحالة التغيرّ والزوال ، ولما لو جاز الوصف بما هو حالّ فى غيره لجاز الوصف بكل شيء من خلقه ، وذلك ممتنع ، وقد بيّنا هذا فيما تقدم ، ولا قوة إلا بالله .

[الحكمة فى خلق الجواهر الضارة]

قال الفقيه أبو منصور رحمه الله : الحكمة فى خلق الحيّات والجواهر الضارة ١٥
– وإن كانت العقول تقصر عن بلوغ كنه حكمة الربوبية، على ما سبق القول فى لزوم الحكمة لكل شيء من الوجه الذى خلقه الله ، وإن لم يعرف مائيتها – يكون من وجوه المحنـــة بالضار والنافع الحاضرين ، ليُعْلِم بهما لذة الثواب على الطاعة وألم العقاب على المعصية ؛ ؛ إذ الخلق جُبلوا على قصد العواقب فى الأفعال، فجعل لهما مثالا من العيان لتتصوّر الموعود فى الأوهام ، فيسهل به السبيل ، والله ٢٠
الموفق .

والثانى : أن المحنة هى تحمّل المؤنة التى تَسْهل ، وتَصْعب على البدن بالنظر والفكر ، والناس فى تكلّف النظر والفكر يختلفون ؛ لأنه ليست لهما منفعة حاضرة ،

وبهما الشغل عن اللذات والشهوات ، وتحمّل مثله على البدن عسير ، وفى التقصير فيها اختلاف وتفرق ، وذلك يعقب المعاداة والمجادلة[1] ، وفى الموافقة مولاة[2] ومسالمة ، فجعل الله تعالى لهم فيما / خلق لهم شبيه الأعداء بما فيها من المضار ، ومثال الأولياء [٥٣ ا] بما فيها من المنافع ، ليكون بشرّهم زاجرا لهم على اعتياد كيفية معاملات الأعداء والأولياء ، حتى إذا بلغوا بمثلهم فى جوهرهم عرفوا كيفيّته من الحذر والتأهب والمعونة والنصر . وعلى ذلك يُؤمر الصبيان عند احتمال وسعهم العبادات والأخلاق المحمودة للاعتياد ليسهل سبيل ذلك عليهم وقت التكليف ، فمثله فى خلق ما ذكر ، والله أعلم .

وأيضا أن الخلق على اختلاف[3] جوهرهم فى المضار والمنافع جعلهم الله فى الدلالة على مدبّر لهم حكيم عليم ، وعلى وحدانيته كجوهر واحد فى الاتفاق من جهة الدلالة والشهادة ، ولا قوة إلا بالله .

فيكون فى ذلك بيان عجيب حكمته أن جمع بين الضار والنافع ، والخير والشر على تناقضها فى الدلالة على وحدانيته والشهادة بربوبيته واحدا .

وأيضا إنه خلق ذلك ليذل[4] به الجبابرة والملوك ، فيعلو بذلك ضعفهم — ولئلا يغتروا بكثرة الحواشى والجنود فيتعدوا حدود الله بما يرون من سلطان فى قدرته تسليط من يشاء على من يشاء ، ولا قوة إلا بالله .

وليُعلَم من تأمل خلقه على جوهر الضرر والنفع على غناه وتعاليه عن أن تمسه الحاجات ؛ لأن من ذلك وصفه فإنما يخرج فعله على وجوه تنفع ولا تضر ، وليُعلَم قدرته على ما يشاء . مع ما لا يُشاهد من الجواهر الضارة إلا وفيه منافع تعجز الخلائق عن الإحاطة بكنهها ، من ذلك النار ، مع ما فيها من الإحراق ، ففيها من إصلاح الأغذية ، والماء يجوز أن يكون به حياة كل ذى روح وهلاكه .

١) فى الأصل : والمجاوبة ، والباء غير منقوطة .
٢) فى الأصل بدون التاء المربوطة
٣) فى الأصل : اختلافهم .
٤) فى الأصل : ليذلل ، بدون تنقيط .

[٥٣ ب] وكذلك [كل] جوهر مُرّ أو سمّ إلا فيه دواء للداء / المعضل . ليعلم الناظر أن القول بالشر بالجوهر والخير خطأ باطل ، بل كل جوهر منه ضرّ ونفع ، فيكون فى ذلك أعظم آيات التوحيد . مع ما فيه وجهان : أحدهما القدرة التامة على ملك ما يضر وينفع ليرجو[1] ويخاف ، ومن لا يكون كذلك لا يتم الأمر به ؛ لأنه لا يُرْهَب منه ولا يُرْغب فيما عنده ، وقد يغلبه من له الأمران أيضا . والثانى ليتم العبر وليصح الأمر والنهى ، فيكون للنظر والتفكر مجال فى الأمرين ، ولأنهما عِظة بهما وعِبْرة ، ولا قوة إلا بالله .

اختلاف الفِرَق فى العالم

نبتدأ الحمد لله[2] العلى الحميد ، ونتوجه إليه بالشكر له والتمجيد على ما أيّدنا به من التسْديد ، ونرغب إليه فى العون على ما قَصَدْنا له والتأييد ، فإنه على كل شىء شهيد ، ونسأله أن يصلى على محمد ، أفضل ما صلى على أحد من خيار خلقه ، وأن يعطيه سؤله ، وأن يلحقنا به بجوده ، فإنه غنى كريم .

قال الفقيه أبو منصور رحمه الله : أما بعد ، فإنى تأملت وجه اختلاف البشر فى العالَم بعد ظهور آيات حدثه ، وأدلة جرْى تدبير غيره عليه ؛ إذ ما من شىء من جوهر العالم وأركانه إلا وهو بجوهره يشهد بأنه مُدبّر مفطور ، وأنه مضطر إلى عالِم بأحواله ، غنىّ بملك حوائجه ، حكيم يضع كل شىء موضعه ؛ لئلا يتناقض فيتبدّد ، وأنه لا يحتمل بجوهره أن يرجع إلى عدد من المدبّرين ، بما لديه تمكّن الاختلاف الذى عنده يريد كلّ أن يُظهر سلطانه ، ويتغلب مُلْكه ، ويقهر كل من نازعه . وفى ذلك التفانى والفساد ، اللهمّ إلا أن يكون لواحد منهم فضل قوة أو نصر يخضع له الجميع ، فيصير كل خاضعا له / ذليلا ، بمعنى كل [٥٤ أ] جوهر من جواهر العالم فى خروجه على مشيئة غيره وجرْيه عليه سلطانه ، وهو

١) فى الأصل : ليرجا .

٢) فى الأصل : الله .

المعنى الذى هو دليل مدبّر العالم عليم حكيم ليقوم به هو ، ويتم ويخرج من العدم
إلى الوجود ، إذ الأعجوبة فى ابتداء كونه إلى من يعلم كيفية إنشاء الأشياء ليست
بدون الأعجوبة فى دوامه وقيامه على ما هو عليه ، بل كانت أظهر ، والحاجة
فى ذلك إلى غيره أعظم ؛ إذ هو عن تدبير نفسه أعجز ، وأسباب آجاله[1] له
به أعظم ، مع ما فى كل براهين كونه بعد أن لم يكن أبيَن ، إذ كل ذى عقل
وبصر لعلّه يذكر ابتداءه[2] أو تقلبه من أحوال تقدمت من الصغر واللطافة ، ثم
إذا لم يجعل لتلك الجملة ابتداء يبطل كونه . ثم احتمال كل الوهن والضعف إلى
أن يتلاشى ويبطل مما يضطره إلى العلم بكونه بعد أن لم يكن . وإن كان ... أ...
من يملك التدبير ويعلم بالأحوال فالموات هو التى تحت تدبير الأحياء ...
به من حيث لا يشعر بذلك أحق بذلك . ثم دل كون الأموات على ما ...
بها الاستمتاع على أن الذى دبرها هو الذى دبر الأحياء ، إذ جعلها ... لها
لهم ، بها صلاحهم .

فرأيت الشُّبْهة اعترضت البشر — من بعد ما بيّنا مما يجب أن ...
الشبهة لمن تصحح — من أوجه ثلاثة : أحدها التقليد بمن ألِفَتْ نفسه به ...
إليه ، فترك التفكّر فى الأدلة ، وأقبل على أمانى النفس ، ثقة بهم أو ...
صحبتهم والوصول بهم إلى شهوات النفس ، أو اتهاما لآرائهم أن تُهدَى بهم ...
أو إنعامهم وغيره من أسباب الشقاء حتى يبلغ بهم العياذ بشِرَه النفس ...
عاداتها .

والثانى نظر[3] إلى الوجود مما يقع تحت الحواس فوجده يتقلب من ... إلى [٥٤ ب]
حال / بالمواد والأغذية ، وتولد بعض عن بعض ، وظنوا أن كون الأشياء لا ...
شىء ، والفروع لا عن أصل محال وجوده ؛ لأنهم لم يعاينوا ذلك ، والشاهد ...
هو دليل الغائب . ثم تفرقوا : فمنهم من يقول : على هذا أمر العالم فى ...

---

١) فى الأصل بدون مَدّة وبالحاء المهملة .
٢) فى الأصل : ابتداؤه .
٣) فى الأصل : نظره .

لكنهم اختلفوا : فمنهم من يجعله كذلك على ما بيّنا ، من غير أن يكون له صنع ، وعلى هذا يخرج مذهب أصحاب الطبائع : إنّ التفاوت والاختلاف على اختلاف الطبائع وتفاصيلها ، وسمّاها قوم هيولى . والتفاوت فى الذى ذكرت على مثـال الأصباغ : إنها تخرج على ألوان مختلفة بتفاوت المزاج واعتداله ، وعلى ذلك جعلوا جوهر البشر من اعتدال الطبائع ، والدّواب من اضطرابه ، وعلى هذا كل شيء .

ومنهم من يرى أصله الأربع من الطبائع ، ولكن لكل جوهر أصلا ، والطبائع دخيلة[١] فيها . ومنهم من يجعله كذلك بالطبائع ويقول : هو واحد ، ويجعله علة لكون العالم ، فيوجب قدمه بوجوده ، ويذهب فى [اثبات] الصانع إلى اتساق الأشياء [٢]واتقانها ؛ إذ ذلك لا يكون إلا بمدبر عليم ، إذ الطبع لا يرجع إلى قدرة ، وبه صلاح الأشياء[٢] . فقالوا بالصانع ، ثم إذ هو كان فى الأزل فأوجبوا كون العالم فى الأزل على نحو اقتران الأشياء بعللها ، على أنه إذ كان العالَم مواهبه ونِعَمه ، وأنه قادر بذاته ، فثبت وجوده وكرمه بذاته ، فيلزم كوْن الذى كرمُه يوجبه ، وقدرته توجده ، ولا قوة إلا بالله .

ومنهم من يقول : هذا العالم كان عن أصلٍ حدثت الصَّنْعة فيه ، لكنهم اختلفوا : فمنهم من يجعل أصلة طينة ، أحدث البارى منها هذا العالم[٣] .

وقوم يجعلونه النجوم والشمس بما كُنّ يجرين دائبات[٤] ، ويجرين نشوء العالم . / ويجعلون للجرى ابتداء بإحالة كون شيء بشيء إلى ما لا أول له[٥] . [١٥٥أ]

ومنهم من يجعلها تعترض فيها الأعراض ، فمن ذلك تولّد العالم ، يسمونه من قبل هيولى ، ويصفونه على ما يصف أهل التوحيد الصانع . ثم أبطلوا ذلك باحتمال قبول الأعراض وتغيره من حال إلى حال .

---

١) فى الأصل : دخيل .

٢) ... (٢) جاءت على هامش النص فى الأصل عقب كلمة 'الأشياء' مباشرة فرأينا اثباتها فى صلب النص لما بها يتم تحصيل المعنى .

٣) جاء بعدها فى النص . والبارى يجعله قوم واحداً . وهى عبارة فى رأينا لا معنى لها .

٤) فى الأصل بالذال المعجمة وبدون همزة ، والباء بنقطتين أى جاءت ياء .

٥) فى الأصل : به ، والباء غير منقوطة .

ومنهم من يقول : أصله اثنان : نور وظلمة ، من النور كل خير ونفع ، ومن الظلمة كل شر وضار ، لكن منهم من يقول : كانا متباينين فامتزجا ، على ما مرّ بيانه .

وعلى قول أصحاب الهيولى والطينة [1]يجب أن يكونا[1] واحدا فتفرقا ؛ إذ هو الأصل . فصارا أصلا للشر والخير ، فبالتفريق عمل كلّ عمله[2] على أن عامة هؤلاء يجعلون كون العالم بالطبيعة لا بالفعل .

والثالث : الاعتبار بالمعانى ، فقالوا : إنا نجد العالم اشتمل على نفع وضر ، وعلى خير وشر ، ثم فى العرف أن فاعل الخير محمود ، ومن ينفع غيره رحيم حكيم ، وأن فاعل الشر مذموم ، ومن يضر غيره قاس سفيه ، لم يجز أن يجئ من الله ١٠ الذى هو حكيم رحيم فعل الشر أو الضرر بأحد ، بمثله فى الشاهد ، ولا له السفه والقساوة ، وهذا مما ينتفع به أو يدفع الضرر عن نفسه ، فكيف لمن لا ينتفع بشىء ولا يضره شىء . على قولهم إن الحكيم فى الشاهد مَنْ يجرّ بفعله النفع به والضرر[3] فأما من يضر غيره بلا نفع له فليس هو بحكيم . فقالوا : هذا باختلاف الأصل الذى منه العالم ليرجع كل موجود فيه إلى أصله من خير أو شر ، أو كان واحدا ١٥ فيه الجوهران فتفرقا ، فكان من كلّ ما يكون من مثله ، أو بما اعترضت فيه الأعراض اختلف . فرجع إلى هذا قول الدهرية المنكرة للصانع ، والمثبتة جميعا لعدد ، فسمت / الثنوية [لقولهم] : الخير بجوهره نور[4] والشر ظلمة ، والمجوس سموا الخير الله ، والشر الشيطان . [٥٥ ب]

قال الفقيه أبو منصور رحمه الله : ولو أنعم هؤلاء الفرق النظر فيما تقدم من ٢٠ ذكر الأدلة لعلموا قصور عقولهم عن الوقوف على الحكمة البشرية فضلا عن أن يحيطوا بحكمة الربوبية ، مع ما فيما إليه صاروا فى الاختيار منع لهم عن دعوى

---

١) ... (١) فى الأصل : يجيء أن يكون كانا .
٢) فى الأصل : علمه .
٣) فى الأصل : الضرر .
٤) فى الأصل : نورا .

معرفة حقيقة الحكمة والسفه ؛ إذ من مذهبهم أن لا يرون بجوهر الشر إلا الشر وبجوهر الخير إلا الخير ، ثم لا يدرى فيما سمّوه سفها أو حكمة إنه فعل الشر أو فعل الخير ، وكل الإنسان عندهم مشوبٌ من الأمرين ، يرى بكل واحد خلاف ما يرى بالآخر ، فلعله رأى الحكمة سفها والسفه حكمة ، ثم لا يوثق بقوله لأنه خير فهو من جوهر الظلمة كذب كله ومن جوهر النور صدق كله فلا يدرى بأى جوهرين ينطق ، ولا قوة إلا بالله .

ثم إذ لم يكن لواحد منهما قدرة على الضرر ولا للاخر قدرة على النفع فانقطع موضع الرجاء والخوف جميعا فيذهب منفعة معرفة الحكمة والسفه .

ثم إذ كان كل واحد من الجوهرين يعمل بالطبع فوقوع العلم بالحكمة إذا ١٠ خال والسفه بالطبع ، والحكمة هى وضع كل شىء موضعه والسفه وضع كل شىء فى غير موضعه ، ومحال وصف ذى طبع به ؛ إذ هو اختيار ، والنور عندهم لا يعلم ما السفه فيحذره[1] ولا الظلمة تعلم ما الحكمة ، والجهل بمائية الشىء وبالوضع له شر . فصار جوهر النور عندهم هو الذى اجتمع فيه العلم والجهل ثم القدرة والعجز بما لا يقدر على صرف السفه عن نفسه ولا يمنع / الظلمة عن الضرر به ، [٥٦ ا] ١٥ فصار جوهر الخير عندهم مشوبا بالشر وجوهر الظلمة لا خير فيه ، فلزم على قولهم غلبة الشر على الخير ، والذى هو خير لم يعرف الشر والسفه ، فكيف يعرف هذا الذى يولد عن جوهر الخير بعد غلبة الشر عليه الخير والشر ؟

على أن كل ذى طبع مقهور ، إذ لا يملك صرف ما يوجبه الطبع وإيجاب الخلاف ، وفى ذلك ايجاب قاهر يجعل ذا شرا بالطبع وهذا خيرا ، ولو رُدَّ ذا ٢٠ إلى اثنين كان فيهما ما فى هذين نحو التسخين والتبريد أنه يكون بمن جعله كذلك ، وفى ذلك ايجاب القول بالواحد .

ومن يقول بأن كل واحد منهما خالق قادر فإنه لا يخلو كل واحد منهما من أن يعلم الوجه الذى يمنع الآخر عن عمله أو لا يقدر عليه أو لا ، فإن لم يعلم ولم

١) فى الأصل : يحذره .

يقدر اجتمع فى النور الجهل والعجز ، وفى ذلك بطلان السبب الذى له قالوا باثنين ، وإن علم وقدر ثم لم يعمل فى المنع لحقه وصف الشر .

ثم لا يخلو النور من أن يعادى الظلمة أو لا ، ويحب تشاغله أو لا ، فإن كان لا يعادى ويحب فذلك شر ؛ لأن ترك عداوة العدوّ والمحبة له شر ، وإن كان يعاديه ويبغضه فالعداوة والبغض شر[1] فى المعروف من الشاهد . فإن قال : ذلك فى الشاهد لثبوت[2] الآفات ، فمثله فى جميع ما أنكر من الحكمة فى خلق النوعين ، ولا قوة إلا بالله .

على أنه لا بد من الإقرار بعلم بعد الجهل فى الشاهد ، وبالإحسان بعد الإساءة ، وبالندم بعد ذنب ، وبالإقرار بالإساءة بعد العقل ، وكذلك باعتقاد شىء حقا بعد أن اعتقده باطلا ؛ للوجود فى الشاهد . فامّا أن نجعل الأمرين من النور فيكون منه / الجهل والإساءة والذنب والسفه وكل شىء ، فيبطل قوله بالاثنين [٥٦ ب] لهذا الوجه ، أو نجعل الإساءة والسفه والجهل من الظلمة ، والإقرار والإحسان والندامة من النور فيكون ذلك كذبا وتحزبا واهتماما ، وكل ذلك عنده من فعل الظلمة فقد أثبته للنور ، ثم الإقرار بما لم يكن كذب وسفه . وإما أن يكونا من الظلمة فيكون منها خير وشر .

وأيضا أن النور لا يخلو من أن يهتم للشر ، يحل بأوليائه ويحزن عليه أو لا ، فإن اهتم وحزن بطل قوله : هو كله لذة وسرور ، وإن لم يحزن بطل قوله فى فعل الشر والضرر : إنه القسوة والشدة ، لا الرحمة . وذلك فى القول باثنين . بم يقال له ؟ التحرك بعد السكون أو لا ، ويريد شيئا ثم ينفر عنه ويحب أمرا ثم يبغضه ، ويُكلم فى هذا بمثل الذى ذكرت فى الفصل الأول . والله الموفق .

فإن زعمت الثنوية فى جميع ما عارضنا من اختلاف الأحوال وتضادها أن ذلك كذلك فى الشاهد لشوائب الآفات من الظلمة فى جوهر النور فيرى الشىء بغير صورته وبها يقع التواتر للعلم بالأشياء . قيل : فما يبعد أن يكون قولك كذا ليس

---

١) فى الأصل : لشر .
٢) فى الأصل : لشوب .

بحكمة ولا رحمة بل هو سفه وقسوة إنما كان منك لما شابك من آفات الظلمة فمنعك أن ترى كل شيء بجوهره وصورته ، ولا قوة إلا بالله .

ثم الله سبحانه إذ هو القادر عليه بذاته لا يعجزه شيء ، الغنى بنفسه لا يحوجه شيء ، العليم بذاته لا يجوز أن يجهل شيئا ، الحكيم بذاته لا يجوز الخطأ منه فى الفعل ، بطل أن يكون فى خلقه تفاوت تتناقض لديه الشهادة ويتضاد / فيه [٥٧ ا] التدبير ، ولزم القول بكل ما لا تبلغه عقولنا بدرك الحكمة — بعد أن ثبت أنه منشئه ومحدثه — أن نعلم أن فيه حكمة بليغة لم يبلغها ، على ما لا يعلم أن كل حاسة من حواسنا جُعلت لدرك ما تقع هى عليه ، وإن كانت تقصر ربما عن الإحاطة ، وتجئ حاسة أخرى فتحيط به ، فمثله العقل إذ هو مخلوق محدود لا يجاوز الحد الذى جُعل له ، مع ما كان موجودا فيه قبح كل شيء يظهر حُسْنه وفساد ١٠ شيء يظهر صلاحه ، فثبت أنه ربما يعتريه ما يمنع عن كنه مـــا يقع عليه من الحكمة والسفه .

وبعد ، فإن تقدير جهة الحكمة ممن هو محتاج فقير يحبب إليه حاجته ويزين فى عينيه فقره ويحسّن[1] اشياء قبيحة بالعادة والإلف ، وكذلك أضدادها ، فإن من هذا وصفه من الإحاطة بحكمة الربوبية ، ولتلك الآفات أيضا عجز عن إنشاء ١٥ فعل لا عن شيء ؛ إذ هو يتقلب بالجوارح ويستعمل الآلات ، فأنى يكون لمن ذلك محلّه فى فعله بعد علمه أنه يعمل بقوة أحدثت وعلم أفيد هو التحكم بالعجز والجهل على من هو بذاته قادر عالم بالعجز عن مثله والجهل ، ولا قوة إلا بالله .

ثم عليهم فى الفصل الأول أن يقال : أيا من النور والظلمة إذا آذته بالانتهاء عنه وينهاه عن ذلك ؟ فإن قال : لا أقرّ بسفهه ؛ إذ مثله فعل السفيه فى الشاهد ، ٢٠ وإن قال : نعم ، كلفه ما لا يحتمل جوهره عنده ، فهو سفيه أيضا ، ولا قوة إلا بالله .

وأما أصحاب الطبائع فإن الطابع مقهور لا يقدر على الامتناع عما طبع عليه ، بل يقدر غير كل ذى طبع أن يمنع إياه عن توليده ، فثبت أن عمله لغيره مـــا

١) فى الأصل : حسن .

يعمل ؛ إذ قد يُمنع بغيره عن العمل ، / ولو كان بنفسه يعمل ذلك ما احتمل [٥٧ ب] ما دامت نفسه ، مع ما إذ كان لا يمتنع من عمل ثبت أنه مقهور تحت قاهر عليم .

ثم كل ذى طبع لا يعمل فى شىء بطبعه إلا أن يكون الآخر مجعولا بحيث يقبل ذلك ، نحو الشىء الذى يتأذى لا يؤذيه الفعل الذى فى غيره مؤذ ، وكذلك المؤلم والملذّ ، وكذلك الأصباغ . وليس عمل الطبع أن يجعل شيئا يقبل طبعه ويتأثر به[1] ، فثبت به كون[2] غير الطبائع . مع ما لو خُلّى بين ذى الطبع وعمله لكان لا يؤلف ولا يُصوّر ، فدل وجودها على غير ذلك : أنّ لها منشئا .

وبعد ، فإنه لو خُلّى بين الأصباغ وانصباغ الأشياء بها ليخرج فاسدا مسمما وإنما يصلح ذلك لحكيم عليم يضع كل شىء موضعه ، فمثله أمر الطبائع ، وهو فى شأن الطبائع أحق ؛ إذ هى تتنافر وفيها التباعد ، أو يقدح فى الأشياء ١٠ بلا حد ، وفيه الفساد ، فدل الاتساق وقيام الأعيان بها على عليم قاهر جمع بينها وقهرها معا ، مع ما كان لكل مجتمع الطبائع حامل يحملها ليس هو لهن ، فثبت بالضرورة وجودهن ، وقد مضى من هذا النوع ما فيه مقنع . وقد نجد الحرارة ترتفع بطبعها والبرودة تنحدر ، وقد يجتمعان فى جسم ، فثبت أن ذلك لمدبر قاهر عليم .

١٥ ومن يقول بقدم الأعيان فوجدناها غير خالية عن الحوادث لمنع القول بذلك لوجوه : أحدها فى القدم خلاء ، وفى ذلك تكذيب شهادة العيان . والثانى وجود كثير من الأعيان وابتداؤها لمدد تعد ، وهى من آخر الجملة تحتمل ما يحتمل الكل لذلك لزم[3] القول ، ولم يجز أن يقال : كان كامنا فظهر / أو متفرقا فاجتمع لما [٥٨ ا] فيه اثبات غير حكم العيان ، وإذا احتمل ذلك ، وإن ارتفع عن الإحاطة به ، ٢٠ احتمل كون العالم من لا شىء ، وإن ارتفع وجوده عن توهم البشر بدليل ، والكمون لا يحتمل لإحالة كون شىء واحد مكانا لعشرة مثله ، ولا قوة إلا بالله .

ولما لا يخلو العيان وصفته من صور ، ثم لا يخلو من مصوّر ، كسائر ما

---

١) فى الأصل : أو يباين ، وصححت على هامش النص ب : ويتأثر به .
٢) فى الأصل : لون .
٣) يضيفها الناسخ على هامش النص وبها تستقيم العبارة .

يحس، أو صفته وهي لا تقوم[١] بنفسها[٢] ولكن بمقيم، فلا يحتمل العدم، ولا قوة إلا بالله.

مع ما كان كل شيء يعلم من نفسه عجزه وجهله بأحواله وما فيه صلاحه، فيكون ذلك دليل الكلية، وغير ذلك من الأدلة التي تقدم ذكرها.

ثم وصف الصانع بالقدرة في الأزل والجود لازم، وكذلك عندنا بالصنع ليكون كل على ما كان، ويكون أبد الآبدين على ارتفاع القدم عن كل كائن به لأنه نوع الفناء، وإحالة معنى التكوين عنه؛ إذ هو الكون نفسه وعلى ما كان ما لا تخلو الأعيان من الحوادث التي طريقها القدرة والكرم، ثم رجعت إلى الحوادث على ما يحتمل ذلك، فمثله الأعيان، ولا قوة إلا الله.

ولو كان الكل قديما لكان وصف القدرة والفعل يزول عنه في الحادث، بل كان تكوينه أن يكون كل شيء على ما علم أن يكون ويريد بتكوين لم يزل به موصوفا؛ إذ هو يتعالى عن الحوادث فيه بما يصير بمعنى العالم الذي دل إحاطة الأحداث به على حدثه، فمثله الصانع، والله الموفق.

مسألة

[في طُرُق التوحيد]

قال الفقيه أبو منصور رحمه الله: ثم القول بالتوحيد من طرق[٣]: هو أن قول أهل الدهر على اختلافهم اتفق على واحد بادئ، / أو[٤] قدم طينة أو هيولى، وهو واحد حتى اعترضت فيه الأعراض، وتغيرت عن الحال الأولى. [٥٨ ب]

وقول الثنوية إن الحكيم الرحيم العليم واحد، وإن معنى الآخر ليس هو بمعنى الربوبية بل هو ضد معناه؛ إذ هو سفه كله وشر.

١) في الأصل: يقوم.
٢) في الأصل: بنفسه.
٣) في الأصل: طريق، والياء غير منقوطة.
٤) مكررة في الأصل.

وأهل الأديان يثبتون القدم للواحد حتى قال قوم بتجسّمه من بعد ، وقوم إن له ابنا .

فهم على اختلافهم أجمعوا على الواحد ، ونحو ذلك أنه ليس بذى شبيه ؛ إذ محال ذلك ؛ إذ لم يكن غيره فهو على ذلك ؛ إذ الوجه الذى فيه شبه وجود ما فى غيره من الحدث ، وذلك بعيد ، وهذا معنى الواحد ؛ إنه إذ هو واحد فى علوّه وجلاله ، وواحد الذات [محال] من أن يكون له فى ذاته مثال ؛ إذ ذلك يسقط التوحيد ، وقد بيّناه ، وواحد الصفات يتعالى عن أن يشركه أحد فى حقائق ما وصف به العلم والقدرة والتكوين ، بل كل وصف من ذلك لغيره به بعد أن لم يكن ، ومحال مماثلة الحديث القديم ، ولا قوة إلا بالله .

١٠ قال أبو منصور رحمه الله : أعطى جميع البشر ممن له نظرٌ التوحيد فى الجملة ، ثم نقض كل فريق منهم ما أعطى فى الجملة بالتفسير إلا فريق من أهل الإسلام لزموا ما أعطاهم الجميع .

وذلك نحو من يقول من الدهرية بالبارى وقدم البارى فجعل معه جميع الأعيان فى الأزل ، وفى ذلك إبطال التوحيد .

١٥ ومن يقول بالطينة والهيولى فيجعلها واحدا ثم أتلفه وجعل ما لا يُحْصَى منه على الانتقال والفناء .

ومن يقول من الثنوية بالواحد العليم فهو يذهب إلى أنه واحد الجنس ، إذ يجعل جميع / الخيرات أجزاء له ، وذلك قول المنانية ونحوهم من الزنادقة والمجوس ، [١٥٩] فأبطلوا معنى الواحد بالقول بالجسم ؛ إذ هو اسم ما يكثر منه .

٢٠ واليهود حققوا له شبه الخلق فيكثر به العدد حتى بلغ قولهم[١] إلى حد إمكان الولد .

والنصارى يقولون بالواحد فى الكيان ، والثلاثة فى القنومات ، منفى عن كل

---

١) فى الأصل : قوله .

قنوم الجزء والحد ، ويقولون : كان غير مجسّم ثم تجسّم ، ومعلوم أن الجسم هو صورة تتجزأ وتتبعّض .

وأصحاب الطبائع لم يوجبوا الطبائع لأنفسها تعمل حتى يكون من يجمع بينها ويفرّق ، وذلك أزلى عندهم .

ومن منتحلى التوحيد المعتزلة ، يقولون بالأشياء فى القدم ، واسم القدم يأخذ الأزل ، فمثله الأشياء ، فيبطل على قولهم التوحيد على ما بيّنا من قول الدهرية فى قدم العالم ، مع ما كان الله عندهم غير خالق ولا رحمن ولا رحيم ثم صار كذلك ، يحدث الأشياء على ما قالت الثنوية من التباين بالذات ثم الامتزاج ، وعلى ما قال أصحاب الهيولى والطينة إنه كان واحدا على جهة ثم صار على تلك الحال بما حدث من الحوادث . لكن قول أولئك ألزم بحق العقل من قول المعتزلة ؛ إذ هم ألزموا التغير بحوادث فى الأصل . وهؤلاء بحوادث فى غيره[1] ، ولا أحد يتغير فى الشاهد عما عليه بما لا يحل به ، ولا قوة إلا بالله .

وعلى [هذا] القول[2] الحسين والبرغوث[3] وغيرهما فى هذا الثانى ، وهؤلاء أيضا ألزَمُوا التغير بالمكان حيث قالوا[4] : كان ولا مكان ، ثم هو موصوف بكل مكان ، فألزموا الوصف بالمحدث ، فيبطل معنى التوحيد .

[٥٩ ب] والمشبهة يقولون له مثال / فى الخلق فى الجسمية والحد والنهـــاية والحركات والسكون ، يحققون له ما به عُرف حدث العالم ، ويجعلونه مثالا له ، جل الله عن ذلك .

---

١) فى الأصل : غير .

٢) جاءت على هامش النص .

٣) للحسين بن محمد النجار المتوفى حوالى عام ٢٣٠ هـ/٨٤٤ م مذهب متوسط بين الاعتزال والسنة وهو رأس لفرقة تسمت باسمه وانشعبت منها فرقاً "نجارية" أخرى استقلت بأسماء أصحابها الذين وافقوا النجار فى أمور وخالفوه فى أمور . من هذه الفرق فرقة البرغوثية اتباع محمد بن عيسى الملقب ببرغوث . أنظر الفرق بين الفرق ١٢٦ ، ١٢٧ ، ويقول ابن المرتضى فى المنية والأمل ص ٢٧ إنه كان يحضر مجلس أبو الهذيل العلاف المتوفى ٢٣٥ هـ/٨٤٩ م ، وانظر الانتصار تحقيق نيبرج ص ١٣٣ ، ١٣٤ ، ٢١٦ ، ٢٣٠ .

٤) فى الأصل : قال .

فحصل قول فريق بالتوحيد أنه واحديّ الذات ، إليه حاجات الآحاد ، متعال عن معنى الآحاد عما يوجب صفة الأعداد ويتمكن فيه صفة التغير والزوال أو الحدود والنهاية ، موصوف بالقدم والتكوين والقدرة جلّ وعزّ عن التغير والزوال ، والحمد لله على كل حال .

ثم رجع اختلاف الدهرية إلى ثلاثة ، إلى تباين ثم الاجتماع ، وذلك [قول] الزنادقة[1] والثنوية[2] ومن يقول بالنور والظلمة ، وإلى اجتماع ثم التباين ، وذلك قول من يقول بالطينة والهيولى مع[3] الجهل بهما على القول بالقدم[4] ، ويشبه أن يكون هذا قول أصحاب الطبائع ، [على] أنه لم يظهر [ذلك من قولهم] ، ثم بقدم[5] التفرق أو الاجتماع ويرون ما عليه العالم عليهما ، وعلى ذلك قول من يقول بقدم الأعيان مع حوادث لا أول لها . وقول المفرّق بين الحالين ظاهر التناقض ؛ لأنه أوجب أحد الوجهين لنفسه من التباين أو الاجتماع ؛ إذ ذلك وصفه بالقدم ، ثم ذهب عنه ذلك من غير ذهاب نفسه ، فبطل ما كان عليه مع السبب الذي به كان ، وذلك وجود علة ايجاد الشيء فى حال ارتفاعه ، وذلك فاسد فى العقل ، مع ما لو جاز ذا لجاز أن يصير القديم حديثا والحديث قديما ، وفى ذلك بطلان قولهم فى القدم ؛ مع ما لو جاز وجود ما ثبت بنفسه زائلا وما زال بنفسه ثابتا لجاز وجود

---

١) لفظ زناديق كان يطلق على المانوية والمجوس القائلين بأصلين للعالم هما النور والظلمة ، ثم اتسع معناه حتى صار يطلق على كل صاحب بدعة وكل ملحد ، وانتهى به الأمر إلى أن كان يطلق على كل من يكون مذهبه مخالفاً لمذهب أهل السنة أو من كان يحيا حياة المجون من الشعراء والكتاب . أنظر البحث الشيق عن الزندقة فى كتاب "من تاريخ الإلحاد فى الاسلام" ص ٢٣-٥٣ للدكتور عبد الرحمن بدوى ، طبعة القاهرة ١٩٤٥ وانظر أيضاً الفهرست لابن النديم ص ٤٤٥-٤٧٣ طبعة المكتبة التجارية بالقاهرة .

٢) الثنوية هم المجوس الذين أثبتوا أصلين اثنين مدبرين قديمين للعالم ، يقتسمان الخير والشر هما النور والظُلْمة وبالفارسية يزدان وأهرمن . أنظر الملل والنحل للشهرستانى جـ٢ ص ٧٢ ، ٧٣ طبعة المثنى ببغداد ، والفهرست لابن النديم ص ٤٤٢-٤٨٤ طبعة القاهرة المكتبة التجارية .

٣) فى الأصل : وإلى .

٤) فى الأصل : بالعدم .

٥) غير منقوطة فى الأصل .

[٦٠ أ] ما وجد بنفسه عديما ، وعدم ما عدم بنفسه موجودا ، وفى / ذلك وجهان : أحدهما كون العالم بعد أن لم يكن ووجوده بعد العدم ، وفى ذلك فساد مذهبهم ووجوب القول بحدث العالم بلا أصل له ، ولا قوة إلا بالله .

والثانى لو جاز أن يصير المجتمع بذاته متفرقا ، والمتفرق بذاته مجتمعا من غير حدث به لجاز كون المجتمع متفرقا وقت كونه مجتمعا ؛ إذ ذاته قائم ، وذلك مما لا صبر للعقل عليه ، مع ما يزول به معرفة الأغيار البتة ؛ إذ لا علم عليه أدلّ من الذى ذكرت ، وفى ذلك جواز جعل الشر خيرا والظلمة نورا والحى ميتا والمتحرك ساكنا والبارد حارا ونحو ذلك من الأضداد ، وفى جواز ذلك بطلان القول بقدم التباين والاجتماع ؛ إذ كانا معا ، وفى ذلك فساد القول بالدهر . ولا قوة إلا بالله .

قال أبو منصور رحمه الله : والأصل فى ذلك أنهما عند التباين لا يعدو إما أن كانا كذلك بالطبع أو بالاختيار أو بآخر يجعلها كذلك ؛ وكذلك المجتمع منه ، ثم التباين والامتزاج لا يعدوان ما ذكرنا ، فإن كانا كذلك بالطبع لوجب أن يزداد من ذلك فيما كان أصله التباين أو الاجتماع أن يزداد منه . ألا يرى أن كل متحرك بالطبع يزداد بحركة وكذا يستحق (١)وكذلك كل جوهر(١) بطبعه يعلو ويرتفع فوق ، ومن بطابعه يَسْفُل فمحال لهما الاجتماع أبدا ، وكذا هذه العبرة بين من يتحرك من جهة اليمين مع الذى يتحرك إلى اليسار ، وفى ذلك بطلان ما قالوا . وإن كان ذلك بالاختيار فالقول بأن كانا على غير ما عليها فاسد ؛ لأنه

[٦٠ ب] لا دليل على تثبت خلاف لما عليه الشاهد : / أن يكون الذى اختياره التباين يقع معه اجتماع ، أو الذى اختياره الاجتماع يقع معه تباين ، فبطل الاختيار . مع فساد قولهم من بقاء كل بجوهر الآخر واحتباسه ، وتحقيق ذلك أن احتباس الخير فى الشر شر ، ولما لو كان لهما الاختيار لكان لا يخلو كل واحد منهما من القدرة على منع الآخر عن فعله واختيار ذلك والعلم بكيفية ذلك ، فإن لم يكن بطل معنى

---

١) ... (١) مكرّرة فى الأصل .

الاختيار وتحقق فيهما جميعا العجز والجهل ، وإن كان [ذلك كذلك] بطل الاختلاف عما كانا عليهما ، لما به يصل كلّ إلى ما يؤذيه ويضره .

وبعد ، فإن [فى] تحقيق ذلك تجهيل كل واحد منهما الآخر وتعجيز[ه] ، وفى ذلك إفساد القول ، ولا قوة إلا بالله .

وإن كان ذلك بآخر ثبت حدث التفرق والتباين ، وهما لا يخلوان منه ، فلزم حدثهما ، وفى ذلك لزوم القول بالتوحيد بما أريد به نفيه ، ولا قوة إلا بالله .

ومن جهل الأمرين جميعا فقد أقرّ أن لا قول تكلم عليه ، وأنه ممن لا يحتمل عقله البلاغ إلى العلم به ، وإنما طريقه التقليد ، فأشكل عليه لاختلاف ما أدّى إليه ، فإنما تكلم من عنده أن الذى أدّاهُ إليه حق حتى يظهر عند ذلك الحق ، ثم إذ محال ١٠ اجتماع الأمرين من حيث بينا من التناقض ، فثبت أن الحق لو كان فيما يقول أهل الدهر فهو فى أحد ذينك القولين ، وقد بينا فسادهما جميعا ، وبالله المعونة .

قال محمد بن شبيب[1] فى ذلك بما كان معناه عندنا إنه إذ لا يخلو القائم على ما عليه من التضاد والتناقض من أن يكون كذلك أبدا ، فيبطل كونه ، من حيث لا يتوهم كون شىء من الجملة إلا أن / يكون شىء هو فيها ، فيكون مع ذلك [١٦١ ا] ١٥ كل كائن منها المانع لكونه ، فيبطل ، كمن يقول : لا يدخل أحد هذه الدار حتى يدخلها غيره ، إنها لا تحتمل دخول أحد فيها على وفاء الشرط ، أو إن كان عن تباين قد تقدم ، فيبطل الوجود للتضاد ، إذ حقه التنافر بما تضادّا بالطبع ، ولو احتمل الخروج عن طبعها الذى فيه التضاد — والتضاد يوجب ما ذكرت — بالاختيار لجاز اختيار الفناء له فى نفسه ، وإن كان هو بطبعه باق . وإذا بطل ٢٠ الوجهان ثبت أنه كان بعد أن لم يكن بمن أحدثه كذلك على ما فيه الاختلاف والاتفاق ، ولا قوة إلا بالله .

---

١) هو أبو بكر محمد بن شبيب أحد شيوخ المعتزلة يضعه ابن المرتضى فى الطبقة السابعة ويذكر أنه ألف كتاباً فى التوحيد ، وكان من أصحاب النظام فيكون من رجال منتصف القرن الثالث الهجرى ، واتهمته المعتزلة بالإرجاء أنظر المنية والأمل ص ٤٠ ، الفرق بين الفرق ص ٢٠ ، ٦٩ ، ١٢٢ ، ١٢٥ .

ثم لا يجوز أن يحدث بلا محدث ؛ لما لا يكون العدم به والوجود إلا واحدا ، ولما لا يعرف صورة إلا من مُصوِّر ، ولما تغيّر الأوقات من شتاء وصيف ونحو ذلك ثبت أنه كان كذلك : فعُورض بما لو كان فيما كان بنفسه يمنعه عن ذلك كونه فى وقت دون وقت . لم لا كان كذلك فيما كان بغيره ؟ فزعم أنه إذا كان بغيره تدبير كونه له لمصلحة فى الدين أو الدنيا ، وفيما كان لا بغيره ليس كذلك[1] ، لذلك اختلف الأمران ، وهذا الذى يزعم يوجب أنه لا يجوز أن يجعل أول الخلق غير الممتحن حتى يكون له فى الذى ذكرنا ، وإذا جاز غيره بلا مصلحة لذلك الوقت دون غيره لا معنى لما قال . وقد بيّنا نحن القول بالخلق ، وإحالة السؤال عن لِمَ خلق ؟ ، وليس لنا أن نزعم أنه لا يفعل إلا الأصلح فيلزمه حق الفعل حتى يلحقه وصف ذم إنْ أخّر أو قدّم ، بل الله تعالى إذ هو حكيم لا يخرج فعله عن الحكمة . وأما اعتبار الأصلح لغيره / إنما[2] تقدير الحق عليه لا تقدير الفعل بذاته ، ومحال كون الحق لغيره عليه ولا غير ، بل السؤال عن جملة الخلق ، فالقول فى أنه يخلق لنفع لهم أو صلاح لهم لا معنى له ؛ إذ ليس عليهم فيما لا يخلقهم ضرر ولا فساد ، فيكون الخلق لما ذكر ، والله أعلم . [٦١ ب]

ثم فى الجملة لا يخلو خلق من أن يكون للممتحن به نفع وعبره من طريق الاستدلال به والاعتبار ، سوى المنافع الأخر مما مَنّ الله عليهم بها ، وبالله التوفيق .

وأصل صلاح العبد فى الدين إنما هو بفعله ، وكذلك فساده ، ولله تعالى بالأسباب التى بها يُنال فعل الصلاح عليه أعظم المنن وأجزل النعم . ومن فسد فهو لأغراض عن الله ، وإيثاره شهوته على طاعته ، خلّى الله بينه وبين ما اختاره لنفسه إذ آثر هواه على أمره وشهوته على طاعته ، والفعل الذى بيّن له أنه فعل العداوة على ما هو الولاية ، ولا قوة إلا بالله .

فعوُرض بأول خلق خلقه لنفسه ، وليس ثمة مصلحة ، فزعم أنه ليس ثمة وقت ليقال فيه : لم لا خلق قبله ؟ وإنما ذلك متى يكون هو أوّل ، وهو أصلح

١) فى الأصل : ذلك .
٢) مكررة فى الأصل .

فى التدبير وأوْلى بالحكمة ، وما هو كذلك ، فيخرج السؤال على أنه : لم لا خلق دونه فى الحكمة وحسن التدبير ؟

قال الشيخ رحمه الله : فما ذكرت من الوقت فهو ما يذكر ، على أن السؤال فى مثله ساقط ؛ لأنه لا يشار إلى وقت ، وإلا لو كان الخلق قبل ذلك إلى ما لا يحتمل اللسان من عدد الأوقات ممكن ، وفى ذلك بطلان السؤال إلا عن قدمه ، وذلك تناقض ؛ لإحالة وقوع التكوين على الكائن فى القدم ، ولا قوة إلا بالله .

وما ذكر من الحكمة فذلك حق ، وما ذكر من الأصلح لا أدرى ما أراد به ، / وما قال من دونه أو مثله فالقول به لا معنى له ، ولله تعالى أن يفعل الفعل الذى لا يخرج عن الحكمة ، إذ الخروج عنه يحقق السفه ، وذلك يسقط الربوبية . [٦٢ ا]

ثم فى الحكمة طريقان : أحدهما العدل والثانى الفضل ، وليس لما يتقدر الله من الأفضال نهاية ، فيتكلم فى الشىء بأفضل ما يبلغه قوته من الفعل ، مع ما ليس عليه الأفضال يختص به من شاء .

وغير جائز خروج فعله من الحكمة لما ذكرت ، وكذلك معنى العدل : إنه وضع كل شىء موضعه ، لكن له درجات : يوصف فعل بعضها إحسانا وأفضالا ، وفعل بعضها عدلا وحكمة ؛ إذ هما اسمان عامان لكل ما للفاعل فعله ، والأول خاص من حيث كان له تركه فيفعله منعما محسنا ، ولا قوة إلا بالله .

وسؤال القدرة على خلق شىء قبل هذا الخلق يخرج على ما بيناه فى الوقت ، والله على كل شىء قدير .

ثم عُورض بما لم لا كان لم يزل يحدث الأشياء ؟ فأجاب بالذى تقدم ذكره من فساد كون شىء قبل شىء إلى ما لا نهاية له .

قال الشيخ رحمه الله : وجواب هذا عندنا أن يقال : لو أردت بقولك لم يزل يحدث الأشياء ليكون هى لم يزل ، فذلك محال ؛ لما فيه إثبات قدمها ، وفى قدمها فساد إحداثها . وإن أردت به الإحداث ليكون كل شىء من ذلك لوقت كونه فذلك حق ؛ إذ هو بذاته خالق ، لا بغيره .

ثم نذكر ما عارَض محمد بن شبيب من أسئلة[1] الملحدين ، فعارض عن الواحد الذى يعبده ؛ ما هو ؟ وقد بينا ما يجاب له ، وهو زعَم أن ذا يحتمل مثل ذا ، وقد بينا أن لا شبيه له ، و[لا] يحتمل ما يشار إليه ، ولم نكن نعرفه بالحواس فنشير / إليه ، وما هو بمعنىً يوجد بالأدلة وشهادة العالم . وما هو ؟ ما اسمه ؟ الله الرحمن الرحيم .

[٦٢ ب]

وجواب ذلك عندنا هو الله الواحد الذى ليس كمثله شيء ، وبهذا الحرف نقطع سَبيل العود إلى السؤال ؛ لأنه يعود إلى ما يُتصوّر فى الوهم ، وفى هذا نفيه إلا من حيث الوجود بالأدلة ، ولا قوة إلا بالله .

ثم أجاب عن قوله : أين هو ؟ إنه فى الأشياء مدبر لها لا على الحلول ، كما يقال فلان فى عمله ، وقال : لا على إحاطة الأشياء به .

قال الشيخ رحمه الله : وقد أخطأ فى الجواب ، بل حقه أن يقال : تسأل عن المكان ، وقد كان ولا مكان . وهو يتعالى عن الوصف بالأمكنة ، بل هو على ما كان بلا تغيرّ ولا زوال . والقول بالكَوْن فى العمل إخبار فى المتعارف عن العمل الشاغل له الحابس فيه عن غيره . والله يتعالى عن هذا الوصف .

ثم أجاب من سأله : إنكم إذا نفيتم عن الله شبه خلقه ، وعن خلقه شبهه فقد شبّهتم . فقال : ذلك نفى . وليس فى النفى تشبيه . ألا ترى أن من قال مثله فى السواد والبياض من [أنه] لا يشبه أحدهما الآخر ، إنه لا يوجب التشابه ، وإنما يكون ذلك فى الإثبات .

وما ذكره حسَنٌ . ولو كان بذلك تشابه لكان بقوله هذا يشبه ذا ايجاب الخلاف ، وفى ذلك قلب الحقائق وإبطال المجاز كله ، وجملته أن النفى يرفع النفى عن الوهم والعقل ، وإذا ارتفع ذلك لم يتقدّراه ، والتشابه هو الواقع تحت قَدْر من جوهر أو صفة أو حدّ ؛ فلذلك بطل معناه .

وبمثله يجاب لمن يزعم أنكم إذا لم تصفوا الله بمكان فقد حددتم ، وأن الحد

---

١) فى الأصل : أسولة .

هو نفاية المكان ، ومحال نفى تحديد / فى الوصف به ، وكذلك الأمكنة ، بل [٦٣ ا]
القائل بكل مكان ، أو بمكان دون مكان هو الذى حدّه ؛ إذ أثبته على ما
أثبت المكان المضاف إليه مما يُقدّره العقل والوهم ، وعند ذلك التحديد والتشبيه ،
ولا قوة إلا بالله .

ثم أجاب لسؤال : كيف خلق الله الخلق ؟ إنه لو أراد به المعالجة فى الفعل
فهو غير جائز ، بل ابتدعه وأحدث عَيْنه بلا عِلاج ، ولو أراد أى شىء خَلَق ،
يشار إلى الجواهر من نحو السماء وغيرها إذ خلق الشىء زعم هو ذلك الشىء . ولو
أراد به : لم خلق ؟ فلمنافع الخلق فى دينهم وما هو أصلح لهم فيما كلفهم .

وقال الفقيه رحمه الله : جواب هذا السؤال دَفْعه أن ليس لفعله كيف ؛
١٠ إذ كل ذى كيف هو ذو أمثال . ثم القول فى كون خلق الشىء أنه هو أو غيره
اختلاف : فمنهم من يقول : هو هو ، وبه يقول . والسؤال على مذهبه فاسد ؛
لأنه لا غير لخلقه فيمثل هو به . ومنهم من يقول : خلق الشىء فهو صفته التى
وصف بها فى الأزل ، فالسؤال عن كيفيته [١]هو السؤال عن كيفية[١] ذاته وعلمه
وقدرته ، وذلك فاسد .

١٥ ثم أجاب من سأل : أمن شىء خلق الأشياء أو من لا شىء ؟ فقال : لا
من شىء ، معناه أن اخترع الأشياء أى ابتدعها من غير أصل ، وهذا فيما أخبر
من حدث الأجسام . لكن مذهب المعتزلة أن شيئية الأشياء لم يكن بالله بل كان
به وجودها ، فيكون على قولهم خلق الأشياء لا من شىء محال ، بل لم يخلق الأشياء
لكنه أوجد أعيانها عن العدم ، وهن فى العدم أشياء ، وذلك من ....[٢] مضاهات الدهرية
٢٠ والحمد لله الذى عصمنا عن ذلك .

وجوابه لسؤال الله / غريب إنه خلق لمنافع الخلق . وسئل إنّه لِمَ خَلَق ؟ [٦٣ ب]
قال : لمنافع الخلق ، ولِمَ خَلَق لمنافع الخلق ؟ وأى حاجة كانت للخلق ولا خلق ،

---

١) ...(١) جاءت على هامش النص وبها يستقيم المعنى .
٢) كلمة غير مقروءة فى الأصل ، ويشير الناسخ أيضاً إلى ذلك ، وربما تكون الإشارة أيضاً إلى أنها زائدة والمعنى مستقيم بدونها .

ليخلق الخلق لمنافعهم؟ فلو جاز أن يقال: [١] خلق خلقا بلا حاجة لمنافعهم [١] كيف لا خلق إذا لمنافع [٢] نفسه وإن لم يكن له حاجة، وهذا بقوله أولى؛ لأنه كان غير خالق ولا رحمن ولا رحيم، وهذه أسماء التعظيم والمدح، وكأنه انتفع بالخلق عندهم؛ إذ لم يكن كذلك بذاته فصار كذلك بخلقه، جل الله عن صفات الحاجات والمنافع، ولا قوة إلا بالله.

قال الفقيه رحمه الله: وقوله [٣] خلق هو ذلك الشيء، فاذا الشيء بذات الله أو بذات نفسه، إذ لم يكن من الله إلا ذاته، ولا إلى الخلق منه سوى الخلق بذاته. فكيف صار هو خالقا ولم يكن منه غير الخلق دون أن كان الخلق بلا غيره؟ ولم لا كان الخلق فى أن يكون خالقا أحق منه؛ إذ لم يكن منه إليه سوى أن كان هو، وقدم الشيء لا يوجب كون آخر به إذا لم يكن منه إليه ما به يكون فى الشاهد كيف أوجب ذلك فى الغائب؟

وقوله لكيف خلق؟ لم يخلق بالمعالجة، وما ذَكَرَ كلامٌ لا معنى له؛ لأنه لم يسأل عما لم يكن، بل سُئل عن كيفية فعله، فقوله لم يعالج لا معنى له، وإذا كان عنده أن خلق الشيء هو ذلك الشيء فليذكر إذا فى جوابه ذلك الشيء دون أن يقسم السؤال ثم يزيل عنه المفهوم من الكيف، ولا قوة إلا بالله.

وأجاب لمن عارضه بأنه إذا لم يزل عليما سميعا بصيرا لم لا قلت: إنه لم يزل خالقا؟ فزعم أن فى ذلك ايجاب الخلق فى الأزل، ويعنى بلم يزل سميعا نفى / [١٦٤] الصمم ونحو ذلك فى العالم والبصير. وزعم أنه يقول: لم يزل الخالق ولا يقول خالقا لما ذكر.

قال الفقيه رحمه الله: فإن لم يكن فى قوله لم يزل سميعا بصيرا عليما إلا أنه ليس بجاهل ولا أعمى ولا أصم فكان التصريح بهذا أولى؛ إذ هو أبعد من الشبهة؛

---

١) فى الأصل: 'خلق خلقاً بلا حاجة تثبت له لمنافعهم' ونعتقد أن المعنى يستقيم بدون عبارة وتثبت له.

٢) فى الأصل: المنافع.

٣) فى الأصل: وهو قوله.

إذ قد يجوز أن يقال للشيء [ليس] بجاهل ولا عاجز ولا أصم ، ولا يجب به الوصف بقادر عالم سميع بصير ، فإذا لم يكن في ذا سوى نفي الذي ذكر فحرف النفي أقرب من حرف يفهم ما لا منفعة في فهمه ، بل فيه كل ضرر ، ولو لم يرد بذلك سوى نفي الأضداد فليقل : هو صحيح سليم معافى على نفي الأضداد دون تحقيق الذي ذكر . فإذا لم يجز ذا بانَ أن الذي زعم من بيان حاصل الذي ذكر وهمٌ .

وبعد ، فإن خروج الأفعال المتتابعة على حسن النظام والإحكام هي أدلة العلم بها والقدرة عليها لا أنها أدلة من ليس بجاهل ولا عاجز ؛ إذ غير واحد بما وصفه لا يكون منه فعل البته ولا اتساق ، نحو الأعراض كلها ، ولا قوة إلا بالله .

١٠ على أنها أسماء عن صفات تسقط لسقوط الصفات ، فإذ لم تحقق الصفات صيرت الأسماء أسماء ألقاب ، وإذا صارت كذا فالقول بأنه لم يزل كذا كلام لا معنى له لإحالة اللقب في الأزل ، ولا قوة إلا بالله .

ثم إذ لم يجب في القول بسميع عليم كون كل معلوم مقدور عليه مسموع في الأزل ، فمثله في القول بالخالق ، لكن خالق الأشياء ليكون على ما هي عليه ١٥ كما هو عالم بها كذلك وقادر ونحو ذلك . وإذا كان القول بعالم سميع بصير وبالعالم السميع البصير واحدا فكذلك بخالق والخالق / واحد ، بل الخالق في إيجاب قدم [٦٤ ب] الخلق أحق لو كان التقدير من الملفوظ من " خالق " ، ألا يرى أنه على وزن خالق يقال : مالك يوم الدين ، وخالق كل شيء ، يدخل في ذلك كل حادث وقائم ؛ ليس في قوله الخالق ذلك ، ولا هو يقول عليه في العرف ، ٢٠ ولا قوة إلا بالله .

قال أبومنصور رحمه الله : والأصل أن الله تعالى إذ لا سبيل إلى العلم به إلا من طريق دلالة العالم عليه ، بانقطاع وجوه الوصول إلى معرفته من طريق الحواس عليه أو شهادة السمع ؛ ثم الشاهد يدل عليه من وجه الشهادة له بالصفة لا من وجه الشهادة بالذات ؛ إذ الوجود بعد أن لم يكن هو دليل الإيجاد والإحداث

الذى به يعلم الموجود المحدث . واختلاف أحوال الشاهد واجتماع المتضاد فى الواحد هو دليل قدرته ونفاذ التدبير الذى بالمدبّر القوى يكون ، واتساق التدبير وعدم التفاوت فى الواقع تحت[1] العقل على كثرته دليل علم العقل الذى به يُعلم العالم ، ولا شيء فى المحسوس يدل على ذات ، إذا نفى عنه الصفة لم يجز القول باثبات ذات غير تحقيق الصفات ؛ إذ ذاك غير طريق شهادة العيان ، وكذلك شهادة من ثبت صدقهم بالأدلة جاء بالعليم السميع البصير على ذكر العلم والقدرة ونحو ذلك ، مع العلم أن هذه الأسماء من أسماء الصفات .

ثم إذ لم يجز الوصف بالمكان وبالخروج أو الدخول أو الاتصال أو الانفصال أو البينونة أو نحو ذلك ، على نفى أضداد / تلك الأحوال من غير إثبات تحقيق الملفوظ ، وكذلك شأن الاجتماع والافتراق والتحرك والسكون لم يجز الذى قالوا ، وبالله التوفيق . [٦٥ أ] ١٠

قال [2][أبو منصور رحمه الله][2] : إذ ثبت حدث العالم ، ومحال كونه بعد أن لم يكن على ما عليه من قيام الأوائل بالأواخر واتفاق ذلك علِم أنه كان عن علم به ، ثم محال كون حس به يعلم ولا محسوس أو قياس ولا عبرة ، ثبت أنه عالم لذاته ، وفيما العالم لذات العالم سواء [فى] غيبة المعلوم وحضرته ، ولا قوة إلا بالله . ١٥

قال أبو منصور رحمه الله : والأصل فى ذلك ما ذكرت أنه عرف لا بالحس وفيما عُرف به دليل علمه به ؛ إذ جعله على وجه دله عليه ، ثم لم يحتمل أن يكون علمه به غيره ؛ لما لم يكن غير حتى أنشأه ، ثم ذلك المُنشأ كان دليلا عليه ، ثبت أنه كان قبل كونه عالما به ؛ ولا غيرَ له غيره به علم ، ثبت أنه عالم بذاته لا بغيره ، والله الموفق .

ثم سأل نفسه عن أشياء لا معنى للسؤال عنها إلا عن التعنّت ، وحق جواب التعنّت التأديب بما يمنعه ، لا الاستدلال بالأدلة على نحو ما بينا من شأن

---

١) التاء غير منقوطة فى الأصل .
٢) ... (٢) مطموسة فى الأصل طمساً تاماً ولا أثر لها .

سوفسطائى . فسأل عن الله أنه أليس على كل شيء قدير ؟ فأجاب بنعم . فقال : يقدر على إدخال الدنيا فى بيضة ، فأجاب بالتناقض ؛ لما فى ذلك جعل البيضة أوسع منها ، وقد جعلها أضيق منها ؛ إذ هى جزء منها ، وكذلك هذا التأويل فى الأصغر والأكبر .

قال الفقيه رحمه الله : وجوابه عندنا أنه أراد بما قال على إبقاء البيضة بغضا للدنيا فهو محال ؛ لما فيها انقلاب بعضٌ كُلاً ، وكُلّ بعضاً بلا تغيّر / عن [٦٥ ب] حاله ، وذلك تناقض . وإن أراد بالبيضة وغير البيضة من الدنيا يجعل فيها فهو على وجهين : أحدهما أن يكونا بحالهما ، فقد أحال لما ذكر محمد بن شبيب ، وإن أراد به بذلك تصغير ما قال أو توسيع البيض حتى يسَع فيه ما وصف فهو ١٠ على ذلك قادر ، وبالله التوفيق .

وصاحب الكتاب ينتحل نِحْلة الإعتزال ، ومذهبهم أن الله لا يقدر على خلق فعل بعوض فما فوقه من الجواهر ، وفعل ذلك كله واقع تحت القدرة أو فى ذلك لغيره قدرة ، فأبوا تحقيق ما ادعوا من أنه قادر على كل شيء فى أكثر الأشياء التى هى فى حد الإمكان فى العقول ، فمعارضة أمثالهم بالخارج عن حد ١٥ الإمكان فى العقول لا معنى له ، ولا قوة إلا بالله .

ثم سأل نفسه : يقدر أن يخلق مثله ، قال : ذا محال ؛ لما فيه ايجاب مخلوق . والمخلوق محدث وهو قديم ، فيبطل أن يكون مثله ؛ لما به يسأل عن القدرة ، وهو مثل الأول فى الإحالة . وأيضا قال : فى ذلك اثبات ممنوع ، وهو لا يخلو من أن يكون جسماً فيه آثار صنعه أو عرضا لا يقوم بنفسه ، ونفسه يدل على حدثه ، ٢٠ وهو ليس كواحد منهما . قال : وأيضا أن كل محدث يحتمل الفناء ، وهو يتعالى عن احتمال حدوث الفناء ؛ لما يصير ما لا يجوز عليه الفناء وما لا يجوز فى غيره وقت على قلب ذلك .

قال الشيخ رحمه الله : ومن تأمل ما ذكر عرف حيل السائل فى السؤال عن سنن القول فيما له احتمال التمكن فى العقول ؛ لأنه سأل : يقدر أن يخلق مثله ،

[٦٦ ا] ومن / يكون مثله لا يكون جسما ولا عرضا ولا محدثا[1] ولا محتملا للفناء ؛ لأنه إن كان على شيء من ذلك فلا يكون مثله ، وبه سأل ، فكيف يبقى ذلك الذى ذكر ، وما ذكر هو أبعاض ما فى كون ذلك نفيه ، ولا قوة إلا بالله .

وقد قلنا على المعتزلة ما هو أوضح من ذلك ، مع ما يلزمهم من وجه آخر ، وهم أنهم يصفون الله بالقدرة على الكذب والسفه والظلم ، مما لو كان شيء من ذلك ليبطل ربوبيته ، ثم لم يجز فعله ذلك ، لذلك فليقل : يقدر على خلق مثله ولكن لا يفعل ؛ لأنه ليست الأعجوبة فى جعل الحادث قديما ، وما يحتمل الفناء غير فان ، وما يقع عليه أثر الصنع غير واقع ذلك إلا بالأعجوبة فى جعل القديم حديثا والباقى فانيا والحكيم سفيها ، فان استقامت القدرة على هذا — على إحالة الفعل — فمثله الأول على مذهبهم ، ولا قوة إلا بالله .

ثم الإحالة على مذهبنا سهل وهو أن الله جل جلالة محال دخوله تحت القدرة ، فالقول بادخال غير تحت القدرة ليصير بها مثله دفع المثلية عنه ؛ لإحاله دخوله تحت القدرة والآخر بها يلحقه به ، ولا قوة إلا بالله .

وإن شئت قلت : السؤال متناقض ؛ لأنه قال : يقدر أن يخلق مثله ، ومثله لا يكون مخلوقا ، فكأنه قال : يقدر على ما ليس له مثل من الخلق قبلى .

وأيضا أن فى الاحتمال غير ما هو عليه سقوط هويته ، فيكون ذلك الغير هو الهو الذى به يكون هوية الأشياء ، ولا قوة إلا بالله .

والأصل أن الله سبحانه إنما ثبتت له الإلهية بما حقق تعاليه عن المثل والشيئية ، فمحال احتمال مثله لما به / سقوط ألوهيته . [٦٦ ب]

على أن الكلام متناقض من الوجه الذى يقول ؛ لأنه يخبر أن يجعل ، فصيّره مجعولا ، ومحال كون مجعول جاعل على إزالة الجعل الذى به كان ؛ لما به زواله ، ولا قوة إلا بالله .

---

١) مكررة فى الأصل .

ثم على قولهم : كان غير خالق فصار خالقا ، فقد أدخله من هذا الوجه تحت القدرة التى بها صار خالقا ، فكيف ينكر جواز من لم يكن كذلك ، فيصير كذلك بأنه خلقة كذلك ، كما صار هو كذلك بأن خلق غيرا ، والله المستعان .

ثم سئل عن الله : أكان قادرا على خلق الأشياء قبل خلقها ؟ ، زعم أنه نعم ، دليله أن العاجز ممنوع ، فدل وجود المحدث على قدرته ، وإذا كان هو قادرا بذاته ، لا بما يعرض من القدرة ، فهو موصوف بالقدرة على الدنيا وأمثالها مما لا يحصى .

قال الفقيه رحمه الله : فيقال له : إذ هو قادر بنفسه لا بقدرة ، يعرض كيف زعمتم أنه يقدر على خلق جميع حركات العباد وسكونهم إلى أن يُقدرهم عليها ، فإذا أقدرهم عليها زالت قدرته عليها ، إلا أن يأخذ القوة عنهم ، فهذا وصف القدرة بالذات أو بالعوارض ، ومَنْ ذلك وصفه فالقول له بقوة لم يَظْهر منه الفعل محال . وما يحتمل زوال قدرته ، فالقول بالقدرة بذاته على مذهبهم محال .

وإنما أردت بما ذكرت من أقاويل المعتزلة — وإن لم يكن لى إلى ذكرها حاجة — ليعلم المتأمل أن لا سبيل إلى إثبات التوحيد ودفع معارضات الملحدة على مذهبهم ، وأن الحق من القول فى التوحيد قول غيرهم ، ولا قوة إلا بالله .

ثم زعم أن كل / قادر (١)سبقت قدرته(١) فعله فهو وصف من قادر بغير ، وفعله بغيره ، فهو يتحول من حال إلى حال ، وتقبل ذاته الاستحالة والزوال . فأما الله سبحانه فبنفسه يقدر على الأشياء ويفعلها ، فما يذكره فى ذلك فاسد ، ولا قوة إلا بالله . [١ ٦٧]

وقد بينا فيما تقدم بأبلغ من هذا ، وبالله التوفيق ، وفى هذا آية جعل ذاته[٢] عالمة ، وقد بينا وهمه .

---

١) ... (١) فى الأصل : سبق قدره .
٢) فى الأصل : فعله .

ثم سئل عن خلقه الأشياء إذ لم يكن له فيه نفع ولا كان عابثا به ، فزعم أنه خلق العرض على ثواب الأبد . وذلك حكمة . فيكون فعله لنفع يكون لخلقه لا لعلة تقدمت الخلق ، وهو كاتحاد البنيان وأنواع الأشياء يحدث من العباد .

قال أبو منصور رحمه الله : وقد بينا نحن ما يقتضى هذا الحرف من الجواب . على أن السؤال عن العلة محال ؛ لإحالة أنه يكون لأحد عليه سلطان ، أو يخرج فعله عن الحكمة فنسأل عنه .

وبعد ، فإن السؤال عن تعرّف حكمة الربوبية وحق ربوبيته علينا معرفته ومعرفة حقه وأمره والقيام بما علينا من طاعته وتعظيمه ، والإعداد لحق الجواب فى كل ما يقوله ويعلمه ، وذلك يشغلنا عن طلب الاعتلال له فى فعله ، أو الاحتجاج بالجواب عنه فيما تعدّى السائل طوره ، وأعرض عما عليه من أعذاره لفعله الذى هو مسئول عنه مجزى به ، ولا قوة إلا بالله .

وقوله خلق الخلق لنفع الخلق ونفعه ، ما ذكر فانه حيد عن الجواب ؛ لأنه سئل عن خلق الأشياء ، ومن ذكر فهم صنف من الجملة ؛ فلذلك أوجب ذلك حيْده .

[٦٧ ب] وعلى ذلك شأن القدرية فيما يسألون عن خلق / الأفعال فيرجعون فى الجواب إلى فعل الكفر والمعاصى ، وذلك فاسد ؛ لأن طريق هذا سمعى ، والأول الذى وصف عقلىّ .

قال الشيخ رحمه الله : والأصل عندنا أن الله تعالى لم يخلق خلقا إلا وأثر نعمه عليه ظاهر ، وأدلة جوده فيه بيّن ، وأنه حكمته بما فيه من دلالة وحدانية مُوجِده[1] وبرهان سلطانه ونفاذ مشيئة فيه محقق ، وعلامة قدرته وعلمه بحقائق الأشياء غير خفى فى ذلك .

والسؤال على أنك لم أنعمت ؟ أو لماذا أظهرت جودك ؟ ولم كانت الحكمة ؟ ولم أنت حجة وحدانيتك ؟ إلى آخر ما ذكر محال فاسد لا يقبله عقل ولا يحتمله وسع لقبحه ؛ لذلك بطل هذا النوع من السؤال ، وبالله التوفيق .

١) فى الأصل : وحدانيته موْجوده .

ثم جائز أن يقال : إذ هو بذاته جواد ، وبذاته قادر ، وبذاته عالم فجاد بخلقه على خـَلـْقه ، إذ هو خـَلـْقه إذ هو قادر على أن يجود ويظهر مواهبه . وأصل هذا السؤال عندنا فاسد ؛ لأنه يجعل الفعل هو الذات ، وهو به موصوف فى الأزل ، والسؤال عن ذلك كالسؤال على أنه لم كان رباً عالما ، ولا قوة إلا بالله .

مسألة

[دفاع عن العلم والنظر]

قال قوم : ترك النظر أسْلم ؛ لما لا يأمن الناظر بالظفر بالحق ، ثم فيه فتح باب الحجة على نفسه مما لو امتنع عنه ليأمن العطب من حيث لولا هو لم يتخلله السبيل الذى يظنه أو الباطل ليلزمه حجة الله ؛ إذ بالفكر والبحث إرادة ما يُضْطر إلى العلم بأن الحق فى ما انكشف له ، مع اشتباه خاطر الرحمن فى الأمر والتحذير من خاطر الشيطان . وفى ترك النظر / والبحث أمن ذلك ؛ إذ لم ينكشف له ما يلزمه التمييز ، ولا يخطر بذهنه ما يبعثه على الطاب ، ولا قوة إلا بالله . [٦٨ ا]

ومن ألزم النظر والبحث فيقول : فى تركه عـَطَبُه لا محالة ؛ لأن لزوم النظر ليس عقيب نظر تقدمه بل عقيب الذى به يقع النظر والبحث وهو العقل الذى به يعرف المحاسن والمساوئ ، وبه يعلم فضله على سائر الحيوان ، وبه يعرف ملك تدبير أمر الأنام ، مع ما يأتى عليه ذهنه وفطنته تبدده وفناه بما نال من لذة الحياة ، ورُكـّبت فيه شهوة البقاء وعظيم ألم أسباب الفناء ، لو اعترضه فلا بد من البحث فى دَرْك ما يلائمه[1] ويبقى ألذ الأشياء وأشهاها عنده مما يأبى عقله المخاطرة بروحه فى الامتحان بالأشياء دون تكلف ما يُطلعه على الضار منها فيتقيه ، والنافع من ذلك فيجتلبه إما بالبحث عن تعرف من يثق بخبره وبأمر خيانته فيما يدله عليه ، فيصدر فى كل ذلك عن رأيه ، أو أن يجهد فى الامتحان بنفسه بالقليل الذى

١) فى الأصل : يلاومه .

يُريَه عاقبته مما يؤمن عن مثله الهلاك لقلته، فيكون فى الأمرين جميعا لزوم البحث.
مع ما يدفعه بجهله بما جُبل عليه من الشهوات، وما يبعثه عليه نفسه من الملاذ، عما يصيبه من المكروه وما يحل به من الألم، إلى النظر فى حال نفسه إنه بما صار كذلك، أو هل كان كذلك فى الأبد؟ أو من أى وجه صار كذلك؟ لا يَسْلَم عن بعض الخواطر التى تمنعه عن ترك النظر فى أحوال نفسه ليعرف به مباديه، وليعلم أنه لذلك بنفسه أو بمن له فى نفسه تدبير. مع ما لا بد من أن يعرف / ما به صلاحه وفساده، وما عليه من النعم وعنه من الدفاع، وفى كل ذلك اضطرار إلى النظر ولزوم الحجة وبالله التوفيق. [٦٨ ب]

مع ما يعلم بيقين أن هذا الذى سول له ترك النظر هو خاطر الشيطان؛ إذ ذلك عمله ليصده عن ثمرة عقله ويفزعه لأماناته التى لديها ينال الفرصة ويظفر بالبُغْية، دليل ذلك أن استعمال العقل بالفكر بالأشياء ليعرف ما استتر منها من المبادئ والنهايات، ثم فيما يدله[1] على حدثها ومحدثها يشغله عن شهوات النفس ليعلم أن ذلك هو صنيع الشيطان. على أنه إذ لم يجز إهمال شيء من الجوارح عن المنافع التى جعلت فيها، ولا كفّها عن أعمالها به، بل يجب كفها عن الوجوه الضارة واستعمالها بالوجوه النافعة، فالعقل والنظر الذى بهما تعرف المنافع والمضار أحق أن لا يُهملا. مع ما كان الناظر عند ورود الخاطر لا يعدو خصالا ثلاثة: إما أن يفضى به نظره إلى العلم بحدثه وأن له محدثا يجزيه بالإحسان ويعاقبه بالإساءة، فيجتنب[2] ما يسخطه ويُقْبِل على ما يرضيه فيسعد[3] وينال شرف الدارين، أو يفضى به إلى نفى ما ذكرنا فيتمتع بصنوف اللذات، أما العتاب [فينتظره فى الآخرة]، أو يفضى به إلى العلم باستغلاق باب العلم بحقيقه مـــا دعى إليه، فيستريح قلبه ويزول عنه الوجل الذى يعتريه إذا فزعته الخواطر، فيعلم إذا أنصف أنه على ربح فى نظره من كل وجه؛ ولا قوة إلا بالله.

---

١) فى الأصل: فيما له يدله.
٢) غير منقوطة فى الأصل.
٣) فى الأصل: فيسعد وحده.

فإن قيل : إذ جاز أن يأمر الله العبد فى عقله بما لا يفهم / لم لا جاز أن يخاطبه بما لا يفهمه ؟ [٦٩ ا]

قيل : لا فرق بينهما ، ولا يجوز الإطلاق عليه بالذى ذكرت ، وما من شىء يأمر الله به إما يبعث العقل عليه أو يخاطب السمع إلا وقد جعل الله لفهم ذلك سبيلا ، ومن قصر فهمه عن احتماله فهو خارج عن الأمر ، لكن جهات الأصول مختلفة ، تعلم هى بالنظر والفكر أن ذلك من أى نوع ، ولا قوة إلا بالله .

فإن قال : إذ لا عذر فى الشاهد للعبد أقبل من قوله لسيّده : لم أعْلَم أن فعْلى يسخطك فأتركه ، ولو علمت ذلك لانزجرت مما فعلت ، لم لا كان ذلك فى حكمة الله مقبولا ؟

١٠ قيل : ذلك إنما حَسَنٌ بيننا لارتفاع ما به يُعرف الأمر من الدليل عليه ، وأما الله سبحانه فقد جعل لعبده على الأمر بما أمره به دليلا وحرّك ذهنه بالخواطر ونبّهه بصنوف العبر ، فإنما أتى من قبل تركه النظر ، وذلك فعله ، فيصير بما هو معتذرا مَحْجُوجا ؛ إذ بفعله أعْرَض عن ذلك ، ولا قوة إلا بالله .

قال الفقية أبو منصور رحمه الله : وأصله أن العلم بالله وبأمره عرض لا يُدْرك إلا بالاستدلال ، وقد أظهر به ما يستدل من أحوال نفسه التى عليها مَدَارُه ، ١٥ مع ما بينا أن الضرورة تبعثه على النظر وتدفعه إلى الفكر فيما يرى من أحواله وأعضائه ومنافعه ومضاره التى فى الجهل بها عطبه وفى العلم بها صلاحه ، وفى صلاحه بها على علمه بأنه لم يكن دبّر ما ذكرت من أحوال تضطره إلى معرفته ومن قام هو به ، ولا قوة إلا بالله .

٢٠

[مناقشة ابن شبيب فى حدث الأجسام]

واحتج محمد بن شبيب فى حدث الأجسام بما لا يخلو من سكون هو مقام ، وحركة هى الظعن[١] ، / وهما محدثان بما يختلف على الإثنين[٢] المكان بما تقدم [٦٩ ب]

---

١) فى الأصل : الضعن ، وظَعَنَ بمعنى سار أنظر القاموس المحيط مادة ظعن .

٢) فى الأصل : اثنين .

أحدهما ، ثبت أن قد حدث فى أحدهما ، ولو سُمّى ذلك مادة فى أحد الجسمين فالقول فيها أيها حدثت ، وفى حدوث غير ما قلنا يعلم بحدوث الزوال وجود الجسم فى غير موضع تراه فى الأول ، وبهذه الضرورة التى أظهرت فى الجسم من الانتقال علمنا الحركة التى لا تُحسّ ؛ إذ وجدنا اختلاف الحال فى المحسوس وعرفنا باعتماد الشيء فى المكان الأول وانتقاله فى المكان الثانى أن المسمى اعتماده فى الحال الأول يصير حركة ونقلة فى الحالة الثانية مما لا يوصف الحركة بمناسبة الجسم ولا مباينته ؛ إذ ذلك حق الجسم ، ثم زيد أحق من عمرو بها لأن توهم عدم عمرو لانعدامها عن زيد إذا وُجد هو فى غير المكان الأول .

وأجاب المعارض له أن كيف هى ؟ إذ هى فعلكم ، ولم يعرف كيفية فعله قبله ، فلم استدللتم على الحركة بالمقاييس ؟

١٠

قيل : إنما يعرف أن كيف التقدم والتأخر الذى هو فعلنا ، لا أن يُعْرف غيريّتها لنا ، وإنما أقمنا الدلالة على الغيرية . ألا ترى أن قوما أنكروا الغيرية للجسم على اثبات القول بالتقدم والتأخر . ثم إذ ثبت حدث ما ذكر — والجسم لا يسبقه — ثبت حدثه .

١٥ قال الشيخ رحمه الله : وهذه عبارة لم يزل أهل التوحيد يعتزون بها ، لكنه أطنب فيها السؤال والجواب ، فذكرت ذلك على الايماء إلى ما ذكر دون البسط.

ثم عورض بالحركة إنها جسم ، فقال : ذا لايسأل عنه من يقول بقدم الجسم لأنها حدثت بالحس ، وقال : للإحالة / أن يكون فى المكان الأول جسم إلا[1] على التداخل ، وفى المداخلة إيجاب حركة أخرى للانتقال فيكون غير جسم ، [١٧٠ ا]

٢٠ مع لو جعلت الثانية متداخلة يلزم تداخل الأجسام بلا نهاية ، ولو جاز ذا لجاز تداخل الدنيا فى بيضه ، ومثله أجاب فى التلاقى ، وذلك كله تطويل بلا نفع ، ولو أنصف لوجد ما يمنعه عن دليله وهو قوله : الجسم فى أول حاله ليس بساكن ولا متحرك فأخلاه عما ذكر ، وفى ذلك سبق عن الذى وصف ، لكن من يقول

١) فى الأصل : ان لا ، وصححت فوقها : إلا .

بقدمه لا يثبت له حال الأولية ؛ إذ فى ذلك القول بحدثه ، فلزم الذى وصف ، والله الموفق .

واستدل على أن سكون الجسم معنى غير الجسم بما يقال : هو فى دار كذا ، لو لم يكن سوى الجسم والدار لكان لا يكون فى غيرها[1] بموجود ، والدار توجد[2] وهو ليس بموصوف بالكون فيها .

قال أبو منصور رحمه الله : وهذا أمر ظاهر لا يسأله أحد ؛ إذ سُكُنْــاه يزول وقت تحركه من غير زوال الجسمية عنه ، فثبت[3] أنه غير .

ثم أجاب من قال : لعل سكونه معه حيث كان ، [مع] ما قد يذكر مدة سكونه فى مكان بزيادة ونقصان ، ثبت أن ثمة غير السكون الأول . وهذا مثل الأول لا يسأل عنه ، وجوابه ما بينا ، والله المستعان .

ثم أطنب فى هذا النوع فتركته[4] لما لا منفعة فيه ، وفيما قال من دليل غيريّة السكون والحركة من جواز كون كل واحد منهما بدلا عن الآخر ، وأنهما غيران ما يبطل قول كثير من المعتزلة فى قولهم بالإبقاء بلا بقاء ، ولا قوة إلا بالله .

ثم أجاب من عارضه بما كذلك كانت الأجسام غير خالية عما ذكرت أبدا ، فزعم أنه لا يجوز ؛ لما لا يثبت للكل شرط العدم إلا بوجود غير هو فى ذلك . وفى ذلك / بطلان الوجود . واستدل بما سبق ذكره من دخول الدار ، مع [٧٠ ب] ما زعم فى طير من يطير — أن بينهما ذراع من جهة واحدة — طيرانا مستويا ؛ لم يحتمل أن يكونا كذلك من غير نهاية لأوليتهما ، إذ ارتفاع النهاية يوجب الاجتماع بالاستواء وقد وُجد التفاضل . واحتج بما إذ ثبت تضاد الأشياء من الثقل والخفة والحرارة والبرودة ونحو ذلك ، وقد ثبت فساد الشيء من الشيء إلى ما لا أول له ، ثم كان من طبع المتضاد التنافر ، وفى ذلك التباعد وبخاصة إذ جعل أصحاب هذا

---

١) فى الأصل : غير .
٢) فى الأصل : يوجد .
٣) فى الأصل : قد فثبت .
٤) فى الأصل : تركته .

القول اثنين متباينين فامتزجا وكانا[١] متضادين لم يجز لهما الاجتماع بما ذكر ، مع ما كان اختلافهما طباعا ، ولو جاز خروجها عن الطباع الذى ذكرت لجاز أن يسخن المبرّد ويبرد المسخّن ، ولو جاز ذلك لجاز فناؤهما ليخرجا من طبع البقاء ، وإذا بطل ذا ثبت قول أهل التوحيد فى مدبر عليم ألّف بين ذلك ، ولا قوة إلا بالله .

قال أبو منصور رحمه الله : نقول — وبالله التوفيق — إن القول بأكثر من واحد لا يخلو من أن كل واحد منهم يملك إفناء غيره[٢] أو لا ، أو يملك الواحد خاصة ، فإن كان الأول أو الثانى لحقهما عجز ، مع ما فيه من الجهل بتدبير الإهلاك بالحيل ، إن لم يكن بالقوة ، وإن قدر الواحد بطل غيره ؛ لما لا يتركه يعاديه فى ملكه وينازعه فى ربوبيته وله قدرة تصفية المُلْك له .

وبعد ، فإن العاجز الجاهل أحق أن يكون عبدا مربوبا دون أن يكون ربًّا ملِكاً ، ولا قوة إلا بالله . ١٠

وهذا يُبْطل على من يقول بالظلمة والنور لما جهل النور حيث وقع فى وثاق الآخر ، والظلمة حيث منعت عن عملها وهو الشر فى الآخر ، ومع ما تفرقت أجزاؤهما / وتشتتت أحوالها حتى عجز كل واحد منها أن يظهر سلطانه ويستولى على ماله ، جل ربنا وتعالى عن أن يكون هذه صفته . [١٧١ ا] ١٥

وأيضا أن القول من أصحاب الإثنين قول بنهاية كل واحد منهما من جانب ، وارتفاعها من سائر الجوانب ، فإن كان الارتفاع دليل القدم لزم الحدث فى وجه الحد ، وإن لم يكن لزم الحدث فى الكل ، مع ما إن لم يقدر النور على تخليص جزوه المتناهى عن يد عدوه بالأجزاء التى لا تتناهى ، ولا كانت تلك الأجزاء قدرَتْ على حفظ ذلك الجزء من يديها قبل الوقوع فى وثاقها ، أنى يقدر إذا أراد بعد الوقوع فى وثاق الظلمة والتخليص من قيده . وعلى قول من يجعل الحواس كلها للنور دون الظلمة ، والعلم كله ، وكذلك جميع [ما وصف به الظلمة] مما ٢٠

---

١) فى الأصل : وطان .
٢) فى الأصل : غير .

قاله عليه : أعمى لا يبصر ، عاجز لا يقدر ، ضعيف لا يقوى ، شر بالطبع لا بالقوة ، فنسأل الله أن يعصمنا عن العدول عن سبيله والابتلاء بشبكة الثنوية ، فإنه لا قوة إلا بالله . مع ما كل اثنين لا بد من انفراد كل بمكان إن كان جسما أو عرضا ، فإن كان عرضا ففارقته توجب تلفه ، وإن كان جسما فإما أن يكون مكان كل واحد منهما من جوهره فلا يقوم فى مضادة حاله كالمائى فى البر والليلى من البصر بالنهار ، وإن كان من غير جوهره ألّف الخير بالشر ، والشر بالخير ، وذلك ينقض معتمدهم فى القول بالعدد ، ولا قوة إلا بالله .

أقاويل الدهرية وبيان فسادها[1]

قال أبو منصور رحمه الله : ثم نذكر أقاويل الدهرية على ما ذكره ابن شبيب وغيره ليظهر مذاهبهم فإن ظهورها أحد أدلة فسادها ، بعد أن يعلم اتفاقهم فى قدم طينة العالم واختلافهم فى قدم الصنعة وحدثها ، وهذا جملة مذاهبهم .

زعم أصحاب الطبائع أنهنّ أربع : حَرّ / وبَرْد ، ونُدُوَّة ويُبْس ، [٧١ ب] واختلف العالم باختلاف الامتزاج منها ، واعتدل ما اعتدل منها باستواء المزاج منها ، وعلى ذلك مجرى الشمس والقمر والنجوم ، ولم يزل يجرى[2] بمثل الذى يجرى كما ترى لا أول للأشياء ، وسموا حركاتها أعراضا ؛ وضربوا لباطلهم هذا مَثَلاً من نحو الأصباغ كالبياض والحمرة والسواد والخضرة ، إنها عند الامتزاج على قدر الكثرة والقلة والرقّة والكثافة تختلف ألوانها لا أن يكون ثمة حادث لون ، وإن كان ربما يخرج على ما لا يعرف أهل هذه الألوان أنّ ذلك مم خرج ، فمثله ما ذكروا من الطبائع .

قال الشيخ أبو منصور رحمه الله : فمن تأمل هذا القول بما ضربوا له من المثل وجده[3] يثبت قول أهل التوحيد ، لأن الأصباغ لأنفسها لا تمتزج ، ثم هى لو

١) جاء هذا العنوان فى الأصل على هامش النص .
٢) جاءت فى الأصل على هامش النص .
٣) فى الأصل : وجدوه .

امتزجت لأنفسها خرجت على لون مستسمج مما عُدّ ذلك فى العقول فساد للأصباغ ، فإذا مزجها حكيم عليم يعلم عواقب ذلك المزاج خرج متقنا مستحسنا ، ثم كان العالم خرج متقنا ثبت أن الذى به كان العالم عليم حكيم يعرف عواقب الأشياء فأخرجها على ذلك ، وفى ذلك فساد أن يكون تلك الطبائع أو الطينة أو ما سموا من الأسماء لنفسها صارت بحيث يكون على ما عليه يخرج ، فثبت أن الذى أنشأها كذلك مدبر حكيم ، ويجب تكوينها لا من شيء . مع ما كانت الألوان كل لون منها لا يوصف بشيء مما ذكروا من الحرارة والبرودة ؛ إذ قد يكون فى الأشياء شيء يغلب عليه لون منها وهو حار . وآخر يغلب عليه ذلك وهو[1] [مع] ذلك بارد[1] ، فثبت أنه لم يكن شيء من ذلك الألوان بما ذكروا ولا ما ذكروا بها ، وفى ذلك ايجاب غير / الذى قالوا ، وبالله التوفيق . [١٧٢]

وكذلك يجد ما فيها من الطعوم مختلفة حتى يكون بلون واحد وطبيعة واحده تخرج على نوع من الطعم نحو الملوحة أو الحموضة أو المرارة أو الطينة التى لا يضرب إلى شيء من ذلك ، ثبت أن ذلك كان بتدبير من يملك جَعْل كل على ما شاء من غير أسباب ، ولا قوة إلا بالله .

على أن هذه الطبائع لا يخلو من أن يكون جواهر أو أعراضا . فإن كانت جواهر صُيرت بالأعراض التى اعترضت فيها على ما ذكر من الاختلاف وهى الاجتماع والافتراق ، ولولاهما لكان كل جوهر من ذلك متفرقا ، ودل اختلاف الجواهر مع اجتماع الأخلاط فيها على غلبة الأعراض عليها ، وأنها تصرّفها من حال إلى حال ، ثم كانت الأعراض لأنفسها لا تقوم ولا تقدح فى الأشياء ، ثبت أنها عملت فيها هذا العمل بمن يعلم أنها تعمل كذا ، ولم يجز أن يكون بعلم أحد ذلك إلا بمن يملك جعل تلك الجواهر[2] يصلح لاحتمال تلك الأعراض ، ومحال علم مثله إلا بمن يجعلها كذلك ، وفى ذلك لزوم القول بواحد عليم قادر لا يخفى عليه شيء ولا يصعب عليه تكوين ما يريد كونه . وإن كانت أعراضا فحال وجودها

١) ... (١) فى الأصل : « وهو ذلك وهو نادر » .
٢) فى الأصل : الجوار .

لأنفسها وقيامها ، فلزم القول بموجد قديم ، مع ايجاد ما فيه وبه يدخل فى حد الوجود . على أن حدث الأعراض مما لا تمانع فيه ، ولا قوة إلا بالله .

وبعد ، فإنه معلوم أن تلك الطبائع هى متضادة ، وحق التضاد التدافع ، وفى ذلك تفرّق ، وفى التفرّق تبدّدٌ وتفان ، فلم يحتمل أن يكون أصول الأشياء لأنفسها كائنة وقائمة مع التناقض الذى ذكرت ، ثبت أنها إنْ / كانت كانت [٧٢ ب] بمانع عن التدافع الذى فيه التبدّد ، وهو الجامع بينها بعد التفرّق ، القاهر لها ، وبالجمع كان[1] العالم ، ثبت حدوثه . وفى ذلك فساد القول بالطبائع لأن كون شىء لا عن شىء ليس بأبعد فى العقول من قيام الشىء مع ضده وهو ما ينقضه ، ولبُعْد ذلك عن عقولهم صاروا إلى ما قالوا ، فاذا لزمهم فيما قالوا مثل الذى عنه فرّوا بطل قولهم وذهب عذرهم . وبالله العصمة . ١٠

وقوم قالوا بمثل ذلك إلا أنهم زعموا أن ليس لأجناس [الطبائع] عدد يعرفونه ، وكلهم قالوا بقدم الأشياء فى جميع جملتها من مهبّ الشمال والجنوب والدَّبُور[2] والصَّبا ومن أعلاها وأسفلها .

وزعم قوم من المنجمة أن النجوم لم تزل تدبر أمر العالم ، وهى متصلة به ومنها سعد ، فاختلافه باختلاف ما اتصل به منها كأداة صاحب الديباج بالخيوط ١٥ الموصولة من الإبر بِسُمّ بأعلى أداتها بما يظهر فيه من الظهور وغيره برفع الخشب وحفظها ، فمثله أمر النجوم بالعالم تختلف صورته باختلاف تحرك النجوم ، [3]وفى اختلافها وائتلافها[3] السعادة والنحس . وهى لم تزل تتحرك فيحدث من كل حركة غير الذى يحدث من غيرها ويتولد ذلك ، وبمثل ذلك يقولون فى البيضة والدجاجة أنه يكون ذلك بضرب من حركات النجوم كالديباج الذى ذكرت . ٢٠

وزعموا أن الأجسام قديمة وهى غير الأعراض ، والحركات أعراض ، تحدث إلى ما لا نهاية لها ، وصيّروا أمر جميع العالم اضطرارا بما كان كذلك بالنجوم

١) فى الأصل : ما كان .
٢) فى القاموس ' والريح تحولت دَبُورًا وهي ريح تقابل الصَّبا ' والصبا ريح تهب من ناحية الشمال .
٣) ... (٣) « واختلافها وائتلافها فى » هكذا فى الأصل .

والأفلاك من اجتماع وتفرق ، فمثله في النجوم نقول ، وبالله التوفيق .

[٧٣ أ] قال الشيخ رحمه الله : / أما القول بحركات لا نهاية لها فقد بينا فيما تقدم فسادها ، مع ما لا يشك في حركة انقضت إلا أنها نهاية ما تقدم من الحركات ، حتى لا يكون شيء مما تقدم بعد هذه ، وإذا ثبت نهاية الفناء لها والانقضاء لم يجز أن يتناهى الاقتضاء لما لا يتناهى له الابتداء ، ثبت لذلك الابتداء .

وبعد ، فإنا رأينا الجواهر كلها في رأى العين متفاوتة الحدود ، لا يحتمل أن تكون[1] هي كذلك ، على غير أن تكون كذلك إلا عن أقل متفاوت يظهر في أكثره ذلك ؛ فثبت أن كان لذلك عن أصغر حال يكون عظمه وكثافته بعد أن لم يكن ، بلطف عظمه وكثافته في الكون بعد أن لم يكن لا بشيء تقدمه ؛ لأن في التقديم إيجاب الاستواء ، وقد ثبت التفاوت . فثبت أن الذي تقدم هو حدث بعد أن لم يكن ؛ إذ هو في معنى ما هو كذلك ، مع ما لو كانت الحركات إذ هي مستديرة لو جعلت مستقيمة من جهة ليكون بعضها على أثر بعض ، وفي وجود بعضها فناء البعض ، ولو وجب قدم الحركات ليجب قدم فنائها ، فتكون في الأزل معدومة موجودة ، وذلك متناقض ؛ إذ[2] لا يجوز اجتماع الوجود والفناء في حال ، فكذا في كل الأحوال . وفي ذلك لزوم الابتداء . مع ما لو تفاوت في رأى [3]العين ذهاب سرعة[3] أحد سبق [آخر] ، يسيران [سيراً] مستقيما ، لا يحتمل أن لا يكون ابتداء أحدهما قبل ابتداء الآخر أو يسير أحدهما أسرع من الآخر ، وفي رفع النهاية عنها بطلان النهاية بينها ، وفي بطلانه نقض المحسوس ، ثبت لها الابتداء ، وكذلك هذا المعنى في المستدير من الحركات ، والله الموفق .

وبهذا كله نقض على جميع القائلين بقدم الأعيان ، غير خارجة عن الأعراض ، ولا قوة إلا بالله .

[٧٣ ب] وبمثله / تُكلّم أصحاب الطبائع .

---

١) في الأصل : يكون .

٢) في الأصل : اذا .

٣) ... (٣) جاءت على هامش النص ، وبها يستقيم المعنى .

ثم يقال للفريقين جميعا : بم عرفتم أنه كذلك ؟ فإن ادّعوا السّمْع فيه عُورضوا بالسمع الذى ورد ممن فيهم حجج الصدق ، فهم أحق أن يُصَدّقوا ، وهم الرسل . وإن ادّعوا العيان والحس أكذبهم علمهم بأنفسهم ، أنهم لا يذكرون قدمهم ولا شهدوا[١] تدبير النجوم والطبائع ، وإن رجعوا إلى الاستدلال بما عاينوا فليس فى شىء مما عاينوا دليل تدبير النجوم ولا قدم الطبائع وتولد العــالم من امتزاجها[٢] ، بل لو قلب على الفريقين جميعا القول كان أقرب إلى الوجود وأحق فى الاستدلال . فأما أمر الطبائع ، فإنه فى الوجود إن كثرة الاضطراب والتحرك تولد الحرارة فى نفس المضطرب المتحرك ، وكثرة السكون والقرار تولد الرطوبة فتكون الطبائع هى الحادثة من أحوال العالم ، دون أن يكون العالم هو المتولد عنها ، وهذا أقرب إلى حق الحواس . ثم يقال : أن اضطراب الفلك وتحرك النجوم وتقلبها على أحوال الاجتماع والتفرق يكون بتقلب أحوال الأرضين وما فيها من أنواع الأشجار البحار والمياه ، وجوهر التفرق التى يعلو بخارها ، أو هى بجوهرها كالنيران والجواهر الحقيقية وبها ينقلب أمر النجوم . وما ذكر فهذا أحق ؛ إذ هو أقرب إلى العين وأولى أن يكون دليلا لما غاب عنا ، ولا قوة إلا بالله .

ثم تكلم هؤلاء بما تكلم به أصحاب الطبائع : إن ذلك الصانع[٣] إنما خرج فعله محكما متقنا بما عنده من العلم وله من القدرة ، ولولا ذلك لما احتمل ما ذكرت ، فإنه بما سبق من التدبير استقام ذلك ، فمثله أمر النجوم ، لو كان على ما يقول / كان يكون[٤] ذلك كذلك بتدبير عليم حكيم أنشأه على ذلك . ولو كان إليها[٥] [١٧٤ أ] التدبير لما يحتمل أن تتعب[٦] نفسها بالسير والحركات الدائمة وتولمها ؛ إذ كذلك حال الأحياء فى الشاهد ، إن تلك الأحوال تتعبهم وتؤلمهم ، أو أن يكون من الموات

---

١) فى الأصل : شهود .
٢) فى الأصل : امتزاجه .
٣) فى الأصل : الصناع .
٤) فى الأصل : تكون .
٥) فى الأصل : إله .
٦) بدون نقط فى الأصل .

فيكون بتدبير غيرها كان الذى [كان] ، على ما ذكر من قصة الدياج . على أنه يعلم أنه لو قدر على ذلك بلا اتعاب نفسه لاختاره عليه ليعلم أن كل ذلك بتدبير حكيم عليم غنى استعمل جميع ما ذكر فيما ذكر ، ولا قوة إلا بالله .

وبعد ، فإنه لو جاز القول فى عالمنا إنه بتدبير من ذكر لجاز مثله فيمن ذكر أنه كان بتدبير من يعلوه ؛ كذلك إلى ما لا نهاية له ، وفى ذلك بطلان قولهم فى تدبير النجوم ، أو يرجع إلى نهاية وفى ذلك فساد قولهم فى رفع النهاية عن الأشياء وإيجاب القول بواحد [اليه] يرجع تدبير جميع ما ذكر ، وهو العالم بعواقب الأمور المقدر فى كل ما إليه ينتهى . على أن هؤلاء قد أقروا بقولهم أن ليس لهم قول ؛ لأنهم زعموا أنْ لا اختيار لهم ؛ لكنهم مضطرون فيما يقولون ، وكذلك خصومهم فيما يكذبونهم ، فيكون ذلك التكاذب والتناقض من هـــذا المدبر ، ومَنْ ذلك تدبيره فهو المُفْسِد ، ومن ذلك قدر قوله فهو لم يقل عند نفسه . وفى ذلك وجهان : أحدهما سقوط قوله فيبقى قول الموحدين ، والثانى إنكاره العيان والاختيار الذى يعلمه كل أحد وكل عاقل ، ومن أنكر العيان [الذى] يحيط به حسّه ، ثم يدعى غائبا — لا يبلغه حسّه — بالذى أنكر مما أدركه حسّه فهو بحمد الله / [٧٤ ب] مكفى المؤونة حقيق الهجر ؛ وبالله المعونة .

ولو كانت الأحوال مدفوعة إليها لما ترك أحد الأكل والشرب لخوف ، ولما أقدم عليها لشهوة ، ولما أصاب لشىء من ذلك لذة ، وكل ذلك موجود فيما عليه الطباع ، حتى كان فيمن عظم من ذلك أقل منه فيمن صغر ، ولو كان بالطبيعة أو اتصال بالنجوم يجب أن يكون على كل قلب به .

وبعد ، فإن خروج الأفعال المختلفة وأحوالها محال وجودهـــا من ذى طبع [1]كالتبريد والتسخين والشر والخير ، فثبت أن ليس أصل شىء منه بذى طبع[1] ولكن بعليم حكيم جعل كل شىء على ذلك بالخلقة والوجود ، ولو كانت الأفعال بالدفع لم يُمكن الفاعل الامتناع كالمدفوع فى قفاه ، والذى يهوى من فوق بيت ،

---

١) ... (١) جاء على هامش النص مع إشارة الناسخ أنها من صلب النص .

والموثوق بالحبال ، ولا قوة إلا بالله . وفى الوجود إن المفلوج يعلم أنه لا يمتنع عما تلى ، وكذلك الأعمى وكل ذى آلة مؤوفه ، ثم هو يعلم ارتفاع تلك الآفات والتمكين من الخلاف لتلك الأحوال ، ثبت أن القول بالضرورة فى الجملة كذب .

وزعم صنف أن طينة العالم كانت قديمة ، سميت هيولى ، معها قوة لم تزل بصفتها ، ولا[1] طول لها ولا عرض ، ولا عمق ولا وزن ولا مساحة ولا لون ولا طعم ولا رائحة ، ولا لين ولا خشونه ولا حر ولا برد ولا بلة ، ولا حركة ولا سكون ، ولا شىء معها فى أوليّتها من الأعراض ، سُمِّيت إذ ذاك هَيُولى ، وقلبت الهيولى القوة بطباع منها لا باختيار فحدثت هذه الأعراض ، فسمى جوهرا ، وهو جوهر واحد ، وهو جوهر العالم ، والافتراق والاتفاق إنما جاء من قِبَل الأعراض ، والأعراض لا توصف بالاختلاف والاتفاق ؛ لأنها لا يكونان إلا بغيرهما ، / والعَرَض لا يقوم بالعرض وإنما يقوم بالجوهر ، فاختلف به الجوهر واتفق . [١٧٥ أ]

وذكر أرسطاطاليس — وهو صاحب هذا القول فى كتابه الذى سماه المنطق — عشرة أبواب : باب العين[2] ، كقولك إنسان ، سميت عينه ، وباب المكان ، كقولك 'أين' ، والصفة بقولك 'كيف' ، والوقت 'متى' ، والعدد بـ 'كم' ، والمضاف مما فى ذكر الواحد ذكر الآخر ، كالأب والعبد والشريك ونحوه ، وذو ، كقولك : ذو شرف وذو أهل ونحو ذلك سموه باب الجدة[3] ، والنصبة كالقيام والقعود ، والفاعل كقولك : أكل ونحوه ، والمفعول كقولك : مأكول ، لا يقدر أحدأن يذكر ما يخرج عن جماة ذلك . وزعموا فى القوة إنها جاهلة تفعل بالطباع : وليس بالهيولى حاجة إلى الأعراض .

---

١) فى الأصل : ان لا .
٢) يقصد الجوهر .
٣) غير منقوطة فى الأصل ، وهى مقولة 'الملك' أو 'له' أنظر معيار العلم فى فن المنطق للغزالى ص ٢٠٠ ، ٢٠٨ الطبعة الثانية القاهرة ١٩٢٧ ويوسف كرم فى تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٢٠ الطبعة الثانية القاهرة ١٩٤٦ .

قال الفقيه رحمه الله : فمن تأمل ما صار هؤلاء إليه علم أنهم أوتوا ذلك لجهلهم نِعَم الله فعموا عن سبيل الرُّشْد فضلّوا ؛ ثم بعثتهم حيرة الضلال إلى الاستيناس بمثل هذا الخيال الذى لا يصور عليه عقل ولا يستجلبه هوى ، والله المستعان .

ولولا ذلك ما الذى كان يعرّفهم أن ابتداء العالم ما ذكر ؟ ثم اسمه الذى وصف [ليس] فيه[1] ثمه ما ذكر[1] . وعمله[2] الذى نعت ليس فى جوهر العالم دليله ولا فى السمع احتماله . لكنهم سمعوا قول أهل التوحيد فى وصف الله بالذى وصفوا به الهيولى عندهم ، ولم ينظروا فيما ألزمهم القول به ، فرجعوا فنقضوا ما قد أثبتوه ؛ إذ صيّروا الذى لذاته خارج عن احتمال الأعراض ممتنع عن معنى الجواهر / جوهرا ثم جوهرا ثم جواهر ، ثم صار بحيث لم يبق من أوليته أثر ، وما بقى مما انتهى أمر العالم من القديم والحديث إلا الجواهر والأعراض ، وذهب الذى لم يكن بهذا الوصف ، فيكون فى ذلك فناء العالم بنفسه ، واستحالة القديم بذاته بأعراض قهرته وأفنته مما لا قيام لها بنفسها . ويكون فى ذلك القول بحدث جميع العالم ، الذى دفعهم عظم هذا القول إلى ذلك الخيال ؛ إذ كل ما هو مأخوذ إنما هو عرض وجوهر ، ولم يكن الأول ، ثم يبطل قوله إذا سمى نفسه حكيما ألزم غيره الصدود عن رأيه واتباع[3] هواه بعد قوله : إن الأصل الذى منه كان جاهلا سفيها ، وأن الأعراض هى أغيار ولدتها القوة السقيمة التى لا حكمة فيها ولا علم لديها ، وهو أحد أبنائها الذى لم ينل شيئا إلا بها ، فمن أين قدّم نفسه عليها . وإذا جاز كذلك ، من غير أصل له به ، صار كذلك ، فليقل فى جميع العالم بمثل الذى قال بنفسه . ثم لا يخلو القوة التى هى قلبت الهيولى من أن يكون لها سلطان عليها [4]بمائها قلبتها[4] ، فليقل هو فى الله سبحانه أنشأ الهيولى أو ما شاء على وجه ،

[٧٥ ب]

١) ... (١) فى الأصل : « ثمة فيه ما يذكر » .
٢) فى الأصل : وعلمه ، وصححت فى الهامش : وعمله .
٣) فى الأصل : والاتباع ، والباء غير منقوطة .
٤) ... (٤) فى الأصل : « على غير بمائها قلبته » ، والناسخ يضيف على الهامش : « بمائها غير مائها » فتصبح العبارة لو أخذنا برأى الناسخ : « على غير بمائها غير مائها بمائها قلبته » . ومائها هنا تعنى بماهيتها فيكون المعنى هنا أن القوة التى لها تأثير وسلطان على الهيولى قد قلبت الهيولى وغيرته بقوة ماهيتها .

فيقبل التقليب ويقوم به التركيب ، ثم ليُسَمّ بما شاء هو على فناء ما قلبه[١] ، فإذا بطل الأصل الذى به العالم وهلك ، مع الإحالة أن يهلك القائم بذاته ليكون بهلاكه انقلاب غير وقيامه ، مع ما يكون فى الهيولى تلفها ، فتصير هى بلا قوة التقليب ، فيكون فى ذلك إبطال العالم وتقلبه من حال إلى حال دائمـا ، فدل وجوده / على فساد هذا الأصل . مع ما فى الشاهد أن لا يوجد شىء يصير بحيث [٧٦ ا] بصلح لشىء لم يكن يصلح إلا بحكيم يجعلــه كذلك ، فثبت أن ابتداء العالم إن صلح أن يحتمل كون هذه الجواهر والأعراض كان كذلك ، كل على جَعْله كذلك .

وبعد . فإن القوة إذ هى قلبته بالطبع فهى غير مفارقة عنه ، فما بالها خلت عن عملها فى القدم ، وذو الطبع لا يخلو عن عمله فى الشاهد . على أن الأعراض التى أحْدثَت إما أن كانت فى الهيولى فيبطل قوله : كانت خاليــة عنها حتى حدثت ، أو لم يكن فحدثت من غير شىء ؛ إذ وصف القوة بما وصف به الهيولى، ولم يكن فيه أعراض، فثبت أيضا كونها لا عن شىء، وهذا[٢] المعنى ألزمهم بالقول الذى قالوا ، فبطل بحمد الله .

على أنه أمكن القلب عليهم فى كل ما قالوا للقوة أن يجعل ذلك للهيولى فى القوة ، على أنها لا تخلو من غير أن يكون غير الهيولى ، فهما اثنان ، وزعم أن الكمّ من باب العدد ، فلم يكن ثَمّة حدث ، وقد أوجب هنالك ، أو هى هيولى . فيبطل قوله : هى مع الهيولى ، أو هى التى قلبت الهيولى ، وكأنها قلبت نفسها لا الهيولى . مع ما زعم أن تلك الأعراض اعترضت فى الهيولى فحرّكته وسكّنته ، ودفعته وخفضته من غير أن كان ثَمّة غير إليه تتحرك أو فيه يسكن أو إليه يرتفع وينحط ، ووجود أمثال فاسد فيما عنه تولده ، فهى فى أصله أشد فسادا .

وزعم محمد بن شبيب أنه يسمى القوة حركة ، وفى روايته أنها لا توصف

---

١) فى الأصل : « على فنائها قلبته » وصححت فى الهامش فأخترنا ذلك التصحيح .
٢) فى الأصل : وهو .

بما لا توصف به الهيولى، وقد ذكر عنهم الآراء فى الهيولى، فلا أدرى أيصح ذا أو لا ؟ إلا أن سمى القوة حركة وشى فيه ، فيبطل قوله : إن الهيولى لا يوصف بحركة إذ قد وصفه بها .

[٧٦ ب] ثم لا يخلو من أن يكون / مماسة له أو مباينة عنه ، وأيهما قال ، فيه إثبات الجسمية والعرضية ؛ إذ البينونة والمماسة غير الذى يماس ويباين .

ثم قول هؤلاء أن حدثت الجواهر من حركات الأصل ، وكذلك قول المنجمة، ومعلوم وجود جواهر من علو وسفل ومن كل جانب ، على إحالة تلك الحركات المختلفة ، فثبت أن ذا باطل .

وبهذا الفصل ناقضهم النَّظَّام[1] : إنه إذا كان بقلب القوة الهيـــولى سبب حدوث الأعراض ، ثم هى تختلف كاللون والطعم والحرّ واللين ونحو ذلك ، فيحدث ١٠ ذلك كله فى وقت واحد وبحركة إنما هى تكون من جهة [واحدة] .

فقيل : تكون من جهات . فزعم أن أكثرها ستة ، وقد يحدث الشر من اثنى عشر من تلك الأعراض ، فثبت أن ذلك لتقليب القوة . على أن التقليب يكون من جهة ، والأعراض تكثر ، ثبت أن ذلك ليس بما ذكر .

١٥ وعارضهم محمد بن شبيب بما الهيولى قبل حدوث الأعراض ليست بطويلة[2] ، والأعراض ليست بطويلة فكيف صارت[3] عند الوجود طويلة[4] ؟ وكذلك العرض ، ولو جاز ذا لجاز أن يجمع بين ما ليس يخلو وما لا يخلو ، فيصير خلو ، ومثله فى جميع الأعراض كلا سواد ولا سواد .

---

١) هو أبو اسحاق ابراهيم بن سيَّار بن هانئ النظام أحد كبار معتزلة البصرة توفى حوالى عام ٢٢١ هـ/ ٨٣٥ م أو ٢٣١ هـ/٨٤٥ م . انظر كتاب ابراهيم بن سيّار النظام للدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة طبعة القاهرة ١٩٤٦ م .

٢) فى الأصل : ليس بطويل .

٣) فى الأصل : صار .

٤) فى الأصل : طويل .

فأجاب عنهم بالنورة والزرنيخ ، أن كل واحد منها على الانفراد لا يحرق ، وعند الاجتماع يحرق . فيقال : ما يبعد أن يكون أحدهما يحرق لكن فيه ما يمنع عن الإحراق ، وفى الآخر ما يمنع هذا المانع عن المانع فيحرق ، لا أن لم يكن فيه إحراق ، أو كلاهما كانا كذلك ، وأمر الأعراض عندك على ما ذكرنا ، ومحال حلول المانع فيه لو كان طويلا أو سوادا وكذا فى الهيولى ؛ لذلك اختلفا .

[١٧٧] قال الشيخ رحمه الله : والأصل فى هذا عندنا وفيما ذكر / من النجوم والطبائع أن لا يخلو من أن يرجع فى ذلك إلى السمع ، وفيهم سماع أهل التوحيد أثبت ، لما معهم براهين الصدق أو يستدل بالحاضر الموجود على الغائب ، فإن كان هذا ١٠ طريقه فيجب؛ إذ الموجود على حال — وبالوجود اعتباره — أن يكون الذى به وُجد بهذه الصفة ، فيبطل قولهم فى حدوث العالم بالامتزاج وبتحرّك النجوم ، وتقليب القوة الهيولى ، والهيولى والقوة جميعا ، وإن كان على اعتبار معان فى الموجود يدل عليه فان الأصل أن كل ذى طبع لا يتغير عما عليه إلى خلاف إلا بمغيّر حكيم أو سفيه ، لكن يظهر أمرهما بالعواقب ، فمثله الأصل الذى أشاروا إليه ، ١٥ إنه[١] لا يصير على غير تلك الحال مما يصلح عواقبه إلا بحكيم ؛ إذ هى كذلك ، وذلك يبطل أصلهم ويثبت أن الأصل احتمل ما احتمل بجعل غيره كذلك ، وفى ذلك حدثه بمحدث حكيم ، وبالله التوفيق .

وأيضا أن المعلوم فيما كان طبعه الإحراق أنه لا يحرق إلا المطبوع لاحتمال الإحتراق ، وكذا التسويد وكل حال وجوهر ، ثم ليس فى طبع المحتمل الرفع إلى ٢٠ القابل فيه بالطبع ، ولا فى طبع المحرق أن يصير إلى من يحتمل ذلك ، ومن أراد فى الشاهد ذلك لا يتهيأ له دون العلم بالوجود والجمع بينهما ، فعلى ذلك أمر ذلك الغائب ، فيبطل الذى راموا إثباته ويصير هو بمعنى ما هم فيه ، والله الموفق .

مع ما إذا كان جميع تلك الأصول التى قالوها هى موات لا تدبير لهن ،

١) فى الأصل : الأمر انه .

ويعملن بالطبع لا اختيار لهن لم يجز أن يكون فيا منه وجود به يحيى عالما سميعا بصيرا قادرا حيا ميتا محتملا لجهات / ذلك ، خارجا من احتمال ذلك ، ثبت كون ذلك كله بالمكوّن العليم ، ولا قوة إلا بالله . [٧٧ ب]

مسألة

[أقاويل السّمَنية[1] من الدهرية وبيان فسادها]

وقالت السمنية من الدهرية ، مع موافقتهم فى حدوث الأشياء فى الأزل ، إن الأرض لا تزال تهوى سفلا بمن عليها .

فسألهم عن ذلك النظام ، فاحتجوا بثقلها ، والثقيل لا يقاوم الهواء ولا يقوم فى الجو . فعارضهم بسرعة انحدار الحجر بثقله إذا أُرْسِل مع الريشة ، ثم كانت الأرض منها أثقل ، وقد أدركاها . ثم عارضهم بما رأوا الريح تحمل الشىء فتصعد به فى العلو دون الجوانب ، فما يدريكم لو كانت تحت الأرض فتحملها بقوتها ، فكيف حكمتم بان يهوى دون أن يصعد ويرتفع ، وقد رأيتم مثله ، وقطع الكلام على هذا . وإذا كان ذا حاصل المناظرة فما أشبهها بالملاعبة ، بل الأصل إذ كنا نعاين السماء منذ عاينها على حالة واحدة ، وعاينا الأرض على ثقلها ، وعلى ما كان كل جزء من أجوائها لو أُرْسِل من أعلى موضع يبلغه الوهم لكان يلحقها ، دلّ أن الأرض إذ قرّت على حال وكذلك السماء ، وهما فى طبيعتها بطبع الثقل وأن لا قرار لها فى الهواء ، ثبت أن قرارها بقوى حكيم ، وأنه منشئها على ما لا يدركه الأوهام ولا يبلغه العقول ، وفى ذلك بطلان الدهر وفروعه .

مع ما كانت مناظرة هؤلاء عبثا ، أو طريقها البحث عن الأمور الخفية لتنجلى ، وعن الوقوف على حدود الحكمة ، وهم جعلوا العالم على ما عليه من

---

١) بنى السُّمَنِية هو بوداسف ، وعلى هذا المذهب أكثر أهل بلاد ما وراء النهر قبل الإسلام . ومعنى السُّمَنية منسوب إلى سمنى ، وهم أسخى أهل الأرض والأديان ، ومذهبهم يقوم على دفع الشيطان . أنظر كتاب الفهرست لابن النديم ص ٤٨٤ طبعة المكتبة التجارية بالقاهرة

الاختلاف والاتفاق ، واختلاف الجواهر والأعراض قائمات بالطباع مولّدات عن حركات أشياء / أو مشوبات بما لا تدبير لها ولا علم ولا على حكمة تقدر ، ويكون [١٧٨ ا] البشر أحد هؤلاء ، فمحال أن يكون [١]عندهم علم أو حكمة إلا أن يثبت لغير الذى منه العالم فيهم تدبير ، وفى خروج[١] أعلى جواهر العالم عن طبع ما به العالم دليل كون ذلك أيضا به على ما شاء إنشاء خلقه ، ولا قوة إلا بالله .

مسألة

[أقاويل السوفسطائية وبيان فسادها]

قال الشيخ رحمه الله : قالت السوفسطائية : لما وجدنا الإنسان يعلم شيئا ثم يبطل ، ويجد لذة ثم يزول ، ويهلك هوام البر فى البحر ، والبحر فى البر ، ويبصر ١٠ الخفاش بالليل ويغشى بالنهار ثبت أن لا يصح علم ، وإنما هو اعتقاد لا غير وإن اختلف [عن اعتقاد] غيره .

فسأل ابن شبيب فقال : قولكم لا علم ، بعلم قلتم فقد أثبتم ، أو لا بعلم ، لم يكن لكم الدعاء إليه ، مع ما علمتم أنكم قلتم بغير علم ، فإن قالوا بالعلم أثبتوا[٢] العلم ، وإن قالوا بالثانى ألزموا[٣] السكت ، وذا مجرى الباب .

١٥ قال الشيخ رحمه الله : ومناظرة من يقول[٤] بهذا الكلام لا معنى لما[٥] لأنه يحصل على أنه اعتقاد لا علم ، فكل شيء يقول عند المناظرة فهو ذلك ، وإنما يناظر مثل من ينفى الحقائق حتى يردّ قوله محققا وكذلك بدعواه ، وأما من يقول : ليس غير الاعتقاد ، فهو أى شيء يقول فانما هو ذلك ، وإنما يُقابل بالضرب المؤلم والقطع ، ويعتقد ما يعتقده هو ، فينكر عليه بضده أو بقوله إنى أعتقد انكارك إقرارا ، ٢٠ حتى يدفعه الضرورة إلى الاقرار بما أنكر .

١) ... (١) جاءت على هامش النص ، مع إشارة إلى أنها من صلب النص .
٢) فى الأصل : أثبت .
٣) فى الأصل : ألزم .
٤) فى الأصل : يقوم .
٥) فى الأصل : له .

مع ما أنه اعتقاد لا غير ، وفى ذلك اثبات الاعتقاد ، فيبطل قوله بنفى العلم باثباته الاعتقاد ، والله الموفق .

مع ما عارض بأشياء ظهر له خلافه ، ولو لم يكن علم البتة بطل ما به / [٧٨ ب] يدفع من ظهور الخلاف ، ولا قوة إلا بالله .

وسأل محمد بن شبيب نفسه بما يرى الشيء الواحد شيئين ، وآخر يرى شيئا واحدا ، فأيهما الحق ؟ فزعم أن الأول حَسِبه كذلك لنظره ، يبصره من جهته ، يرى بكل عين غير الجهة التى يرى بالآخر ، دليله أنه لو أعور لا يَرى .

قال الفقيه رحمه الله : والأصل فى هذا ونحوه أن علم الحسّ يختلف باختلاف أحوال الحسّ ، يعلم ذو الحواس[1] ما به من الآفة ، فيعلم أن الآفة حجاب ، فبالحاسة يَعْلم خلاف الحقيقة عند الآفة ، وحقيقته ممتد[2] ارتفاعها ، وذلك يكون ١٠ فى الذى وقعت عليه الحاسة من لطافة أو بُعْد أو ستر الجو بما يغشاه ، ومرّة يكون فى البصر ، وعلى ذلك شأن كل حاسة ، وذلك كله معـــلوم بالحواس ، فلا نقيض[3] عليه . مع ما أنه على هذا القول يبطل القول بالخلاف ، وبه يحتج ، أو يثبت فيبطل قوله بنفى الحقيقة ، إذ ثبت الاختلاف ، ولا قوة إلا بالله .

١٥ ويعلم الذى يذكر بالقرب منه أو بالزيادة من الضوء ليعلم حقيقته إنْ ضعف بصره عن إدراكه بالآفة . فمن مثل هذه الأحوال يظهر ، ولا قوة إلا بالله .

وجوابنا فى صاحب الصفراء الذى يجد[4] العسل مُرًّا ، هذا مع ما يعلم هو من نفسه الآفة فيما يجد به الطعم ، ولا قوة إلا بالله .

وقال ابن شبيب : اُخْتلف فيه ، قال قوم : فى العسل مرارة ، فاذا اتصل ٢٠ بما[5] فى ذائقه فيقرى [المرارة] فيجده [مُرًّا] . وقال قوم : إن فى ذائق صاحب

---

١) فى الأصل : الحاس .
٢) هكذا فى الأصل . ويصح أن تصحح بـ'يمكن' .
٣) النون والياء والضاد بدون نقط .
٤) فى الأصل : الذين يجدوا .
٥) فى الأصل : ما .

الصفراء مرارة المرّة الصفراء ، فلما اتصلت حلاوة / العسل بالمُرّة التى فى الذائق [٧٩ ا]
وتحركت فى ذائقه وجد حسّها كذلك .

قال الشيخ رحمه الله : والأصل فى هذا أن الإنسان إذا اشتمل على حدود وجهات فكل جهة منه تقابل جهة من المُدْرَك ، لا يُدْرِك بتلك الجهة غير الجهة التى قابلته ، فإذا اعترضت الآفة فى جهته التى بها يدرك مقابلها أو غشى[1] مقابلها شىء ستره[2] فيذهب مقدار ذلك من الجهة ومقابلها ، فيكون كالإدراك بغير الجهة التى هى لذلك النوع من الإدراك ، فيكون الأحوال ثلاثة : بقلب الجهة لا يدرك منه شيئا البتة ، وتقريرها مع ارتفاع السواتر كلها فيدرك به حقيقة المُدْرَك ، أو الاختلاط ، فعلى تفاوت ذلك يتفاوت الدَّرْك ، وكل ذلك حق ١٠ الحسّ معلوم بالحسّ ، فلم يرد فى علم الحسّ اختلاف البتة فى الحقيقة ، ولا قوة إلا بالله .

ثم تكلف نوع ما كلم النّظام السّمْنية مما لا يجدى نفعا ، فزعم أن الحيتان كان الغلبة فى طبائعها الرطوبة والبرودة ، فإذا صارت إلى الجدب[3] ، والغالب عليه الحرارة واليبوسة غلبتا على الرطوبة والنُّدْوَة فأهلكا . وكذلك كل متضادين من ١٥ الطبائع إذا غلب واحد ضده أهلكه . وكذلك أمر الطائر فى السماء وكلب الماء فإنه أشد اعتدالا من الحوت ، يعيش فى الماء والبر ، والخفاش فإن بصره مسترقة ليست بالقوية ، يذهبه ضوء الشمس ، نحو ما يعشى الرجل إذا نظر إلى عين الشمس ، فإذا غابت الشمس ذهب ما أضعف بصره فأبصر ، فإذا اشتدت الظلمة لا يبصر . وأما الأسد فهو قوى البصر ، يبصر بالنهار ، وأكثر ما يبصر ٢٠ غيره ، وكذلك المانع له بالليل أقل مما يمنع غيره .

/ قال أبو منصور رحمه الله : وذلك كله[4] عبث ، بل القول إنه كذلك [٧٩ ب]

---

١) غير منقوطة فى الأصل .
٢) فى الأصل بالتاء المربوطة المنقوطة .
٣) فى الأصل : الجد .
٤) فى الأصل : كل .

خُلِق ، وبهذا الطبع جُبِل : بعض الجواهر يطير فى السماء ، وآخر يسبح فى الماء ، والثالث يمشى على وجه الأرض ، فتكلّف الاعتلال لمثل هذا تحكّم على رب العالمين ، واعتلال بما لم يؤذن له ، ولا له به دَرْك ، وليس ذلك من نوع ما ضمن الشرع فيه من تحقيق الأعيان ، ولا قوة إلا بالله .

ثم عارض نفسه بما يرى النائم ، فيخرج على ما يرى ، فلعل أمر اليقظان ٥ على هذا ، أو ما يَعْلَم ذا من ذا ، فزعم أن الذى يفرّق بين الأمرين أنه يرى ما لا يصح فى العقل فى حال النوم ، نحو أن يرى نفسه ميتا ، والميت لا يعلم أو يرى رأسه مُلقىً فى حجره ، ومثله لا يحتمل رؤية اليقظان .

فإن قيل : كيف يتوهم النائم المحال ، وهو لا يثبت فى الوهم ؟

قيل : عند ما يرى نفسه فى المنام لا يعتقدها حية ميتة[1] ، وذلك هو المحال ، ١٠ وكذلك إذا رأى رأسه ملقى لا يتوهمه فى مكانين . وزعم أن العلم بصحة ما فى اليقظة وفساد ما فى النوم اكتساب ، دليله ما ذكرت ، قال : وقد يرى فى المنام ما يصحّ ، ذلك إنما بملك يريه أو بما ذلك فى الأصحاء أو بعض ذلك .

قال الفقيه رحمه الله : والأصل فى هذا ما فى الأول : إن النائم ذو آفة يعرفها[2] بما يعلم به يقظته ، وذلك حق الحسّ ، إنه يرى فى النوم مضطرا ، و فى اليقظة ١٥ لا ، وكذلك يبقى ألم ما يضرب فى حال اليقظة ، ويعرف لذة ما به يغتذى[3] ، وليس بيننا وبين هؤلاء فى هذه الأحوال مسألة ، إنما بيننا إلزام حق اليقظة وتحقيقه بضرورة بما ذكرنا ، ثم تغيّر ذلك ؛ إنما ذلك للآفات التى تعترض . / وجملته [٨٠] أن الطبيعة أو النجوم أو الأغذية لا يُحتمل أن تولد ذلك ، ولا فيها ما يوجب ذلك ، وأن لكل شيء من ذلك مضرّة ومنفعة ، وما به الغلبة والاعتدال ، فلا ٢٠ يحتمل[4] وجود مثله بالطبع ولا بالنجم من حيث خروج ذلك على ما فيه من الحكمة والاتقان ، وما يوجبه الطبع لا يحتمل ذلك ، وقد مرّ بيان ذلك ، والله الموفق .

١) فى الأصل : حيا ميتا .
٢) فى الأصل : يعرفه .
٣) الياء والغين والذال بدون نقط .
٤) فى الأصل : ويحتمل .

مسألة في صفة أقاويل الثنوية

[أولاً ، أقاويل المنانية وبيان فسادها]

قال الشيخ رحمه الله : زعمت المنانية أن الأشياء على ما عليه من امتزاج النور والظُّلْمة ، وكانا متباينين : النور فى العلوّ لا يتناهى فى أربع جهات شمال وجنوب وصبا ودَبور ، والظلمة فى السفل كذلك ، ولها من جهة الالتقاء تناهٍ ، فبعت الظلمة على النور فامتزجا ، فكان العالم من امتزاجها على قدر الامتزاج ، ولكل واحد منها خمسة أجناس : حمرة وبياض وصفرة وسواد وخضرة ، فكل شىء مما جاء من هذا الجنس من جوهر النور فهو خير ، وما كان من جوهر الظلمة فهو شر . وكذلك لكل واحد منها حواس خمس : سمع وبصر وذائق وحاسة الشم واللمس ، فما أدرك جوهر النور بها فهو خير ، وما أدرك جوهر الظلمة فهو شر . وللنور روح وللظلمة روح ، وروح الظلمة يسمى همامة ، وهى حيّة ، فغلب العالم ليحبس النور فيها ، والنور ليس بحساس ، وما كان منه يكون بالطبع ويكون خيرا كله ، والهامة حسّاسة ، وسيصير كل واحد منها إلى حيزه . ثم وُجد أعلى الأشياء أصفاها ، وأسفلها أكدرها ، ومن طبعها الخفة والثقل ، / وأمرهما [٨٠ ب] على التنافر ؛ إذ الخفيف يعلو صعدا والثقيل ينحدر سفلا ، فيمرّ الدهر ، إذ كانا كذلك يتخلصان من وجه التناهى كما امتزجا .

قال الشيخ رحمه الله : ومن تأمل القول وجده كله متناقضا ، من غير أن يحتاج إلى تكلف الدلالة على إبطال القول سوى تفسيره . أول شىء به أنه أراك النهاية من الوجوه وأثبتها من وجه ، فجعل المتناهى غير المتناهى ، إذ النهاية حد ، والحد قصُرٌ عما هو أعظم منه ، وذلك تدبير غيره فيه ، وهو دليل حدث جانب منه ، وذلك بجزء ، وبعيد كون كلية الأجزاء المتناهية غير متناهية[1] ، لأن ذلك المعنى يتمكن فى كل جزء منها يتصل ، على أن كل واحد منها فى الوجوه التى لا تتناهى إما أن يكون الآخر فيها فيبطل قوله : امتزجا من جانب ، بل كانا

١) فى الأصل : غير متناه .

إلا من جانب ثم امتزجا ، وإن لم يكن زال كل واحد منهما عن الأوجه الأربعة التى هى للآخر ، فصار من تلك الوجوه متناهيا ، والله الموفق .

ثم إن كان من طبع السفلى التسّفل والعلوى العُلوّ ، وذلك معنى التنافر ، وإليه مرجع العاقبة ، فكيف صار السفلى يذهب صعدا ، وذلك طبع العالى الصافى ، وهو معنى الخير ؛ فقد صار من السفلى الأمران جميعا ، فبطل المعنى الذى لـــه لزم القول باثنين . ثم من العلوى النفّار إلى العلوى ، ولم يقم بوفاء ذلك ولا امتنع به عما كان بجوهر ينحدر حتى ارتنع عليه ، وخلق العالم بحبسه ، فكيف يطمعون أن ينخلص من يدى الهامة ، وهى مع ذلك حساسة فعّاله بالحيل أوثقته / وقيدته [١٨١] وحبسته ، وليست له قوة يتخلص [بها] ، وبطبعه لم يمتنع عند التخلية ، فكيف يتخلص بعد الوثاق إلا أن يقول : تخلى[١] الهامة سبيله ، فيجعلها فاعلة[٢] الخير .

وبعد ، فإن جوهر الظلمة إن كان هو رأى النور وهو الذى أيـس[٣] النور ليحبسه فهو الموصوف بالعلم والرؤية لا[٤] الذى لم يره ليتخصن منه ولم يعلم ما به يتخلص مِن[٥] قهره ، فإذا العلم والرؤية والمقـــدرة والغنى والشرف كله فى جوهر الظلمة ، والقهر والجهل والعجز والذل والهوان فى جوهر النور ، فإن كان ذا كله خيرا والأول كله شرا فما أبصركم بالخير والشر .

وكذلك عندكم إن النور فعله طباع والهامة فعلها اختيار ، والعالم أنشأه الهامة ، بطل القول باثنين ، بل العالم كله فعل الواحد ؛ لكنه مزج أجزاءه بأجزاء الآخر ، ولو كان الآخر بما يفعل به وفيه يصير آخر لتحصيل القول بالاثنين لكان كل ذىْ طبع هو مَنْ به وفيه العالم ، فيصير القول بما لا يُحصى عدده . ثم إذ كانت

---

١) غير منقوطة فى الأصل .
٢) فى الأصل : فاعل .
٣) فى الأصل : آيسا ، هكذا بدون نقط . ونعتقد أنه يقصد أيَسَ بمعنى قهر ، فقد جاء فى القاموس أن الأيْس هو القهر . والمعنى يستقيم بذلك .
٤) فى الأصل : إلا .
٥) فى الأصل : أو ذى .

الظلمة هى التى بغت[١] على النور ثم تخلص منها[٢] ، فاما أن يكون التخلص منه بالجوهر ، وذلك محال ؛ لأنه لم يمتنع منها به ، مع ما يوجب تخلص أجزائه من حبس الهامة وليس فيما علاه موضع يسير إليه ما انتزع منها ؛ إذ غير هذا الجانب غير متناه ، وهو بالتخليص يرجع إلى ما لا نهاية ، فلا يجد لنفسه موضع قرار ، فلا معنى للتخلّص إلا أن يكون الظلمة تدفعه[٣] عن نفسها[٤] ، فيكون دفعه خيرا إذ كان حبسه شرا . مع ما إذا دفع أجزاءه ، وما علا ليس إلا أجزاؤه ، فهو يدخل بعضه ، / ولذلك[٥] نهاية ، لكنه كان يحبسه فى جوهره ثم قهر كلية النور [٨١ ب] فجعله سجنا لنفسه يحبس فيه عَدُوَّه ، فيصير عدوه بجوهره[٦] حبيسا[٧] لنفسه .

وبعد ، فإن الظلمة ليس لها فى غير وجه الامتزاج حد ، فهو إلى ماذا يصير بالتخلّص ، فهو يبيّن أن لا معنى للتخلّص ، ولا قوة إلا بالله . ١٠

قال الشيخ رحمه الله : ثم العجب من قولهم : إن الخير كله فى العالم من جوهر النور ، فمن أين يكون منه الخير وهو المقهور المحبوس ؟ والفعل كله من الآخر ليحبسه به ، فليس من النور غير البقاء فى سجن الآخر ووثاقه ، فمن يجنى منه خير ؟ ، إلا أن يرى ذلك من سائر الأجزاء التى لم تبغ عليه فيلقى أجزاءه فى حبس آخر ، وذلك هو الشر ، وأنى للك الخير ، وهو كله فى الخلاص ، وهو غير ممنوع . ١٥

ثم التناقض أنهم جعلوا التباين بالجوهر فمحال امتزاجها وهما بالجوهر متباينين وذلك قائم بحاله ؛ إذ هم يرون الامتزاج غيرا . على أنـه يقال لهم : الامتزاج

---

١) فى الأصل غير منقوطة .
٢) فى الأصل : منه .
٣) فى الأصل : يدفعه .
٤) فى الأصل : نفسه .
٥) فى الأصل : وذلك .
٦) فى الأصل : بجوهر .
٧) غير منقوطة فى الأصل .

أليس بعد[1] أن لم يكن ؟ ، لا بد من : بلى . قيل : أكان هو النور أو الظلمة أو غيرهما ؟ فإن قال : بالأولين ، أحال ؛ لأنه أثبت الامتزاج والتباين لنفسه ، ولو جاز ذلك لجاز وجودهما معا ، وهو بيّن ، ولا قوة إلا بالله .

ثم إثباتهم الحد من حيث الالتقاء ، إما إن كانا متماسين فى الأزل أو [غير] متماسين[2] ، فإن كانا متباينين قال : إن تماسا حدثا ، فبحدث الجزء يوجب الكل بحق الاستدلال بالشاهد على الغائب ، وإن كانا متماسين فلا بد من أن يزداد أحدهما حتى يمتزج بالآخر أو يحيد من الآخر حتى يدخل فى نفسه ، وأيهما كان / ففيه زيادة لم يكن أو قطع وإدخال فى جوهر ، فيبطل القول بأنه غير [١٨٢ ا] متناه ؛ لأنه إذا لم يكن لأجزائه تناه لم يكن للآخر فيه تداخل ليمتزج به ، ثبت أنه متناه إذا احتمل الامتزاج ، مع البعد أن تبقى الظلمة مع كثافتها على النور مع رقته فيقتطع منها ؛ إذ كل ممتلئ بما يلطف من الأشياء لا يتمكن فيه ما يكثف ، ولو كان ذلك من النور فقد اكتسب الشر وألقى نفسه فى الحبس مع ثبات الكيف جوهرا واحدا ، وإنما يجد اللطف المنفذ فى الكثيف إذا كان من جواهر مختلفة يبقى بينها الفرج[3] ، وأما الذى سبيله ما ذكر فلا ، ولا قوة إلا بالله .

وإن سبقت بما حدث من الامتزاج بعد أن لم يكن فإما أن كان بأحدهما أو بهما ، وفيه احتمال الحدوث ، فمثله الكل ، أو ليس بهما ، ففى ذلك تثبيت ثالث ، أو لأنفسهما كان ، فلزم نفى التباين ، أو تبقى الظلمة بنفسها فلم يكن ذلك الوقت بأولى مما قبله ، وإذا لم يحدث فى الجزئين اللذين لم يمتزجا شىء ، وقد وجد ، لِمَ لا كان كذلك فى الكل ؟

مع ما لا يخلو من الافتراق ؛ إذ[4] الامتزاج أن يكون بالطبع ، والطبائع لا تنقلب ، فيجب[5] أن يكون أبدا كذلك . وأطنب فى نوع الطبائع ، لكنه روى أن

---

١) فى الأصل : أليس كل بعد .
٢) فى الأصل جاءت عبارة «أو متماسين» على هامش النص .
٣) فى الأصل بالحاء المهملة .
٤) فى الأصل : اذا .
٥) فى الأصل : فيجئ .

الظلمة فعّاله باختيار ، فالقول فى الطباع على ذلك فاسد . وأخبر[١] عنهم تحرّك الظلمة إلى أن لقيت[٢] [النور] فدخلت[٣] عليه[٤] ، إن قالوا : أبدا ما مرّ فى كلام الدهر ، وإن قالوا بالابتداء لزم الحدث ، والله الموفق .

ثم تمام الجهل فى قولهم : يتخلصان بما كان من طبع الثقيل الانحدار وطبع الخفيف الارتفاع ، ثم فى الابتداء — مع هذا الطبع — قد امتزجا ، فلو لا أن كل واحد منهما على طبع الآخر فى / الثقل والخفة ما احتمل الامتزاج ، وإذا احتمل دلّ أن الطبْعَين كانا فى كل واحد ، ولا قوة إلا بالله . [٨٢ ب]

وإذا احتمل الواحد الأمرين احتمل الخير والشر فيبطل الثانى ، ولا قوة إلا بالله .

على أن اللازم إذ جعلوهما متضادين فى الطبيعة أن يجعلوا أحدهما شأنه الامتزاج والآخر البينونة ، وقد غلب أحدهما أن يكون على ذلك . ثم من قولهم إنهما إذا تفرقا لا يمتزجان من بعد ، فما أدراهم[٥] ؟ ووجدنا باليقين لم يؤنس الاجتماع ، فكيف وجود تفرّق بجهد ؟ وما يدريهم أنهم أبـــدا على تفرّق واجتماع ؟ ، وكذلك فى الأزل ، فيبطل القول بالنور والظلمة .

وبعد ، فإن حكمهم هذا عجيب ؛ لأنهم لا يخبرون[٦] عن أحوال كانت ، ويكون ما عندهم من جوهر هذين ، ولم يكن لهما علم من قبل بالامتزاج ، ولا علم بكيفية الفراق ، والله الموفق .

ثم يُطالب على كل فصل مما قالوا من قطع النهاية . وما قالوا من ابتداء العالم دون أن يكون عالم على أثر عالم بلا نهاية ، وكذلك يكون بالدليل ، وكذلك

---

١) فى الأصل : وأخبر .
٢) فى الأصل : بغى .
٣) فى الأصل : فأدخل .
٤) فى الأصل : عليهم .
٥) فى الأصل : ادريهم .
٦) غير منقوطة فى الأصل ما عدا النون .

الامتزاج والانفصال ؛ ليعلموا تعنتهم ، ويقال : لم يعاينوا شيئا ممتزج من خير وشر ، ولم يرد لكم خبر[١] يحتمل الصدق ، فإن قال : علمنا بالأدلة أن شأن الأشياء التفرق ، وكل شيء يرجع إلى أصل جوهره .

قال الشيخ رحمه الله : يقال : بل شأنهم الاجتماع ، فمنتهى كل على أصل جوهره ، وإذا كان وقع هذا قد اجتمع ، فاجعل ذلك أبدا كذلك . ويقال : إذ التفرق تبدد ، والاجتماع تأكد وقوعه[٢] لم لا كان شأنهم الاجتماع ، ولا قوة إلا بالله . ولو جاز تثبيت ما لا شاهد له فى الشاهد ، مع كونه من جوهره ، لجاز القول بفعل الحواس على المعروف ، أو الدَّرْك / باضداد ما به الدَّرْك . وعُورضوا [١٨٣] بقولهم : لا يكون من النور غير الخير ولا من الظلمة غير الشر ، فإذا قتل رجل ثم أقرّ ، فإن كان المقرّ هو الذي قتل ، وهو صدق ، فقد عمل به الخير بعد الشر ، وإن كان المقرّ هو الذى لم يقتل ، فهو كَذِب ، وهو شر ، قد كان منه الخير ، وهو تَرْكُ القتل .

وكذلك من قولهم : إن كل حاسة لا تدرك ما تدركه الأخرى ، ثم فيما سمع قال : سمعت ، أو فيما رأى قال : رأيت ، وما قال به رأيت وسمعت غير الذى به سمع ورأى ، وذلك جواب بما لم يدرك .

وسئل عن سواد الظلمة إذا زيد على سواد النور ، وهل زاد فى السواد شيئا ؟ فإن قالوا : لا ، صيّروا ما كثر هو الذى لم يكثر ، فإن قالوا : ازداد ، قيل : أهو النور أو الظلمة أو غيرهما ؟ فإن قال بالأولين فازداد النور أو الظلمة ، وذلك بعيد ؛ إذ يزداد كل واحد منهما بالجوهر الآخر ، وإن قال : غيرهما ، أثبت للآمرين[٣] غيرا . ثم ما يدريهم أن ليس فى النور أو الظلمة زيادة على تلك الأجناس الخمسة ، وهم لا يعلمون بجميع أجزاء الجنسين بما لا نهاية لكل واحد ، فإن ادّعى الاستدلال بالشاهد على الغائب أبطل قوله بالتفرق وارتفاع النهاية ؛ لأنه لم يشهد

١) فى الأصل : خير .
٢) فى الأصل : وقوه .
٣) فى الأصل : الأمرين .

ذلك ، فإن قال : علمنا بالرّسل ، قيل : إذ كان الرّسل من أجزاء النور والظلمة مانعة فما يدريكم أن يكون الظلمة منعت وسترت أغيارا فيها غير الخمس فلم يُعْلَم ؛ وإن زعم فى الأول أنه يدرك بكل حاسة ما يدرك بغيرها فبطل قولهم : خمس حواس ؛ وحصل على الواحد ، ثم موجود / العجز مع السمع ، وكذلك سائر ذلك ، فثبت [١٣/ب] به الاختلاف . ثم عورض بحواس الظلمة ، إنها إذا أدركت ما أدرك حواس النور وكل شىء على ما هو عليه ، كيف صار أحد الإدراكين خيرا والآخر شرا ؟ ثم عارض بالعفو عن الذّم إنه فعل من ؟ فإن قال : فعل النور ، فهو نفع عدوه ؛ وذلك شر ، وإن كانت من الظلمة فقد عفا ، فهو خير . والأصل إنا نجد فى الشاهد جاهلا يعلم ومخطئا يندم وقائلا يرجع عن قوله ، فأما إن كان الثانى هو الأول فيثبت الفعلان المتضادان عن واحد ومن غيره ، فثبت كذب الخبر بالوجوه ١٠ الثلاثة ، وبالله التوفيق .

ثانياً : أقاويل الديصانية[1] وبيان فسادها

قال الشيخ رحمه الله : وقول الديصانية مثـــل قول المنانية فى الأصل ، لكنهم قالوا : النور بياض كله ، والظلمة سواد كلها ، والنور حىّ ، هو الذى مازج الظلمة وهى ميتة ، لمـّا[2] وجد من خشونتها[3] فى الجهة التى تاقاه ، فأراد الممازجة ١٥ ليدبر تدبيرا يُلَـيِّـن ، وقد يخشن اللين كما يخشن الحديد عن المنشار إذا نقل بعض عن بعض بالمبْرد ، فإذا ذهب الشق[4] واستوت أجزاؤه لانَ .

١) فرقة تسمت باسم صاحبها ديصان . وديصان فى الأصل اسم نهر ولد عليه منشئ هذه الفرقة فتسمى باسم النهر الذى ولد عليه . وهو قبل مانى صاحب المانوية . والمذهبان قريب بعضهما من بعض . يقولان بأصلين للعالم هما النور والظلمة ويختلفان فى كيفية الامتزاج والخلاص والصفات . أنظر الفهرست لابن النديم ص ٤٧٤ طبعة القاهرة المكتبة التجارية ، الملل والنحل للشهرستانى ج٢ ص ٨٨ ، ٨٩ طبعة المثنى ببغداد .

٢) فى الأصل : ما .

٣) فى الأصل : خشونته .

٤) فى الأصل الشين غير منقوطة .

وقال بعضهم : لا ، بل تأذّى بها ، فدفعها عن نفسه ، فمازجها كمن يبلى بالوحل ، إنه إذا تكلف الخروج يزداد فيه ولوجاً ، والحركة تكون من النور ، والسكون من ضده ؛ إذ هما متضادان ، فأوجبوا أصلين : نورا وظلمة ، وفرعين : حركة النور وحسّه ، وسكون الظلمة وعدم الحس ، من غير أن يبينوا شيئا سوى النور والظلمة .

[١٨٤] قال الفقيه رحمه الله : ذكرنا أقاويلهم لتعلموا / مقت الله ممن آثر عداوته ، وعدل عن طاعته ، ولم يتفكر فى خلقه بفكر خاضع له مستغيث به ليوفقه لدينه ويفتح عليه باب الحق ، لكن مال إلى الدنيا ركونا إليها ورغبة فى شهوات نفسه ، فوكل إلى نفسه ، ولم يعصمه من عدوه ؛ إذ لم يتضرع إليه ، ولا رغب فى غير الذى مال إليه ، وبالله نستعين . ١٠

والأصل أن الله عز وجل يجعل هلاك عبده بالذى به يدعى جحوده ، ويعدل عن طاعته خوفا عن أمر يلزمه بأن يهلكه بلزومه فيما طمع الخلوص عنه . فهؤلاء لظنهم أن الذى يكون منه الخير لا يحتمل كون الشر منــه صاروا إلى القول باثنين ، ويجعل أصل كل غير الذى هو أصل الآخر ، ثم صيّروا الذى هو أصل الخير عندهم هو النهاية فى الشر ، والذى هو أصل الشر عندهم هو النهاية فى الخير ؛ لأن هؤلاء صيّروا النور جاهلا بعواقب ما إليه يصير ، حتى كان على أحد القولين أراد دفع أذاه فبقى فيه ، لا يعلم أنه لا يقدر عليه ، ولا أنه يبقى فى غاية ما رام دفعه ، ولا قدر على التخلص ، إذ بلى به ، والأول صار إليه ليُلين خشونته ويدفع أذاه جهلا منه أنه لا يقدر عليه ، وعجزًا أن يتخلص عنه . وكذلك[١] على قول المانى إن الظلمة هى التى بغت على النور وألقته فى حبسها وأوثقته بوثاقها[٢] حتى جهل مأتاه وعجز عن النجاة ، وبدوء كل خير ، ونهاية العلم ، والإحاطة بكل خير ، والبلوغ إليه إنما هو بالقدرة عليه ، فأزالوا الأمرين جميعا عن النور ، وحققوا للظلمة ، فصاروا إلى نقض جميع ما بنوا : إن الخير

١) فى الأصل : ولذلك .
٢) فى الأصل : بوثاقه .

[٨٤ ب] / كله لكل ذلك ، فصيّروا [النور] خارجا عن أعظم الخير ، والآخر عن أعظم الشر ، ثم حققوا الأمرين لواحد ، وله قالوا بالاثنين ؛ ليعلم هلاك كل فريق بالذى به ظن النجاة ، وبالله التوفيق .

مع ما لو كان لذينك الوجهين يجب القول بالاثنين ليجب القول بالأربع ، نحو الطبائع ؛ إذ هى متضادة ، كل يضرّ الكل ، ولو كان بهذا يقول بالأربع ، ليجب القول بالستّ ؛ بما لا يخلو شيء قائم عن جهات ست ، وذلك يوجب القول بالسابع ؛ لما كان حامل تلك الجهات لا يوصف بجهة سابقها ، أو بالخمس ؛ بما كان الذى فيه اجتماع تلك الطبائع هو الخامس ، لا يوصف بحرٍّ ولا بَرْد . ولو كان كما تقول الثنوية ليجب القول بالثالث ؛ لما كانا ولم يكن العالم ، ولا خير ولا شر ، ومحال كون متباثن بنفسه ، ممتزجا بنفسه لا يوجب الاجتماع والتناقض ، ١٠ ثبت كون ذلك بغيرهما ، وبه كان كل خير وشر . فيبطل قولهم من حيث راموا اثباته .

ثم القول بالواحد لا يضطر صاحبه إلى القول بآخر بوجه . وأصل ذلك أن هؤلاء قوم لم تبلغ عقولهم المبلغ الذى يدرك به حكمة الربوبية فى الأشياء ، وظنوا ١٥ أن يكون الرب على صفتهم من الحاجات والشهوات واحتمال الآفات وشوائب العاهات ، فقدّروا أفعاله بالذى علموا الحكمة بأفعال أنفسهم ، ولو تأملوا ما هم فيه من الضرورات السواتر المانعة عن الإحاطة بالأشياء ، ثم بمصالح أنفسهم التى فى ذلك جُلّ كدّهم ، وجهدوا لعلموا أن الجهل هو الذى سدّهم عن إدراك [١٨٥] الحكمة فى ذلك ، وأحق الناس بهذا هم ؛ إذ زعموا أن / العالم إنما هو امتزاج النور ٢٠ والظلمة . فما من جزء من أجزاء النور إلا هو مشوب بجزء من أجزاء الظلمة ، والظلمة هى السّاترة ثم هى [1] القاهرة للنور ، فما من خير يرجى بدوّه منه إلا والظلمة تقهره وتستره عن [1] التجلى لأهل المذهب ، فأنى لهم والعلم والوقوف على طريق الحكمة ، حتى يدّعون فى الآخر دعوى بشر .

١) ... (١) جاءت فى الأصل على هامش النص ، وبها يستقيم المعنى .

والعجب أن نورهم – مع قيامه بنفسه وصفائه عن شوائب الظلمة – لم يعلم [ما] عليه الامتزاج[١] من الضنك والضيق ومن الجهل والعجز، ثم[٢] يرجى[٣] بجزء منه عند خروجه عن جوهره ووقوعه فى يدى عدوه أنه يطلقه، على الحكمة التى لم يبلغها هو عند تمامه، وأحقّ من لا يدّعى الحكمة ولا يُناظرُ أهلها ولا يشْرع فيها التنوى؛ لأنه يرجع إلى جوهرين عند نفسه: شر وخير، وكذا كل أحد عنده

وأما إن كان الشَّرْع فيها بجوهر النور وكذلك من يكلمه فيها، فهما عندهم حكيمان لا يخفى عليهما شىء، لا معنى لكليهما، وهما بأنفسهما ذلك، أو جوهر الظلمة، ومحال احتمالها الحكمة، أو أحدهما جوهر النور والآخر هى الظلمة، لا يحتمل ذا الجهل ولا الآخر العلم، فيكون التكلم عبثا لا معنى له، ولا قوة إلا بالله.

قال الشيخ رحمه الله: ثم الأصل أن من يفعل فعلا لا ينتفع هو به لهلاكه وفنائه أنه عائب، والله سبحانه لم يكن لينتفع بما ينشئه لتعاليه عن الحاجات وغناه بنفسه عن غيره، فيبطل أن يكون فعله لينتفع به هو، ثم لو كان للهلاك لا غير لكان لا معنى لخلقه، فثبت أن خلْق العالم للعواقب، ثم خلَق خلائق لم يجعل عندها تمييزا ولا إدراكا لعواقب الأمر، ثبت / أنه خلقهم لا لأنفسهم، وخلق [٨٥ ب] خلقا يعرفون ذلك ويطلبون بجميع صنيعهم نفع العواقب حتى من خرج فعله عن ذلك؛ إذ هو محتاج كل غير، حكيم فى فعله، فلزمت محبتهم لئلا يضيع نِعَمَ المنشئ فيهم من العقول التى يدركون بها العواقب، ولأنهم لو تُركوا وتدبيرهم لم يكونوا يرضون من أنفسهم التقلب فيما لا يؤثر نفعا ولا يعقبه حمدا، ومن تعاطى منهم مثله فهو سفيه جاهل. وإذا لزم ما ذكرنا لزم فى الحكمة خلق الضار والنافع، وخلق الجوهر المحتمل للالم واللذة وإنشاء الآلام والملاذ؛ ليعلموا ما يرغب إليه الأنفس وما تهرب منه، فيحذرون ويرغبون بمثله فيما امتحنوا به؛ وليعلموا النفع

١) فى الأصل: فى الامتزاج.
٢) غير منقوطة فى الأصل.
٣) غير منقوطة فى الأصل.

من الضرر الذى لولا ذلك لم يكن لخلقهم معنى ، فخلقهم الله على ما خلق من الاختلاف لهذين [السببين] . ثم بلطفه خلق كل جوهر محتملا للنفع والضرر ، يحل به لغيره ، وأوصل منفعة كل جوهر بغيره من الجواهر التى فيها المضار ؛ ليعلم الناظرون أن مدبر ذلك كله واحد ، وأنه لو كان من مختلف لتدافع الخلق ؛ لأن جوهر الخير إذ لا يجئ منه غير الخير ، ومن جوهر الشر غير الشر ، لكان صنع كل واحد منهما فى بعض صنع الآخر ، وإفساده ما يقوم مع مثله عالم ، فدل الاتساق وتعلق منافع بعض ببعض على فساد هذا . على أنا إذا لم نقل بأن الكل لواحد، لم يحتمل القول منا لعدد ؛ إذ لم يقدر واحد منهم على افراد الذى منه باد[1] يدل عليه ، ولا أعْلَم عليه علما يدل عليه ، لم يجب بمثله حق / المعرفة به والعلم [٨٦ أ] بحاله ، فيفسد العلم جميعا ؛ لجهل الأصل الذى كل أنواع العلم وفروعه به . ١٠

مع ما ينفع أحد الجوهرين يضر الآخر ، وفى ذلك يلاقى الضار النافع ، فيبطل به نفع البتة ؛ لما معه المانع عنه . وفى وجود العالم وما فيه لكل منهم نفع هو الدليل الحق على أن مدبر ذلك كله واحد ، لحبس كل ضار عن عمله من وجه ضرره باللطف لتقبل ما أراد من النفع ليصل[2] إلى من أراد نفعه . وهكذا هذه القصة فيمن أراد ضرره ، ولا قوة إلا بالله . ١٥

مع ما أنه معلوم أن العقول ليست تركب للأكل والشرب ، ما لا عقل له فى ذلك ما له العقل ، وتعظيم[3] محل قوم اتقوا الأكل والشرب فى القلوب وهم الملائكة ، فثبت أنها خلقت للعِبَر والنظر ؛ لما فيه المحامد والمكارم ، وإذ كان كذلك لزم خلق مختلف الجواهر فى الحكمة ؛ ليكون بطريق العبرة تاما ، وحق النظر وافرا ، ولا قوة إلا بالله . ٢٠

على أنه معلوم فى الشاهد أن من يعمل[4] الأمرين جميعا هو أتم ، بل لا يقدر

---

١) هكذا فى الأصل ، والباء غير منقوطة .
٢) جاءت على هامش النص .
٣) فى الأصل : ولعظيم .
٤) فى الأصل : يعلم ، وصححت على الهامش : يعمل .

أحد على اتقاء ما يضره إذا لم يعلمه ؛ فعلى ذلك خلق الأمرين فى الحكمة أوجب وأتم من خلق أحدهما ، مع ما فى ذلك من دلالة غنى الفاعل وتمام قوته وعلمه بما يليق بكل شيء أن يكون عليه ، ولا قوة إلا بالله .

ولو لم يكن لما عليه أهل التوحيد سوى أدلة صدق الدّعاة إليه ، والبراهين النيّرة معهم ، وهم الرّسل ، مما لا يوجد شيء من ذلك لأحد من منكرى الصانع الواحد لكان ذلك كافيا ، فكيف وما من شيء إلا / وهو[1] بجوهره يشهد بحدثه ، [٨٦ ب] وأنه حدث لمحدث حكيم . لولا تعنت الملحدين بما ادعوا من قدم الأعيان مما لا سبيل لهم فى الرجوع إليه إلا إلى تقليد من ليس معه دليل ، أو جعله سفهه ، وهو عجزه عن الوقوف على كون شيء لا عن شيء دليلا له . ولا ريب أن كلا منهم يعلم من نفسه جهلا بأشياء ، ثم العلم بها ، وعجزا عن أشياء ، ثم قدرته عليها ، ١٠ وضرورة إلى أشياء ، ثم غنى عنها ، فحق من هذا وصفه أن لا يثق برأيه ، ولا ينفع ما يرى انه من اشارة عقله .

مع ما لا يخلو أن من رد ذلك إلى الطبائع التى لا تعقل ما يولد منها وبها ، وكذلك النجوم ، أو إلى عدد من الصانعين مما كان بدء أمرهم الجهل والعمى ، أو إلى تقليد أقاويل فى قدم الأشياء على ما [هى] عليه مما يتناقض ويتضاد ، ١٥ فأنى لهم العقل مع هذه الأصول المتجاهلة الذين هم فروعها ، أو الوقوف على حقائق الأشياء حتى يدعون فى شيء حكمة[2] أو سفها ، ولا قوة إلا بالله .

على أن الذى دعى الثنوية إلى إنكار شيء من لا شيء خروجه عن التصور فى العقول ، أو تقديرهم فى تعرّف الحكمة فى العقل ما عاينوا بينهم ، ولو علموا أن القول بمبادئ العالم على ما عندهم فى الخروج من التصور فى الوهم مثل الذى ٢٠ أنكروا ، أو خروج ما معهم من الروح والعقل والحواس ، أو خروج حكمهم عن التصور فى الوهم لما أنكروا . ثم لو علموا أنهم شهدوا فعل الضعفاء الجهال بأنفسهم على ما علموا بالخبر أنهم ، ثم كانوا ، لعلموا أن الأشياء من غير شيء

---

١) مكررة فى الأصل .
٢) جاء بعدها فى الأصل : « او طريقها » .

[٨٧ ا] أحق أن تنسب إليه ، / من به جملة العالم . ثم لو علموا غناه وقدرته وتعاليه عن صفة الخلق لم تضق قلوبهم عند قصورها عن درك الحكمة فى خلقه ، وعلى الله نتوكل ، وبه نستعين .

وذكر جعفر بن حرب[١] أنه سأل ثنويا عمن قتل آخر ظلما ثم اعتذر إليه وأقر بالإساءة ، فألزمه أن الثانى خير ، ولو كان من غيره جوهر الأول كان كذبا من النور وهو شر . فكتب ذلك إلى رئيس لهم ، فكتب [الرئيس مجيبا] : إن ذلك كمن ينفح[٢] دابته ويعتذر هو .

فقال جعفر : إنما ذلك توجّع منه ، ولو اعتذر فى الحقيقة كان جاهلا ، إلا أن يكون الاعتذار من تقريبه الدابة إليه .

فأسلم الرجل ، وحق له أن يسلم ، وما ذكر ابن حرب لازم ، ولا قوة إلا بالله .

ثم المسألة على قول المعتزلة خطأ ؛ إذ من مذهبهم أن ليس فى خلق الله شر ، وإنما سمى شرا بالمجاز ، فإنما طريق مناظرتهم الثنوية فى إزالة ما ظنوه شرا أن يكون شرا ، فأما أن يسلموا الثنوية ويلزمهم القول بالخالق الواحد من الوجه الذى يوجد من غير الله تعالى الوجهين جميعا ويجعلونه على الصانع فيجد القول بنفى ذلك ، فهو محال فاسد ؛ لما فيه تثبيت معرفته وتوحيده بخلق الشر والخير ثم ينفى أحدهما فى الحقيقة ، رجعت إلى قول الثنوية بأن الذى منه خلق الشر فى الحقيقة غير الذى منه خلق الخير ، فيلزمه التوحيد بالتثنية[٣] ، ووجه قولهم فى هذا أنهم أنكروا خلق أفعال العباد بما فيها السيئات والمعاصى والشرور ، فعورضوا بخلق الشرور

---

١) هو أحد الجعفرين ، أولهما جعفر بن حرب ويكنى أبو الفضل من شيوخ المعتزلة ومن طبقتهم السابعة وهى نفس طبقة محمد بن شبيب ، أما الثانى فهو أبو محمد جعفر بن مبشر ، كان يُضرب بهما المثل فكان يقال : علم الجعفرين وزهدهما كما يضرب المثل فى حسن السيرة بالعمرين . أنظر المنية والأمل ص ٤١ ، ٤٢ ، ٤٣ ، والانتصار ص ٢٣١ .

٢) غير منقوطة فى الأصل ، ومعناها يُعَذِّبُ ، أنظر القاموس مادة ' نَفَحَ ' .

٣) غير منقوطة فى الأصل .

من الجواهر ، وأنه لم يسم به شريرا ولا مسيئا ، ولا إفساد الأشياء مفسدا ، فكذلك فى خلق أفعال الشر والفساد / لا يسمى به ، فكان من جوابهم أن الجواهر سميت شرا على المجاز لا على الحقيقة ، وهى فى الحقيقة ليست بالشر . [٨٧ ب]

وأما عندنا فنحن نقول بأن الله جل جلاله خالق جوهر الشر والخير وخالق فعل الخلق شرا أو خيرا ، ولا يجوز كون شيء فى سلطانه لم يخلقه ، فيكون له شريك فى سلطانه وعديل فى خلق عالمه ، جل الله عن ذلك وتعالى . ونقول بأن خلق الخلق ليس هو ذلك الخلق ، وكذلك فعله ، ولا يوصف فعله بالشر والخير ، ولا يوصف بأن فعله خير وشر ؛ لأنه موصوف بفعله ، ولم يقل هو خيّر ولا شرير ، ومَنْ فعله ذلك فى الحقيقة فهو مسمى به ، ولا قوة إلا بالله .

١٠ وما يجب فى الحكمة خلق الجواهر المؤذية والمناظر القبيحة وخلق الآفات فى الحواس أن البشر كلهم قد اعتقدوا شيئا غاب عن حواسهم ، إما نفى أو إثبات ، منهم من دانوا ، ومنهم من تجاهل وحصل على الشهوات ، فإذا لم يخلق فيما يقع على الحواس ما ذكرنا لم يعرفوا القبح من الحسن ولا المؤذى من النافع ، وإذا لم يعقلوا ذلك لم يحتمل عقولهم درك القبيح من الحسن ولا المؤذى من الملذ ، فخلق كذلك ليمثلوا بما تقع عليه الحواس ما لا تقع عليه ؛ ليصير كل معتقد غاب ١٥ عن البصر على ما عليه معروفا بما يشاهده ، ولا قوة إلا بالله .

ثم الذى ينقض على الثنوية على اختلافهم اتفقوا فى جميع ما ينطقون به أنهم بجوهر النور ينطقون وبه يتقلبون ، فصار كل الاختلاف به إن صدقوا ، وإن كذبوا فصار كل الكذب به ، وإن صدق بعضهم وكذب بعض ، فثبت ممن ٢٠ هو من جوهر الظلمة تفضيل النور حتى اختار الانتساب إليه دون الظلمة ، وتفضيل ذى الفضل خير فى شهادة العقول ، يلزم بطلان القول بأصل هو شر لا يجئ منه غيره ، وخير لا يجئ منه غيره ، ولا قوة إلا بالله .

ثالثاً : أقاويل المرقيونية[1] وبيان فسادها

[٨٨ ا] والمرقيونية قالوا بعلو / النور وسفول الظلمة وبمتوسط بينهما ليس بنور ولا ظلمة وهو الإنسان الحسّاس الدَّرّاك ، والإنسان عندهم حياة فى البدن ، وأن هذه الثلاثة كانت متفرقة فامتزجت ، وأن كل جنس منها يحاذى الذى يليه كمحاذاة الشمس الظل نحو أعلى ، المتوسط يحاذى النور وأسفله الظلمة ، والجوهران عند الأوّلين كذلك فى التحاذى .

وقول الصابئين مثل قول المنانية إلا أن بينهما — [كما] زعم ابن شبيب — فرق قليل لا يحده . والمنانية زعمت أن النور يلقى الظلمة من الشمال ذاهبا فى مَهبّ الجنوب ، والظلمة تلقاه فى مهب الجنوب ذاهبة فى مهب الشمال ، وكانا متلاقيين على دخول بعض الظلمة فيه ، ولا يتناهيان من سائر الجهات . فتكلم هؤلاء بمثل الذى تكلم الثنوية[2] . ثم لا يخلو الواسط من أن يكون تدبير كان منها أمر العالم أو على الاجتماع حدث منه ، فان كان بالتدبير بطل الامتزاج ، وأنّى يقع وهو بين النور والظلمة ، والظلمة من شأنها التسفّل ومن شأن النور العلو وبينهما فاصل يمنع إلا أن يكون بالتدبير جمع بينهما وامتزاج هو بهما فكان أصل كل شر ؛ إذ كان من الامتزاج ، ولولا أنه مزج بينهما ما وجد أحدهما سبيلا إلى الآخر فيصير الأمر إلى أن مدبر الخير والشر واحد . وإن كانا هما غلبا بالطبع وقهرا الواسط حتى امتزجا فإذاً لم ينفعه حسّه ودَرْكه ؛ إذ صار تحت قهر ذى الطبع ، فكونه واسطا لا معنى له ، أو حصل الأمر على النور والظلمة .

[٨٨ ب] ثم قالوا : جعلوا الواسط متناهيا والآخرين غير متناهيين ، والمتناهى / تحت غير المتناهى ؛ لأنه كالمقصر عن تمام ما ليس بمتناه كالقصير من الطويل ،

---

١) هم أصحاب مرقيون ، وهم قبل الديصانية ، وهم طائفة من النصارى ، أقرب من المنانية والديصانية ، أثبتوا الأصلين القديمين النور والظلمة وأثبتوا أصلاً ثالثاً هو المعدل الجامع وهو سبب المزاج . انظر الفهرست لابن النديم ص ٤٧٤ طبعة المكتبة التجارية بالقاهرة : الملل والنحل للشهرستانى جـ٢ ص ٨٩—٩١ طبعة المثنى ببغداد .

٢) جاء بعدها فى النص : « بعد السؤال من أنهم من أين قالوا » ولا يستقيم المعنى بها .

والإنسان إن كانت الحياة التى فى البدن فهى مُحِسّة للبدن مستعملة له ، فيجب أن يكون الواسط هو الذى له تدبير العالى والسافل ، وهو المستعمل لهما ، فيصير الإله فى الحقيقة واحدا أو يبطل الامتزاج وما ذكر من الخيال .

ثم إشارته إلى الامتزاج — وهى حياته — خطأ ؛ إذ لا إنسان يعرف تدبير ابتدائه ، ولا أصلح ما فسد منه ، ولا دفع ما حل به ، ثبت أن المدبر واحد ، ٥ وهو غير الذى ذكر ، وأن الذى ذكر تحت تدبير الواحد .

ثم لا فَرْق بين أن يحدث مزاجا لم يكن لا عن أصل هو امتزاج وبين أن يحدث ....[1] لم يكن لا عن أصل البينونة ، ثم لا فرق بين إمكان تغيّر قد تم إلى احتمال الحوادث بعد أن لم تكن كذلك بقدرة قادر وبين أن يكون الحوادث به ، لا يقلب القديم إلى معنى الحديث ؛ إذ هما جميعا فى البعد عن البصر فى الوهم واحد ، ١٠ وبالله المعونة والنجاة .

[أقاويل المجوس[2] وبيان فسادها]

قال الشيخ رحمه الله : قالت المجوس : أعجب الله حسن خلقه فتخوف ما يضاده فيه ، فتفكر فى ذلك فكرة ، فحدث منها إبليس . وقال بعضهم : أصابته بعينة فالتفت وراءه فرأى ابليس ، فصالحه ، على أن يمهله إلى مدة ، ١٥ ووادعه على ذلك ، حتى إذا مضت المدة أهلكه الله ، فكان من إبليس كل شر ، ومن الله كل خير .

وهذا الذى حكوا إن كان هو قولهم فى الحقيقة فهم شر من جميع الثنوية ؛ لأن الثنوية قالت باثنين لما رأوا خلق الشىء لا عن شىء غير متصور فى الوهم ،

---

١) كلمة غير مقروءة فى الأصل .

٢) يؤخذ من كلام الشهرستانى فى الملل والنحل أن المجوس هم التنوية القائلين بأصلين قديمين للعالم هما النور والظلمة ، ولكنه يميز من التنوية المجوس الأصليين الذين زعموا أن الأصلين لا يجوز أن يكونا قديمين أزليين بل النور أزلى والظلمة محدثة ثم لهم اختلاف فى سبب حدوثها. ونعتقد أن الماتريدى يتحدث هنا عن المجوس الأصليين . أنظر الملل والنحل للشهرستانى ج ٢ ص ٧٢ ، ٧٣ طبعة المثنى ببغداد .

عظم عليهم القول بحدث العالم لا عن شيء ، ثم رأوا العالم مشتملا على خير وشر / موصوفا كل مَنْ فِعْله الخير والعدل بالصفات المحمودة ، ومَنْ فِعْله الشر [٨٩ ا] والجور بالصفات المذمومة ، استعظموا نسبتها إلى الواحد ، فيكون واحدا محمودا مذموما بما عليه العرف ، فقالوا باثنين قديمين .

والمجوس قد استجازوا[١] حدث العالم لا عن شيء وأصل ، وإنما عظم عندهم وصف من منه الخيرات بفعل[٢] الشر ، لم ألزموه فعل شر الشر صيّروه أمّه ؛ إذ الفكرة الردية شر ، وما حدث وهو إبليس شر وكان منه[٣] الأمران جميعا ، وهو السبب الذى دعاهم إلى القول باثنين فتناقض قولهم . مع ما لا يؤمن منه حدوث التفكر وقتا بعد وقت ، فيكون جميع الشر بذلك ، وإن أريد إحالة ذا دلّ وجوده مرة على دفع الإحالة إلا أن يقول بالخير ؛ فلعل بداه عن الفكرة التى هى شر . ١٠ على أنه إذا وادعه على الترك إلى تلك المدة فأما أن لم يعلم أنه يعمل ما يعمل من الشر والجهل شر فهو شر آخر ، أو علم فتركه على ما علم من الفساد به ، فذلك منه شر ، ومثله إما أن يكون علم من قبل ما يعمل فكره ، ففكر على العلم بما يكون منه وهو شر ، [وإما] لم يعلم ، والجهل شر . ثم لا يخلو من أن يكون منه وهو شر ، [وإما] لم يعلم ، والجهل شر . ثم لا يخلو من أن يكون [قادرا] ١٥ على منع ابليس وقهره أو لا ، فإن قَدَرَ ثم أمهله ليفسد الخلق فهو شر عندهم وإن لم يقدر فلا يكون العاجز رب العالمين . مع ما يقال : ثم علم أن إبليس عند المدة يفى له بالذى وعد ، ووفاء الوعد خير وحق ، فإذًا يكون من الشر [خير] . ذلك مع ما كان هذا لازما له ، إنه إذا كان ممن هو أصل الخير يجئ الشر[٤] ؛ فنعكس عليهم ونجعل كل خير من إبليس ، وكل شر من غيره . وبعد ، فكيف ٢٠ يأمن بالقدرة / عليه فى الوقت الذى لم يكن لإبليس غير نفسه عون وللذى به [٨٩ ب]

---

١) فى الأصل بالراء المهملة .
٢) فى الأصل : يفعل .
٣) جاء بعدها فى النص : « فقد منه » وبدونها يستقيم المعنى .
٤) جاء بعدها فى الأصل : « الخير » وبدونها يستقيم المعنى .

كان كل الأشياء أعوان ، ثم اختلط خلقه الذين هم أعوانه بالذين هم أعوان الله فى منعهم عن المعونة عليه ، جل الله عما وصفه الملحدون .

وإن قالوا : المواءعة كانت لبعض المصالح ، فمثله الهوام الضارة والأشياء المؤذية .

وبعد ، فإن تخوفه من يضاده يوجب الجهل بأنه رب كل شيء ، وكذلك إصابة العين ، فإذا ضرّ به العين ، ومن تقهره العين ، وتزيل قدرته ، وتدفع علمه فهو رب بغيره لا بنفسه ، خالق بغيره ، فيلزم القول فى معبودهم إنه عبد لا معبود .

ثم لا شيء من تلك الجواهر المؤذية إلا وهى تنفع[1] خلقا ، [2]فلا تضر ولا تؤذى لأنفسها[2] ، ولكن بمدبر حكيم عليم جعلها[3] بحيث تؤذى أحدا وتنفع[4] آخر ، ثبت أن القول بانفراد منشئ الشر بعيد .

ثم إن لم يكن فى خلق الشيء من غير شيء إلا خروجه من وسع الخلق وارتفاعه عن التصور فلا أحد امتنع عن القول بتحقيق مثله ؛ لأن إنشاء الجسم وكونه فى الأرحام بالطبائع وحدوثه بحركات النجوم أو خروج العالم عن هذا الطبع وامتزاج النور والظلمة ثم التباين خارج عن الوجه الذى [ذكر] . على أن حقيقة كل شيء من تأمّله كذلك نجده ؛ لأنه ليس فى النطفة ولا فى جميع الأغذية ولا فى الأرحام شيء من معانى البشر ، ثم مما له من العقل والسمع والنظر ، فإنما ذلك خارج عن ذلك بتقدير عليم حكيم . وكذلك جميع الطبائع المختلفة أو جواهر الخير والشر لو خلّى بينها وبين عملها ما ظهر بها جوهر ولا يمكن بها خلق ، فالقول بالكون بمثله أبعد عن التصور فى العقل ، ولا قوة إلا بالله .

[١٩٠] وقد بينا / وجه الحكمة فى خلق الجواهر المختلفة ، وأن فعل الله لا يوصف بذلك وإن أنشأها على ما عليه من قبح القبيح وحسن الحسن ، هو معنى الحكمة

١) فى الأصل : ينفع .
٢) ... (٢) فى الأصل : « فلم يضر لأنفسها مؤذية » .
٣) فى الأصل : جعل .
٤) فى الأصل : ويرفع .

ووضع كل شيء موضعه ، وأن الله تعالى إذ لم يخلق لحاجات نفسه وإنما خلق بذاته ، إنه خالق ليكون الخلق الذى ركب فيهم العقول وجعلهم أهل المعرفة ، بالنعم[١] والبلايا يمتحنون ، بوضع كل شيء موضعه والقيام بالشكر لما أنعم عليهم بأن جعل لهم جميع[٢] الخلائق على اختلاف جواهرهم أدلة وعبرا[٣] ومحنة وابتلاء بمعاداة[٤] جواهر[٥] وموالاة أخرى ، وليعرفوا كيفية الاتقاء ووجه الحذر وما فيه الرُّعْبُ ووجوه المبادرة فى ذلك للعواقب المحمودة فى العقول ، وإبقـاء[٦] .....[٧] لمكروهة[٨] فيها بما عاينوا من مختلف الجواهر والأحوال فى حق الترغيب والترحيب ليكون الوعد والوعيد مقدرا عن الحس والعيان ، إذ ذلك طريق المعارف وبه يوصل إلى درك النهايات ، ولا قوة إلا بالله .

ولو جاز إنكار الشيء لا من شيء بما لا يتصور فى الوهم لجاز لكل مؤوف الحاسة إنكار ما يدرك بها إذ هو غير مدرك إنكار كل غائب لم يبلغه الحاسة . وفى ذلك نقض المجوسية وغيرهم : إذ هم جميعا اتبعوا أوائلهم . ثم التصور فى الوهم تقديره مما تقع عليه الحاسة ، إذا ارتفعت فتصور حال وقوع الحاسة فى وهمه ، أو يقدّر مثله فى الوهم . ثم الله سبحانه لم يُعرف من طريق الحواس ولا له مثال فى المعروف ، بطل التقدير به . ثم الأصل أن التصور فى الوهم هو علم الحس ، أو فى علم الحس دليل لزوم العلم بما لم يحس ، ولأن يعرف ، إذ / كل ذى [٩٠ ب] حس جاهل بمائية الحس وكيفيته ، فلزم ذلك فى كل حس[٩] هو كذلك ،

---

١) فى الأصل بالغين المعجمة .
٢) فى الأصل : جمع .
٣) غير منقوطة فى الأصل .
٤) فى الأصل بالتاء المفتوحة .
٥) فى الأصل : جواهه .
٦) ربما يقصد : واتقاء ، لكن يصعب تصويب الكلمة لأن الكلمة التالية غير مقروءة .
٧) كلمة غير مقروءة فى الأصل .
٨) التاء المربوطة غير منقوطة فى الأصل .
٩) بدون حاء فى الأصل .

فيجب كون الحواس بمن يعرف حقائقها[1] وينشئها[2] ، على ما يرى[3] أهل الحواس أن الذى أنشأها لا يحتمل إدراكه بالحواس ؛ إذ كل ذى حاسة جاهل بما عليه أحواله وعاجز عن احتيال وسعه ما فسد منه ، فأوجب ذا أن وراء هذا عليم حكيم ، لا يحتمل ما احتمل المحسوس ؛ إذ لو جاز واحتمل ، لم يحتمل كون المحسوس به ، كما لم يحتمل بأمثالنا ، وبالله العصمة والنجاة .

مسألة

[إثبات الرسالة وبيان الحاجة إليها]

قال الفقيه رحمه الله : تكلم الناس فى الرسالة فأثبتها أئمة الهدى وقادة الخير وحكماء البشر . وأنكرها من جهل صانعه ، ومن أقرّ ممن جهل أمره ونهيه ، ومن أقرّ بذلك ممن زعم أن فى العقل الغنى عن الرسالة ، مع ما أمكن مقابلة آيات من ادّعى الرسالة بصنيع الكهنة والسحرة والمشعبذة .

وبعد ، فإنه يحتمل ظهور عجز من حضرهم بما لم يكن فى ذلك النوع تكلّف واجتهاد ، ولم يكونوا امتحنوا قوى الجميع .

قال الشيخ : فنناظر من أنكر الصانع فى اثباته ؛ إذ التنازع فى إرساله لا يتمكن إلا بعد لزوم القول بهستيته وثباته ، مع ما أمكن الأمران جميعا بآيات الرسل ، إذ هم قوم نشأوا بين قوم عرفوا أحوالهم ، وقد كانوا أدركوا منتهى وسعهم ؛ فلما جاءوا بالآيات التى قهرت عقولهم — مع علمهم بأن وسعهم لا يحتمل إنشاء مثلها — لزم العلم بصدقه فيما أخبر من مرسله ، وأن تلك الآيات مما أنشأها مَنْ يكون رسالته[4] من عليم حكيم قادر على إنشاء الأدلة على اثباته ؛ ليعلموه بها وإن / لم يشهدوه ، ولا قوة إلا بالله . [١٩١]

---

١) فى الأصل : وحقائقها .
٢) غير منقوطة فى الأصل .
٣) فى الأصل : أرى .
٤) فى الأصل : لرسالته .

ثم من أنكر الأمر والنهى والوعد والوعيد لم يحصل لإنشاء حكمة ، وإنما حصل منه على الإنشاء ثم الإفناء ، ثم معلوم أنّ كل مَنْ ذلك عاقبة فعله ليس بحكيم ، فدلت حكمة صانع العالم — بما جعل فيه من الأدلة على وحدانيته وعظيم سلطانه — على أنه حكيم . والله الموفق .

مع ما كان الله سبحانه إذ هو غنى بذاته حكيم فى فعله خلق الخلق للبقاء إلى قدرة جعلها لهم ، ثم لم يجعل البقاء إلا بالأغذية ، وقد حبب إليهم البقاء ودوام الحياة ، فلو لم يجعل عليهم الأمر والنهى لبادر كل إلى ما يطمع فيه [من] البقاء ودوام الحياة ، مع ما له فيه من اللذة والشهوة ، ثم يفعل أقرانه بذلك الشىء نحو فعله فيحدث بينهم التنازع والتجاذب ، ويحملهم ذلك على التدافع وفى ذلك خوف الفناء بما به جعل البقاء ، فلزم جعل الحرمات والحِلّ والأمر والنهى بما فيه من الوعد والوعيد ؛ ليعلم كلّ ما له مما ليس له ؛ فيسلم [من] كل[1] عداوة وتبقى له روحه . ومن أنكر الأمر والنهى والمحنة ذهب إلى معنى المحنة فى الشاهد ، إنما هو لظهور ما خفى وتجلى ما استتر ، والأمر والنهى لمنفعة ينالها[2] الآمر والناهى أو مكروه يدفعه[3] ، فإذا كان الله غنيا بذاته عليما بالسرائر والخفيات ذهب معنى المحنة والأمر والنهى .

قال الفقيه رحمه الله : نقول ، وبالله التوفيق ، إن [كان] أمره ونهيه ومحنته على ما يذكر فإن فعله لذلك يكون لمكروه يدفع أو محبوب يجلب أو عيب[٣] عنه يتخلى ، والله سبحانه أنشأ العالم لا للذى يذكر ، فمثله الأمر والنهى والمحنة ، مع ما كان / ذلك التقدير إنما هو فعل المحتاجين مما يعلو درجاتهم ويجل أقدارهم ، ولو فعلوا [٩١ ب] غير ذلك كان عليهم فى فعل ذلك ضرر عاجل وشر آجل ، فأما من هو حكيم بذاته ، غنى ، فهو لا يفعل لنفع ولا لدفع الضرر ، فمثله الأمر والنهى . مع ما

١) فى الأصل : لكل .
٢) فى الأصل : ينال .
٣) فى الأصل : يدفع .
٤) غير منقوطة فى الأصل .

بينا من اختلاف الممتحنين فى الغنا والحكمة لم يجز تقدير أحدهما بالآخر ، ولا يحتمل حكيم [يفعل] الشر لحكمة[١] الربوبية ، فتكلّفه الذى ذكر خطأ .

وبعد ، فإنه إذ جعل الخلق قسمين : ضارا ونافعا ، وجعل كل جوهر محتملا للألم واللذة ، لم يحتمل أن يجعلهم كذلك إلا لعواقب . يُحذّرهم بها ويُرغّبهم فيها من الوعيد بالشدائد والوعد بالملاذّ ، وبذلك تتم الرغبة والرهبة ، والله الموفق .

وبعد ، فإذ خلق الخلق ، وجعل البعض منافعا لبعض[٢] ، وإن لم يكن له فى ذلك نفع لغناه . وكذلك المضار ، فمثله يأمر وينهى بمنافع بعض ببعض واتقاء المضار ، مع ما يأمر بما ينفعهم . كما خلقهم وجعل لهم ذلك ، وينهى عما يضرهم ، والله الموفق .

وأيضا إن فى الحكمة الأمر والنهى : إن الله خلق البشر فى أحسن تقويم ، وسخر لهم جميع ما على وجه الأرض وبركاتها وبركات السماء من غير أن سبق منهم ما خرج ذلك مخرج المكافأة أو مخرج حق قضاه ، فلا يجوز فى العقل إسداء مثل هذه النعم إلى ما لا يعرفها لما فيه تضييع وظلم النعم ، فلزمهم به معرفة المنعم ليعلموا مَنْ يستحق المحبة ويستوجب[٣] الشكر ، وفى ذلك لزوم المحنة ، ووصل بذلك الوعد والوعيد ليتم الرغبة والرهبة ، وبالله التوفيق .

[١٩٢] وبعد ، فإنه قد حسن فى العقول / الصدق والعدل وقبح فيها الجور والكذب ، فجعل الفريق الأول عظيما فى القلوب كريما[٤] ، والثانى حقيرا مهينا ، فيصير العقول آمرة بكسب ما يعلى شرف مَنْ رزق منها ، وناهية عما فيه هو ان صاحبها ، فيجب الأمر والنهى بضرورة العقل ، ثم الثواب ليتم الكرامة لمن اختار سُبُلها والقيام بوفائها ، والعقاب لمن آثر هواه على إشارة العقل .

---

١) فى الأصل : الحكمة .
٢) فى الأصل : ببعض .
٣) فى الأصل : ويستوجبوا .
٤) فى الأصل : لربما .

وفيما ذكرنا لزوم القول بالرسل ليدلوهم[١] على معالم العدل والصدق ومضار[٢] ضدهما ، على الإشارة إلى كل شيء أشكلت مائيته ؛ ليكون أمر الأحوال للحمد موافقا ، والله الموفق .

وبعد ، فإنه لا عاقل فى الشاهد يرضى إهمال نفسه عن التعاهد ، ينهمك فى الشهوات ، بل كل يجتهد على تسويتها على ما لا يضرها ، وعلى ما يُحمد عواقبها ، على ما فيها من الجهل الذى يعطبه بما به يرجو نجاته ، ويضره فيما به يطمع نفعه ، فذلك يُحوجه إلى من يعلم عواقب الأمور ، حتى يروض نفسه على إشاراته ، دون أن يهملها لشهواتها ، ولا قوة إلا بالله .

ثم نرجع إلى مناظرة من أنكر الرسالة للوجوه التى ذكر[ها] ، بعد إقراره ١٠ بالتوحيد وإيمانه بالأمر والنهى ، مع ما فيما ذكرت من أدلة الأمر والنهى مقرونة بالحاجة إلى الرسالة كفاية لمن تصح نفسه . ثم نقول : يجب القول بالرسالة بضرورة العقل فى إيجاب الحاجة إليها دينا ودنيا ، ثم فى إثبات الأفضال من الله إن كان فى العقل منه غنى ، فأمر الدنيا فيما به أيضا قوام الدين ، ونحو أن خلق البشر وجعلهم أهل المحنة[٣] ، وأنبت لهم من الأرض بما أنزل من ماء السماء أغذية[٤] لهم ١٥ وأدوية ، ثم أنبت / منها الأدواء والسموم القاتلة ، ومنح[٥] فى عقولهم الامتحان [٩٢ ب] بأنفسهم ليعرفوا المؤذى من[٦] المغذى ، لما لعل [فيه] عطب الممتحن ، وليس فى العقول سبيل يعرف ذلك ، لزم القول بمن يطلعه الله على كل جوهر منها ليحيى بما يأكلون أبدانهم ويقيموا به دينهم .

ثم فى الابتداء ليس فى العقول [سبيل] يعرف الوجوه التى تنبت من الزراعة ٢٠ وما فيها من التدبير ، ثم بعد التمام والعلم بجوهرٍ لا بد ممن يعلم كيف يستعمله حتى

---

١) فى الأصل : ليدلهم .
٢) فى الأصل : ومفار .
٣) غير منقوطة فى الأصل .
٤) فى الأصل : فى أغذية .
٥) غير منقوطة فى الأصل .
٦) فى الأصل : منه .

يصلح للاغتذاء ، على اختلاف ما جعل لصلاح ذلك . ثم جعل فى الطعام أنواع الأذى مما يدفع إليه المنتفع إذا لم يحفظ حدّه ؛ لأنه ممن يعلم حد ذلك ، ثم دواءُ إن ضرّه بالقدر الذى به يدفع ضرره . ثم علوم الطب مع تفاوت الطبائع واستعمال السموم القاتلة ؛ ليعرفوا قدر النافع مما يقوم معه البدن . ثم فى أنواع الحرف التى بها قوام سترهم وكنّهم والوقاية لهم من الحر والبرد . ثم فيما خُلقت لهم من الدواب الصعبة مما ليس يعلم المتأهل فيها أنها لأى منفعة خلقت ، ولا أنها لمنافعه خُلقت أو لا ، ولا كيف يروضها ؛ إذ طبع كل منها النفار عما هى له ، حتى تنقاد وتخضع . ثم فى أنواع التجارات التى لا يقوم لهم دين ولا دنيا إلا بها . ثم ما فرّق حوائجهم فى البلدان ، الذى ليس فى طبعهم ولا فى عقولهم ما يدلهم أو يبيّن لهم فى كل حاجة أنها أين تطلب ، ثم فى معرفة طرقها ؛ إذ ليس فى العقل ما يدل على مكانها ولا على طرقها . ثم فى تعرّف الألسن التى بها قام النفس للمعاش وفهم المعاد ، ثم نتعرف الأسماء التى لولا هى ما فُهمت حاجة ولا أمكن أحدًا / معرفة موضعها . ثم فى وجوه أسباب التناسل ، وفى معرفة تربية الصغار . ثم فى العلم بتدبير أغذية ما ليس يتطرق ، ثم بظهور — بعلم الخلق بعضهم من بعض — جميع ما ذكرت من الألسن والأسماء والحرف والطب والصناعات كلها وطرق البلدان ورياضة الدواب وكيفية استعمالها وجميع ما ذكرت هو الدليل البيّن أن أصولها تعليم وإشارة لا استخراج العقول ، والله الموفق . [١٩٣]

فهذا مع الأمر المعروف الموجود من فزع بعض إلى بعض عند النوائب وما يحزنهم [١]من الأمور[١] المهمة للاستعانة برأيهم والصدور عن مشورتهم بما عندهم[٢] فضل فى العالم . ثم تعليم فنون الآداب ، ثم قيام كل بما يستفيد أنواع العلم من درس الكتب والاستماع إلى الحكماء ، فدل ذلك أنهم لم يروْا بعقولهم كفاية عن الاستعانة وأداء حاجاتهم جميعا ، لزم فى العقل الفزع إلى ناصح صدوق ، وذلك

---

١) ... (١) جاءت على هامش النص مع إشارة إلى أنها من صلب النص .
٢) جاء بعدها فى الأصل كلمة : «لهم» ، وبدونها يستقيم المعنى .

ظن الخلق بأولئك ، إنه وصّل[١] إليهم العلوم على ألسن هؤلاء . فعلى ذلك أمر الدين والدنيا ، وعلى ذلك علم السحر يعتبر[٢] جواهر الأشياء بأنواع المعالجات وعلوم محاربة أعداء الدين والأموال كلها مستفادة فى الأمر الظاهر [٣]من الألسن[٣] ، وما عنها يوجد ، فأول ذلك تعليم يكون من العليم الحكيم .

ثم مما يُلزم القول بالرسالة بضرورة العقل هو أنه قد ثبت حسن معرفة المنعم والشكر له فى العقل ، وقبح الجحود له والكفران بنعمته ، ثم ما من شىء تقع عليه حاسة من حواسه إلا ولله عليه فى سلامة حاسته وما أدرك نِعَم يعجز / عن الإحاطة بها . [٩٣ ب]

ثم بعد هذا له عبارتان : إحداهما تفاوت استحقاق المعمين الشكر ، وتفاضل أقدار النعم مما لا يبلغ علم أحد نهايتها إلا علم من أنشأها . فعلى هذا لا يبلغ عقل بما به تمام شكرها إلا هو ، فيلزم العقل مَنْ يخبر عمن منه تلك النعم ، والأخرى أن تلك النعم إذ هى تفرقت على الحواس وأصابت كل جارحة منها ، فلزم استعمال كل جارحة فى شكر ما له عليها من النعم . مع ما إذا أردت أن تعرف قدرها اعتبر بالمبتلى بالآفة بها لِعلّة يخفّ عليه بذل[٤] الدنيا ، ثم كان ما بكل جارحة تؤدى من الشكر لا يُعرف بالعقل ، فيلزم القول بمخبر يخبر عن الله .

وأيضا إن الله إذ خلق البشر خلقا أمكنه استعمال كل جارحة منه بما جعل من اللين بالمفاصل يقبض بها ويبسط ويعطى ويأخذ ويتقلّب على مختلف الأحوال وينتشر فى مفترق الأفعال مما لو لم يكن خلقه لاستعمال جميع ذلك فى العادة لجعل فيه وسع العمل والنفع خاصة كالدواب والطيور ، فثبت أنه خُلق للعبادة . فلا بد من مبيّن مائيتها فى كل جارحة .

١) غير مشكولة فى الأصل .
٢) فى الأصل : ويعتبر .
٣) ... (٣) جاءت فى الأصل على هامش النص مع إشارة إلى أنها من صلب النص .
٤) فى الأصل بالدال المهملة .

ثم الأصل فى ذلك — مما يوجب ضرورة العقل الحاجة إلى الرسل — وجوه :
أحدها وجود التنازع الظاهر بين الخلق على ادعاء كل منهم أحق بالحق وأولى بالإصابة ، واتفاق أن ليس فيهم من يُفزع إليه ليحكم بينهم ، وبريهم بما به يتألف قلوبهم وتجتمع كلمتهم ، ومعلوم أن التنازع هو أصل كل فساد ومقدمة كل فناء ، وذلك كله قبيح فى العقول ، فقد انتهت عاقبة العقول إلى من يعينها ويردها[١] إلى ما جُعلت هى / له من الصلاح والمعرفة . ومعلوم أنْ لا أحد أعلم [١٩٤] بذلك ممن خلقها وأنشأها ، وفى ذلك لزوم القول برسول نعلم[٢] أنه من عنده جاء ، وبالله التوفيق .

ودليل آخر : إنه معلوم أن العلماء يتفاضلون فى إدراك ما به مصالحهم فى أمر الدين والدنيا ، يكون عند واحد من ذلك ما ليس عند غيره ، وإذا ثبت ذلك فلا ندفع أن يكون عند الله مما به صلاح عباده ما ليس عند خلقه ، فيوصلها إليهم برسله ، والله المعين .

ودليل آخر : إنه لا يخلو الأمر من أن يرجع إلى ما يدعوه إليه غفلة ، أو يلزم على بعض الصدور عما أراه غيره ممن هو أرجح منه عقلا ، فإن كان الحق هو الأول ليجب الجمع بين العقول . والقول لكل بالإصابة إذا قال بما أراه عقله ، وفى ذلك شهادة بإصابة كل ذى دين اعتمد على عقله ، وذلك محال لتناقض الآراء والقول ، وإن كان الوجه الثانى فيصير عقله كرسول يأتيهم من عند الله ، فيحتاج ذلك إلى دليل يُعْلِمنا شخصه ، ثم لا فصل بين دليل يقوم بصدقه فيما يخبر عن الله أو بإصابة الحق[٣] فى كل ما ينطق به عن عقله ، والله الموفق .

فهذا مع ما يعلم أنّ الأشغال[٤] وازدحامها على العقول بلبسها ، فكذلك الهموم وأنواع ما جُبل عليه البشر ، وكذلك أنواع الألم وأسباب لا تحصى مما يشغل العقول

---

١) فى الأصل : ويرد .
٢) غير منقوطة فى الأصل .
٣) مكررة فى الأصل .
٤) غير منقوطة فى الأصل .

ويمنعها عن الإحاطة بالحق فى كل لطيف وجليل ، وكذلك غلبة الشهوات وكثرة الأمانى واللذات ، فلذلك لا بد من رسول الله ليبيّنهم ويدلهم — عند الاشتباه — على الحق ، ولا قوة إلا بالله .

[٩٤ ب] / وقد بينا بحمد الله حاجة العقول للرسل[١] ، والقول بهم ، وعجز العقول عن الإحاطة بالكل ، والأصل فى ذلك وجهان : أحدهما أن الله تعالى جعل لكل مُدْرِك آلة بها يدرك ، ثم هؤلاء تحيط ذاته دون أسباب تتصل به ، ثم مع ذلك تعترضه آفات يلزمه تفاديها[٢] بالمؤاذرة[٣] له من الأعوان والحفظ له من الأضداد التى هى أعداء تمنع ؛ ليشهد بحق الإدراك على العلم بمنع البعد ذلك واللطافة عن العمل حق العمل ، فعلى ذلك العقل ؛ إذ هو سبب مخلوق له حد كغيره من أسباب ١٠ الإدراك ، يعترضه ما يعترض غيره ، مع غموض الأشياء واستغلاقها ، ومن مادته النظر فى الأسباب ، أعلى ذلك مما يسمع من كلام الحكماء ، وأحقهم من له على حكمته برهان ، ولا قوة إلا بالله .

وجه آخر : إن الله جل ثناؤه جعل السبب الذى به دَرْك كل خارج عن الحس وجهين : أحدهما الاستدلال بالذى عاين[٤] إذا اتصل الغائب بالذى عاين ١٥ كاتصال دخان بالنار ، وضياء الشمس بها ، وكاتصال أثر الفعل بالفاعل نحو الكتابة والبنيان ونحو ذلك . والثانى الخبر ينبئ عن حال ذلك نحو البلدان النائية والأحوال المتغيرة والأمور النازلة ، معروف[٥] ذلك عند جميع العقلاء ، وبذلك معرفة الإنسان الأجناس والفصول والأنواع ، وأنواع الطب واللسان وعلوم الصناعات والحروب وغير ذلك . ثم نعرف الأمر والنهى ، والوعد والوعيد ، فيما ليس بمحسوس ٢٠ دليله ، لا وجه لإدراكه إلا بالخبر ، وذلك نحو المباح / والمحظور ، وما فيه كل [١٩٥]

---

١) فى الأصل : الرسل .
٢) فى الأصل غير منقوطة وبدون ياء .
٣) فى الأصل : بالمواد .
٤) جاء بعدها فى الأصل كلمة « غليه » ، وبدونها يستقيم المعنى .
٥) فى الأصل : معرف .

شيء من مختلف الأحوال ، فيلزم فى نحو هذا القول بالخبر ، وفيه إيجاب القول بالرسالة .

ثم الأصول ثلاثة : ممتنع وواجب وواسط وهو الممكن ، وعلى ذلك جميع أمر العالم . فالواجب فى العقل على جهة لا يجوز مجيء الخبر بغيره ، وكذلك الممتنع ، ويجيء فى الممكن ؛ إذ هو المنقلب من حال إلى حال ، ويدٍ إلى يدٍ ، وملكٍ إلى ملكٍ ، وفى ذلك ليس فى العقل إيجاب جهة ولا امتناعٌ من جهة فتجيء[1] الرسل ببيان الأَوْلى من ذلك فى كل حال ، والله الموفق .

وما ذكر فى الآيات ، فإن لكل من ذلك علامة تُعْلَم ، وآية تظهر ، مع ما كانت المعارضة فاسدة ؛ لأنه لا يخلو من أن يكون يصدّق أحد فى الخبر ، فيكون ذلك السؤال عليه ، أو لا يقر بشيء البتة ، وفى ذلك سقوط خبره هذا عن نفسه . مع ما كانت المقابلات بالخروج على غير الحقائق من طريق العيان أظهر مما قال . ثم لم يجب به نفى علم العيان ، كيف وجب ما ذكر ، وما ذكر من غير عصر الرسل فذلك كلام فى قبول الأخبار يلزمه من وجهٍ يضطر إليه ، فيبطل سعيه .

ويُناظر[2] فيما قال : إنه مما يحرمه العقل من المديح حق لمن ذلك علمه مما يوجب العقل أو الطبيعة أن يجعل الكل ما حوته نفسه وما نفرت عنه طبيعته بضده ، فيقلب الأحكام عن حقّائقها ، ويبيّن أنه عن جهل بالعقل خرجت قضاياه ، فحق مثله أن يعلم حقيقة العقل ، فيبطل بحكمه ويمقت نفسه بجهله العقل من الهوى ، والله الموفق .

ثم لو كان فى العقل الغنى عنه لجائز إرسال الرسل من طريق الأفضال ؛ إذ الله موصوف معروف الإحسان ، فيه تتقلب عباده ، [٩٥ ب] / وما من نعمة لله تعالى إلا ولله تعالى على عباده فضل زينهم وجمالهم ، نحو الأذنين والعينين ، وكل ذى

---

١) فى الأصل : مجيء .
٢) فى الأصل : وناظر ، والظاء غير منقوطة .

عدد فى الجسد ، ثم فى كثرة النعم ، فى كثرة ما أنشأ من دلائل التوحيد والرسالة ، وإن كان بدون ذلك كفاية ، ثم بكثرة الفواكه والملاذ ، وإن كان القليل من ذلك كافيا .

وبعد ، لو كان بالعقل كفاية فهو يسده الحد فى ذلك والتعاون بأنواع واستشارة أهل النظر[١] فيما خص الله لهم وأزاح عنهم الإشكال ، ثم الاجتهاد الوافر له[٢] يبذل فيه كل مجهود ، فكان فى إرسال الرسل تيسير عليهم وتخفيف ، وذلك من عظيم المنن ، فكفران مثله يدل على حمق الرجل وجهله بالمنن حتى عدها بلاء . مع ما للعقول أشغال وللأنفس أهواء يستر العقول ، فارسال الرسل معونه لهم وإرشاد ، وذلك هو الذى جُبلت العقول على حبه . مع ما فيه تذكير وتنبيه وتحذير لوجه ١٠ التقصير ، فيكون ذلك مما يَحُثّ على النظر ويدعو إلى الفكر واستعمال[٣] العقول ، وذلك معروف فى جميع أمور الدنيا وسياسات الملك . مع ما جعل الهوى منازعا[٤] له ، وقد جعل للهوى أعوان من الأمانى والشهوات وشياطين مُزيّنة لها ، فكيف ينكر جعل أعوان للعقول ، أحقهم بذلك الرسل .

وبعد ، فإن جميع نزاع الهوى مشاهدة[٥] حسية[٦] ، وجميع أسباب عمل الحق ١٥ غائبة ؛ إذ المذكر هو ذكر الثواب والعقاب والأمر بترك الشهوات والملاذ ، وذلك أمر عسير على الطبع والهوى ، فيحتاج فى ذلك إلى الإستعانة برؤية من تُذَكّر رؤيتهم المعاد ويخبرون[٧] / عن المنقلب بما فيه من اليسر والعسر ؛ ليصير ذلك [٩٦ ا] بحق العيان ، فيسهل على الطبع سهولة ما يوافق الطبع ، والله الموفق .

ونوع آخر من الأصل فى ذلك وجود الرسل بما معهم من الأدلة والبرهان مما

---

١) فى الأصل : النصر .
٢) فى الأصل : اله .
٣) فى الأصل : وفى استعمال .
٤) فى الأصل : ومنارعا ، بالراء المهملة .
٥) فى الأصل : شاهدة .
٦) غير منقوطة فى الأصل .
٧) غير منقوطة فى الأصل ما عدا النون وبها دال زائدة بين الراء والواو .

يعلم جميع منكرى الرسل أن ليس مع أحد منهم دليل يحقق تكذيبه أو يزيل عن نفسه صفة المتعنتين ، مع كثرة حيلهم فى مقابلات أدلتهم ، وطعنها مرة بالسحر وبوجوه [أخرى] ، ثم مع بذلهم مجهودهم من دنياهم فى إطفاء نورهم ، فلم يروا غير الظهور والغلبة ، حتى أحوج الله جميع الأنام إلى الذين يؤمنون بالرسل على تعرّفهم بما علموا فى الجملة أن لهم فى أمورهم غنى رجاء أن يصلح أمرهم فيتفق كلمتهم[١] ، وعلى ذلك سياسات ملوك الدنيا .

ثم لايقوم رعية لا تُجعل فيهم شريعة يُلزمون القيام بها وأسا[سا] يبنون عليه ، ولا بد لأمثال ذلك من تدبير ممن يعلم أنه إذا خلقهم جعل لهم وجها يصلحون عليه ولا قوة إلا بالله .

ثم نذكر طرفا مما ذكره الورّاق[٢] ، فقال فيما جاء به الرسل من الآيات المعجزات التى بمثلها يثبت القول بالتوحيد : إنهم لم يمتحنوا قوى الخلق ، ولا وقفوا على طبائع العالم التى يستعان بها فى الأفعال ، بل لم تبلغ علم أكثرهم ، فكيف يعرفون بذلك مبالغ الحيل ؟ وهل الذى رأوا إلا كلعب أتى العجب ؟ وهل حدث السحر إلا لجذب حجر المغناطيس الحديد ؟

فيقال له : أبلغت أنت الذى ذكرت لتعلم أنت الذى قلت طعن أو تمويه ؟ فمهما قالوا من شيء فهو له جوابٌ فى الأول ، وجواب آخر : إنه لو كان فى جوهر العالم الذى ذكر ، لم / يحتمل ظهور ما ذكر من الحجر ؛ لأن الخاص إنما يُحفظ باسمه لما يخرج من الاحتمال لبُعْدٍ فى الآيات ، وتخصيص ذلك من جوهره فى الأعجوبة ، فأوجب ذلك أمرا ما جاء به الرسل خصوصا لهم ليكون لهم[٣] ، إنه فى الخروج عن جوهره بالذى يدّعى ، مع ما بينا فيما تقدم أنه نشأ بين قوم

[٩٦ ب]

---

١) جاءت فى الأصل على هامش النص . مع الإشارة إلى أنها من صلب النص .
٢) هو أبو عيسى الوراق أستاذ الرافضى الملحد ابن الروندى ، كان ثنوياً منانياً وأظهر الرفض توفى عام ٢٤٧ هـ أنظر الانتصار ص ٣٨ ، ٩٧ ، ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٥٢ ، ١٥٥ ، ٢٠٥ ، ٢٤١ .
٣) فى الأصل : له ، وصححت على الهامش « لهم » .

على طبع ، علموا أن مثله لا يحتمل ذلك[1] بجوهر بشر بالذى جاء به .

وبعد ، فقد كثر عنهم الآيات من أنواع ما لا يحتمل ذلك بالاطلاع على جوهر الأرض إلا أن يطلعه مَنْ عَلِمَ جواهرها ، وفى ذلك الذى ذكر . على أنه ما من نبىّ صحت نبوته إلا وقد شهد قومه منه من إعلام الصدق ما يجب قبول قوله لولا الآيات .

ثم يقال : أنت ممن تقبل خبرا فى الدنيا ؟ فإن قال : نعم ، كُلِّف دليلا على صدقه أوضح من أدلة الرسل ، وفى ذلك وجوب القول بالذى [ذكرت] ، وإن قال : لا ، يشهد عليه العقل وكل شىء جعله حجة بالكذب .

وعارضه ابن الروندي : إن أحدا لو ادّعى طبيعة يُحَدّث بها الكواكب ، أو لو نصبه مقابل الشمس يذهب ضوؤها ، أو إنه إذا مسّ البحر لفظ البحر جميع ما فيه ، وإذا مسح به قدمه لصار فى الهواء وارتفع إلى السماء ويصير سحابا يمطر ، فاذ لزم تكذيب بما ادّعى الخروج عن طبائع معروفة فمثله الأول ، مع ما كان المكذّب ليس معه شىء ، ومع الآخر شىء بالظنون يردّ وبالاحتمال ، وما به قد يمكن عيبٌ ، والحجة ظاهرة ، فلزم القول به . واحتج على الورّاق بما أجمع على موت البشر كلهم وإن لم يشهدوا الكل بالرسل ، فقال : فيه الإجماع . ١٥

[١٩٧ا] قال / أبو منصور رحمه الله : وقد علم أنه لم يشهد ، بل لم يبلغ علمه شىء ، والثانى أنه علق دليله فى ذلك بالمحنة ، وقد زال ، والثالث إذ لا يبلغ التدبير ثبت أنه قيل بالرسل .

وقال فى قول الفلسفة : إن تركيب الحيوان تركيب يموت . تأملوا حماقته ، ٢٠ بعد قول قوم لو أدركوه لأدركوه بالرسل ، ثم ينكر قول الرسل مع البرهان . والثانى أنه لم يمتحن عقول جميع الفلاسفة ، ولا هم امتحنوا طبائع الجميع . والثالث أنه لو كان بالتركيب لما اختلف قدر الحياة . وقال بالطباع إن النفس لا تطمع

---

١) جاءت فى الأصل على هامش النص مع الإشارة إلى أنها من صلب النص .

فى دفعه ولا ترجو الظفر به ، فجوابه إنه لم يمتحن طبائع الكل ، والثانى أنها سكنت إلى هذا بالتوارث من قول الرسل ، والثالث كذلك[١] آيات الرسل لم يطمع إلا بعسر إتيان مثلها ، وهى بحيث تحتمل الطمع ، مع ما كانت فيها ما لا يَطْمع مع التقريع والتحذير ، وفيها ما لا يحتمل الطمع البتة نحو انشقاق القمر .

ثم يقال له : تعتقد شيئا البتة ؟ فان قال : لا ، أقر أنه لم يعتقد تكذيب من ذكر ، ولا أنه هو ، ولا هو حىّ أو ميت ، فتكلّفه الأجوبة والمعارضات خطأ ، وإن قال : نعم ، قيل : لعلك تعتقده بما لم يبلغ قوة دَرْكك وعلمك بالأشياء مبلغ الإحالة ؛ إذ قد رأيت كثيرا من المعتقدين بطل اعتقادهم ، فلعل طبيعتك أرتْكَ ذلك الفساد ، ويجوز أن يكون فى الطبائع طبيعة نقيـة يدرك لذلك فما اعتقدت ، ويظهر جهلك . فمها قال من شىء فهو له — فى جميع ما أنكر — جواب . وأصله أن كل من استخار الخروج من المعارف والتفوه بغير الموجود فى الطبائع بلا شىء سوى / أنه لم يكن أو لعلّه يكون ، أبْطل سبيل تثبيت شىء البتة أو نفيه ، ويكون فى حد الشّاكين فى البيان كله ، ولا قوة إلا بالله .

[٩٧ ب]

ثم الأصل عندنا فى إعلام الرسل وجهان : أحدهما ظهور أحوالهم على جهة يدفع العقول عنهم[٣] الريبة وتأبى فيهم توهّم الظنّة بما صحبوهم[٤] فى الصغر والكبر فوجدوهم[٥] [٦]ظاهرين أصفياء أتقياء[٦] بين أظهر قوم ، ما احتمل التسوية بينهم بينهم على ذلك ، ولا تربيتهم تبلغ ذلك ، على ظهور أحوالهم[٧] لهم وكونهم[٨] بينهم فى القرار والانتشار ، فيعلم باحاطة أن ذلك حِفْظ مَنْ يعلم أنه يقيمهم[٩] مقاما

---

١) جاءت على هامش النص فى الأصل ، مع إشارة أنها من صلب النص .
٢) فى الأصل : مع .
٣) فى الأصل : عنه .
٤) فى الأصل : صحبوه .
٥) فى الأصل : فوجدوه .
٦) ... (٦) فى الأصل : ظاهرًا صفياً تقياً .
٧) فى الأصل : أحواله .
٨) فى الأصل : كونه .
٩) فى الأصل : يقيمه .

شريفا ، ويجعلهم[١] أمناء[٢] على العيوب والأسرار ، وهذا مما يميل إلى قبوله الطبيعة ، ويستحسن جميع أمورهم[٣] العقل ، فيكون الرّاد عليه يردّ بعد المعرفة ردّ تعنت له إما لإلْف وعادة على خلاف ذلك ، أو لشرف ونباهة فى العاجل أو لمطامع ومنال ، وإلا فما من قلب إلا ويميل إلى من دون هذا رتبته ومحله ، ولا قوة إلا بالله .

والثانى مجيء الآيات الخارجة عن طبائع أهل البصر فى ذلك النوع الممتنعة عن أن يطمع فى مثلها أو يبلغ بكنهها التعلم ، مع ما لو احتمل أن يبلغ أحد ذلك بالتعلم والاجتهاد فان الرسل بما نشأوا لا فى ذلك ، ورُبّوا لا به يظهر أنهم استفادوه بالله ، أكرمهم[٤] بذلك ؛ لما يجعلهم أمناء[٥] على وحيه[٦] . ولهم أيضا معانى فاقوا بها السحرة ، على أن علم السحر أصله من السماء ، لكن الناس نسوا أصله وتوارثوه بالتعلم ، وكذلك المكاسب والحرف والصناعات كلها ، فمن أكرم لا بالوجه الذى ١٠ هو طريقه فى المعارف علِم أن ذلك تخصيص / لأمر عظيم . مع ما كان معهم [١٩٨ ا] معان يعلم [بها] أنهم مبعوثون أحدها ، أنها تخرج حقيقة تبقى ببقاء الخلقة ، والسحر هو شيء يأخذ البصر ثم يضمحل . والثانى ، أن آية الرسل تمنع أن يدعيها من ليس برسول ، فيتبقى معه إن كانت فى جهة سحرًا ، وما كان . والثالث ، أن أولئك الذين تكلفوا استخراج العجائب بالتعلم فهم[٧] قد مالوا إلى لو كان حقا ١٥ لكان به غنىً عن عرَض الدنيا ، فكان معهم دليل الكذب . والرابع ، إن الرسل حملوا ما فى الأنفس إنكاره ، ذلك من كفّها عن الملاذّ والشهوات وحفظها عن الذين بهم عزّ الدنيا وشرفها ودعاء أمثالها إلى ترك ذلك لله. والخامس ، مخاطرتهم بالأنفس وبذلها فى وقت ضعفهم وقلة أنصارهم من الخلق والتعرّض للجبارين

---

١) فى الأصل : ويجعله .
٢) فى الأصل : أميناً .
٣) فى الأصل : أموره .
٤) فى الأصل : الرمم .
٥) فى الأصل : آمناً .
٦) فى الأصل : وجه .
٧) فى الأصل : فهو .

بتنغيص ما هم فيه عليهم ، وإظهار القوة لهم من عند العزيز ، على ما علموا من سوء صنيعهم بالمخالفين لهم وبخاصة من يخافون منهم تفريق جمعهم وتشتيت أمورهم. وأيضا إنهم إلى ما فى العقول بيانه ، وفى سياسات المُلك حُسْنه ، وبما فى توقيف الخلق عليه صلاحهم دينا ودنيا ، ولا قوة إلا بالله. وأيضا أنهم لم يقصروا فى شيء دعوا إليه اجتهادا ، ولا روى فى شيء من أمورهم هوادة ، ولا عرُف فى شيء من أخلاقهم نكير ، ولا فى شيء من الأسباب التى بكل واحد مما فيها بعد الناس بذلك ما يوصف بالتمام من السخاء والشجاعة ومكارم الأخلاق والرحمة بالخَلْق والإشفاق عليهم ، وفى الزهادة فى الدنيا وتحمل مؤن الخلق ، وغير ذلك مما يحق الميل إلى كل من فيه خصلة منها والتعظيم له لمكان ذلك . فكيف لمن جمع / الخصال [٩٨ ب] المعروفة فى المكارم مع حسن الأداء عن الله جل ثناؤه ، والصبر له فيما يصيبهم من ١٠ المكروه مما لا يحتمل أن يكون شيء من[1] ذلك يحتمل ، على تمكين الخلاص ببعض المداهنة . وفيهم أيضا وعد العواقب ورجوع الأمر إليهم ، فخرج الأمر على ذلك . وفيهم أنه لم يذكر عن أحد نظر اليهم بعين التبجيل واستمع إليهم بالنصح لأنفسهم إلا أبصروا الحق فى مقالتهم ، ولا اتبعهم أحد فخالفهم إلا بعد العلم منه بايثاره الدنيا على الآخرة والباطل على الحق . وكل الذى ذكرت كان لمحمد صلى ١٥ الله عليه ، مع غير ذلك من الآيات التى دامت له مما فيه إظهار نبوته ، وأنه خاتم الأنبياء ، منها هذا القرآن الذى تحدى به جميع الكفرة أن يأتوا بمثله وإن يعينهم على ذلك الجن والإنس[2] ، فما طمع فى ذلك إلا سفيه أخرق هجره قومه لسخفه ، وفيه أيضا بيان الحكم لجميع النوازل [التى] تحدث إلى يوم القيامة ؛ ليعلم أنه جاء من عند مَنْ يعلم الغيب وما يكون أبدا ، وبما جاء له من البشارات فى فتح البلدان ٢٠

---

١) فى الأصل : مما ، ومشطوبة .

٢) يشير إلى قوله تعالى : ﴿قُلْ لَئِنْ اجْتَمَعَتِ الإنسُ والجِنُّ عَلَى أنْ يَأتُوا بِمِثْلِ هَذَا القُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ سورة الإسراء ١٧ آية ٨٨ ، وقوله تعالى : ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إنْ كَانُوا صَادِقِينَ﴾ سورة الطور ٥٢ آية ٣٤ .

وإظهاره دينه بين أهل الأديان ، وما فيه من الإنباء عما كان ، مما يعلم الخلق أنه لم يكن اختلف إلى أحد ممن يعلم ذلك ، ولا نظر فى كتاب قط لتبقى له تلك الآيات . مع ما ذكر شأنه فى الكتب السماوية حاج أهل الكتاب فلم يمكنهم إنكاره إشفاقا على أنفسهم ، بل قد باهلهم مباهلته اليهود بقوله: 'فَتَمَنَّوا المَوْتَ'[١] ، والنصارى بقوله : 'تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَائَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ'[٢] ، والجميع بقوله : 'فَكِيدُونِي جَمِيعًا ثُمَّ لَا تُنْظِرُونَ'[٣] ، وإظهاره اشفاقا ، وإظهاره الأمن عنهم والثقة بالله بقوله : 'واللهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ'[٤] ، / مع ما له آيات فى الخلق وهو النور الذى انتقل [٩٩ ا] من ظهر إلى ظهر حتى خرج هو ، وما كان من الخاتم بين كتفيه وما وصف بالرّبعة ، ثم كان لا يزاحم طولين إلا فاقها ، ثم كان من السحاب الذى يظله قبل أن يوحى إليه ، ثم كان من شق بطنه وغسل ما فيه — معلوم ذلك — وردّه ١٠ إلى موضعه ، ثم كان من هجر عبادة الأوثان فى صغره ، مع حرص قومه على ذلك ، وما استقى به العبّاس فسقوا ، ثم ما وصف من معاملته الكفرة أنه لم يكن يدارى ولا يمارى ، ولم يكن فحّاشا ولا صخّابا ، ثم ما لم يأخذوا عليه كذبا قط ، وبذلك وصفه أعداؤه . ثم ما جاء من الآيات التى لما اختلفوا فيه فعرفوه بالسحر ١٥ والكهانه والشعر ونحو ذلك ، فما كان إلا لكثرة آياته ، ولا قوة إلا بالله .

ثم طعن الورّاق المحتج بالقرآن بأوجه : أحدها تفاوتهم فى البلاغة ، ولعله[٥] تآليف أبلغهم . والثانى أن الحروب معه شغلتهم [عن مثله] . والثالث أنهم لم يكونوا أهل نظر ومعرفة ، ألا ترى أنهم صدّوا عن الإقرار مع توفر أسبابه عند أصحاب الضرورة ، وعن النظر والمعرفة مع أسباب ذلك عند أصحاب الاكتساب . والرابع

---

١) سورة البقرة ٢ آية ٩٤ .
٢) سورة آل عمران ٣ آية ٦١ .
٣) سورة هود ١١ آية ٥٥ .
٤) سورة المائدة ٥ آية ٦٧ .
٥) فى الأصل : ولعل .

خصوص واحدٍ بقوة من بين الجميع من غير أن يوجب ذلك له شيئا ، فمثله النبوة ، أو أن يكون قدرتهم كانت بالفكر والتخيير ، فلم يتكلفوا ذلك .

فأما الأول فإنه لو كان ما قال يمتنعون عن ذلك بعد الجهد فدل تركهم دونه أنهم تركوه طباعا . وأيضا أنه لو كان كذلك لم يحتمل مثله ممن يقول : "لَئِنِ اجْتَمَعَتْ الإِنْسُ والجِنُّ"[١] أن يكون أحد من البشر يبلغ علمه باللسان ذلك . والثالث / أنه إذ نشأ بينهم ، ومن عندهم عرف اللسان ، فلولا أن له فى ذلك من الله خصوصا لم يكن لغيره لا يحتمل أن يصير بهذا المحل . والرابع قد تكلفوا المجاوبات لأقوام معروفين فى فن حتى اجتهدوا فى قصيدة حولاً ، فلو كان يحتمل وسعهم أو يرجون البلوغ بطرق ما احتمل تركهم ، وفى ذلك تشبيه على القوم ، وقد بذلوا مهجهم ودنياهم فى إطفاء هذا النور . [٩٩ ب]

والفصل الثانى لا يحتمل الذى ذكر ؛ لما بذلك غنى لهم عن بذل المهج ، ولما أمهلوا قريبا من عشرين سنة قبل الحروب ، ولما فيه تقريع الجن والإنس ، وإنما حارب قوم .

وبعد ، فإن المحاربة لم تمنعهم من محاربات سمعوا من رسول الله كذلك القرآن لو احتمل وسعهم .

والثالث لو كان كذلك لاستقبلوا بالإنكار والدفع ، كفعل العُرف ، لا بالخضوع والامتناع . على أن العرب أذكى الناس عقلا وأشدهم حمية ، وقد قاتلوا الشعراء بالأشعار أيضا .

وبعد ، فإن التقريع كان به جميع البشر والجن ، وقد انتشر أمره وظهر فى الآفاق . وأيضا فان الذى حمله على ذلك وما جاء به نشأ[٢] بينهم ، وإن كان له معرفة ونظر مع نشوئه[٣] بينهم ، فذلك أيضا أنه له ، ولا قوة إلا بالله .

---

١) سورة الإسراء ١٧ آية ٨٨ .
٢) فى الأصل : نشوء .
٣) فى الأصل : نسوه .

وجواب الرابع أن الله تعالى إذا خصّ أحدا بقوة لا يشاركه فيها أحد يمنعه عن دعوى النبوة باللفظ كما منع من يظفر بحجر المغناطيس ، ولو علم أنه يدّعى لا يعطيه . والثانى أن لا أحد فى شىء له فضل قوة إلا طمع غيره استتمام ذلك أو عمل ذلك النوع بقدر قوته ، والدليل ما يخرج من الطباع .

وبعد ، فإنه لو كان له فى ذلك فضل قوة / بها عمل لكان لا يتمكن نيلها [١٠٠ بهم ، وليست لهم ؛ إذ لا يوجد مثل ذا فى شىء من الأمور ، دل أن الله جعل فيه ليكون آية لقوله .

وسنذكر جمل هذه التأويلات، بعد الفراغ من فصوله وقوله على البديهة ، فقد أمهلوا ، مع ما لم يحتمل أن يكون من البشر يعلم بفضل القوة ما تسأل عنه ، وقد ١٠ تكلفوا الاشعار ثم نصب الحروب وجمع الأعوان وبذل الأعيان ثم اقتتال الأقران والمبادرات القطيعة ، فلو كان وهمهم يحتمل انقيام بذلك أيْسَرُ عليهم ، ثم قد دُعوا إلى اتيان السورة ، نحو ثلاث آيات ، لو احتملها وسع البشر لكان ساعة من النهار كافية لذلك .

[أقاويل ابن الروَندى[1] فى الرسالة وبيان فسادها]

١٥ قال الشيخ رحمه الله : احتج ابن الراوندى بما تقدم من الأغذية والسموم فى إثبات الرسالة ، ثم قال : لا يخلو الأمر فى الخبر إما أن لا يثبت البتة ، فيجب الجهل بالأيام الماضية والأماكن النائية والوقائع السالفة ، أو نقبل التواتر وما يضطر إليها فجَنب به اخبار الرسل ، ولا قوة إلا بالله .

---

١) هو أبو الحسين أحمد بن يحيى بن اسحاق الروَنْدى نسبة إلى رَاوَنْد وهى قرية بنواحى إصبهان، سكن بغداد وكان فى أول أمره معتزلياً ثم فارقهم وصار ملحداً زنديقاً ، ولد فيما بين عام ٢٠٥ هـ/٨٢٠ م إلى ٢١٥ هـ/٨٣٠ م ، وتوفى فى حدود عام ٢٥٠ هـ/٨٦٤ ويُقال أيضاً ٢٩٨ هـ/٩١٠ م ٣٠١ هـ/٩١٣ ، أنظر الانتصار للخياط ص ٢٥–٤١ من مقدمة نيبرج .

ثم نذكر جمل ما يبين فساد طعنه من وجوه الحجج بالقرآن ؛ إذ هى من وجوه : أحدها بنظمه من غير أن كان فيه غريب مبتدع يخرج ذلك عن عرف العرب ، بل هو بأعذب لفظ وأملح نظم ، وقد احتملت العرب المؤن التى هلكوا فيها ، ولا يحتمل ترك الأمر اليسير مع التحدى والتقريع ، مع سلامة أحب الأشياء إليهم وهى الحياة وتبدل المهج مع ضنّهم بها إلا عن عجز ظهر لهم من أنفسهم طباعا أو امتحانا .

[١٠٠ ب] والثانى بيان جميع الأمور التى بها علم العلماء أهل الكتاب / مع العلم بمن شهد رسول الله أنه لم يكن اختلف إليهم ، ولا كان يخطّ كتابا بيمينه فيحتمل استعادته ، ثبت أن ذلك كان بتعليم الله إياه .

١٠ والثالث الإخبار بما يكون له من الفتوح ، ودخول الخلق فى دينه أفواجا ، وإظهار دينه على الأديان فى وقت ضعفه وقلة أعوانه وكثرة أعدائه ، فكان على ما أخبره القرآن ، وبالله التوفيق .

والرابع أن الله تعالى جمع فى القرآن أصول جميع النوازل التى تكون إلى يوم القيامة ، دل أنه عالم الغيب حتى[١] أعلمه أصول ذلك .

١٥ وأيضا ما أظهر من موافقة القرآن سائر كتب الله ، وبيان نعت محمد صلى الله عليه وسلم وأمته كقوله : الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ[٢] ، وقوله : مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ ..[٣] ، وقوله : يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ[٤] ، من غير اجتراء أحد منهم على إنكار ذلك ودفعه ، ثبت أن الذى أنزل هذه الكتب هو الله سبحانه فجعلها كلها متفقة على اختلاف الأزمنة وتباعد الأوقات ؛ ليعلموا أن القرآن من عند من جاء منه الكتب ، وأن الذى جاء منه الكتب قديم لم يزل حجته فى الأولين ٢٠ والآخرين واحدا .

---

١) فى الأصل : حاجتى .
٢) سورة الأعراف ٧ آية ١٥٧ .
٣) سورة الفتح ٤٨ آية ٢٩ .
٤) سورة البقرة ٢ آية ١٤٦ .

وأيضا ما سبق من ذكر المباهلة ، وما كان من الأخبار أنه يسأل عن كذا ويستفتى عن كذا ، فكان على ما ذكر . على ما [فى] القرآن من قصة الجن وتصديقهم وشهادتهم له بموافقة الكتب[1] ، وبالله العصمة .

والأصل فى هذا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث فى عصر لم يعرف فيه التوحيد بل / كان عبّاد الأوثان والأصنام والنيران ، فجمَع ما أنزل عليه [١٠١ ا] من القرآن هو من[2] أنجح ما لو اجتمع موحدو العالم مَنْ مَضَى منهم ومن يكون أبدا على إظهار أدلته ما احتملت بلوغ عشرها ، فضلا عن الإحاطة فى ذلك الزمان الذى لا يقدر على موجد واحد ، ولا قوة إلا بالله .

وأيضا أن القرآن أنزل فى عشرين سنة فصاعدا بالتفاريق ، ما خرج كله على وزن واحد من النظم ، وعلى موافقة بعضه بعضا ، مما لو احتمل كون مثله ١٠ عن الخلق لم يمتنع من الخلق من الاختلاف فى شىء من ذلك ، دل أنه أنزل من عند علام الغيوب ، ولا قوة إلا بالله .

واحتج فى إثبات رسالة محمد صلى الله عليه وسلم مع ما بينا بقوله لليهود : ‹فَتَمَنَّوا المَوْتَ›[3] بوجهين : أحدهما الوعد بأنهم لو تمنوا الموت لماتوا ، والثانى أنهم ١٥ لا يتمنون أبدا ، ولا شىء أيسر عليهم من تمنى ذلك ، وبمُباهلة النصارى والإخبار بوقوع اللعن ، ثبت أنه معلوم النعت فى كتبهم .

فأدخل الورّاق أنهم لو تمنوا باللسان لقيل إنما أريد به القلب ، والثانى أنهم قد آمنوا بموسى وعيسى ، وقد أخبراهم بذلك كما يخبر المنجمة .

فجواب الأول أن المباهلة لا تحتمل ذلك ، وأيضا إنهم أهل بصر ، إذاً لو ٢٠ ردوا لقابلوا بأنهم فعلوا ذلك أيضا بقلوبهم .

والحرف الثانى لو كان كذلك ما امتنعوا عن مقابلته عند قوله : ‹لَتَدْخُلُنَّ

---

١) أنظر سورة الجن ٧٢ .
٢) جاءت على هامش النص ، مع الإشارة بأنها من صلب النص .
٣) سورة البقرة ٢ آية ٩٤ .

الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ'[١] وقوله : 'لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ'[٢] ، ولو كان بذلك كان التصديق لما احتمل المقابلة بأعز الأشياء وهى الأنفس والأموال .

[١٠١ ب] قال الفقيه رحمه الله : وأيضا أنه لو كان بالذى / ذكر لم يكن خبر رسول الله لن يتمنوه بذلك ، بل كان بالذى يعلم أنهم لا يفعلون ولا قوة إلا بالله .

وطعن ، ولو كان على حكم قول المنجمة لما تقرر عندهم حتى يتحرجوا الإجابة ، لم يكن الذى جاء به رسول الله بدون ذلك لم يتحرجوا عما خوفهم فيُسلموا ولا قوة إلا بالله .

وطعن فى قوله : 'وَمَا كُنْتَ تَتْلُوا مِن قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ'[٣] ، إن الحفظ يقوم مقام الكتاب ، وأحال ؛ لأن الحفظ يكون عن تلاوة ، وما بالإلقاء عليه فهو عن كتاب يقرأ . ١٠

وبعد ، فإنما ذلك إنما يكون بمن يظهر اختلافه عند من يعرف به ، ومعلوم أنه نشأ بين أظهرهم ، لم يُعرف فى شىء من ذلك ، ولولا ذلك لكان هذا القدر من المقابلة سهلا لا يعجزون عنه .

وطعن فى أخبار القرآن ، إنه خبر الآحاد ، وذلك كذب ، بل رواه كافة عن كافة ، مع ما فى هذا إقرار أنه حجة . ١٥

وطعن التواتر بما لا تخلو الجماعة عن البعد من السمع فيحتمل الحيلة ، أو القرب فلا يحتمل مباشرة مثله إلا اليسير .

قال ابن الروندى هذه الجهلة بالمحافل وإلا الأمر فى ذلك ينتشر ما كان من....[٤] قبل حتى لا يكاد شىء منه يخفى على الأبعدين فضلا عن الأقربين .

---

١) سورة الفتح ٤٨ آية ٢٧ .
٢) سورة الصّف ٦١ آية ٩ .
٣) سورة العنكبوت ٢٩ آية ٤٨ .
٤) كلمة غير مقروءة فى الأصل.

وطعن أيضا بإجماعات اليهود والنصارى ، قال ابن الروندى : إما أن ينكر الخبر البتة فيبطل مذهبه فى تقليد المانى وقوله هذا ، أو يجيز خبرا ، لا بد إذ ذاك من الرجوع إلى إجماع أهل الحق فى الأصول العقلية فيقبل أخبارهم وإجماعاتهم ؛ إذ هم المتمسكون به ، ونحن أولئك بحمد الله .

[١٠٢ ا] قال الشيخ رحمه الله : والأصل / فى هذا أن الأخبار التى لزم فى العقول قبولها لما فى ذلك بطلان حكمة السمع واللسان وفيه زوال علوم المعاش والمعاد وانقطاع الأصول إلى الأغذية والأدوية التى بها حياة الأبدان . ثم كانت الأخبار تتفاقم فى الانتشار على قدر الأمور التى عنها الأخبار فى العظم نحو ملك لو قتل لانتشر أمره بالضرورة حتى لو أحب الناس كتمان مثله لما قدروا عليه ، وكذلك ١٠ الخارجة من المعارف المعتادة ، وفيما يقل خطره أو يجرى على المعتاد لا يظهر ظهوره ، بل لعله لا يذكر ، معروفٌ ذلك فى الخلقة ، وعلى ذلك انتشرت أخبار الفتوح وقهر الملوك ، فعلى مثل هذا أمر الرسل ؛ لأنهم جاءوا بالأمور العظام الخارجة عن الأمر المعتاد عندهم . فيظهر أخبارهم فتنتشر حتى تبلغ أقاصى الدنيا وأدانيها ؛ إذ هى على وجه لا يملك السامعون كتمانها ، على ما ذكرت من تغاضى ١٥ الخلقة فى نشر مثله . مع ما قد ينتشر مثل ما ذكرت مما لا منفعة فيه ، فالذى يعمّ الخلق جميعا معناه أحق فى ذلك ، وفى كل أمر منتشر عن أحدٍ يعود الخبر إن كان على حق أو جور ، فيعلم ما افتعل منه فيُغيّر ، وما صدقً فيه فيُقرّ ، وفى ذلك لزوم انتشار أخبار الرسل فى حياتهم وظهور المفتعل من ذلك فيمحى أثره بالنهى والتغيير ، فيبقى الحق الصدق منه ، دليل ذلك أمر رسول الله ، حتى ٢٠ لا تأتى ناحية نائية ولا مكانا بعيدا إلا وجدت أثره فيه ظاهرا ، وبخاصة فى عصره ، إذ كان ينساب إليه من الآفاق ويظهر شأنه فى البلاد ، فإذا كان كذلك لأوجه لقوله أخباره أخبار الآحاد ، ولا لما ذكر من الوجوه ، بل الخبر / الواحد فى الأمر [١٠٢ ب] المهم أو الخارج عن الأمر المعتاد ينتشر انتشاراً أظهر[١] ، فكيف فيما فيه دعاء أهل الأديان ، وإرسال الكتب إلى الأفق ، ومجىء الوفود من كل النواحى ، وامتحان

١) فى الأصل : ظهر .

الرسل بأنواع الحجاج ، وقصد الملوك نحوهم فى إطفاء نورهم ، وإشفاقا منهم على ملكهم أن يذهب ويضمحل ، على ما عرفوا من ضعفهم فى أبدانهم وقلة أعوانهم من جوهرهم ، فما ذلك الخوف إلا لعلمهم أنهم أتوا من عند القادر العليم . وعلى ذلك مما يخرج مخرج الآيات من الأمور الخطرة لن يذهب أثر ذلك ما بقى لهم تُبّع[١] وبمثله احتجاج ، ولا قوة إلا بالله .

وما ذكر من إجماعات اليهود والنصارى إنما ذلك أمور اختلفوا فيها على قدر ما احتمل[٢] آرائهم فانتشر[ت] فى اتباع كل منهم ، ليس ذلك فى الآيات ولا فى الأمور الخطرة .

وبعد ، فإنه متى بلغ ذلك تبديل الشرع حتى كاد أن يمحو أثره ويندرس خبره بفضل الله ومَنّه فى إرسال من يُحيى ذلك ويظهر ما عليه الرسل بالآيات القاهرة العقول ، ليعلموا بهم التغيير والتبديل ، وعلى ذلك الانتشار . ١٠

ثم من حُكم الله أن يختم بمحمد عليه السلام النبوة ، وأن لا يرسل إلى أمته بعده رسولا ، جعل أمته بحيث لا يحتمل تغيّر الأمور الجسيمة ، ومَنّ عليهم بكتاب حفظه يعلم به التغيير والتبديل فتبقى شريعته إلى فناء العالم ، وبالله التوفيق .

قال أبو الحسين الروندى : طعن الورّاق أخبار براهين الرسل من حيث ١٥ وردت من طريق أو طريقين . وهذا بهت شديد ، بل أجمعت عليها أمتنا ، ثم أمرُ نبى الله مما توارث به الملحدون لتكلف الطعن ، والموحدون / لرعاية الحق ، [١٠٣ أ] مع تطابق الكفرة على أن يجدوا فى خُلقه ضعفا أو فى شجاعته ، أو له فى شىء من المطامع رغبة ، أو إلى شىء من فنون منافع الدنيا ميلا ، فما وجدوا ذلك . فهذا لو كان شرط صحة الأخبار كثرة العدد ، فكيف وشرطه الاستيلاء على القلوب ٢٠ وسكونها إليه وطمأنينة النفس بالمَخْرج والفَحْوى ورَفْع ما يعترض من الظنون . وهكذا الأمر عند أخبار المحقين وإن قل عددهم .

---

١) غير منقوطة ولا مشكولة فى الأصل .
٢) جاءت فى الأصل على هامش النص مع إشارة إلى أنها من صلب النص .

وطعن الورّاق فى قوله : ‹ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ ›[١] أن كيف أمر بذلك مع الشهادة عليهم بكتمان الحق؟ فأجيب بما إذ أيّد الله نبوة محمد بالحجج القاهرة مالوا إلى الكتاب ، فقيل لهم ذلك على أن الله يُسخّرهم فى ذلك ويضطرهم إلى الموافقة ، فيكون ذلك من جليل آياته ، إذ جمع عليه الأعداء والأولياء وهو قوله : ‹ أَوَ لَم يَكُن لَهُم آيَةً أَنْ يَعْلَمَه عُلَمَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ ›[٢] . وأيضا إن ذا على ما يعرف من لجاج الرجل بعد إقامة البرهان عليه ، أن يقال : فاسأل ذلك فلانا ممن يطمع سكون قلبه إليه فيترك اللجاج . والثالث أن يكون المراد يرجع إلى من أسلم منهم ، وبالله التوفيق .

وجائز أن يكون المراد بأهل الذكر هم أهل الشرف الذين يمنعهم شرفهم عند ١٠ التحكيم إليهم عن الكذب ، والله أعلم .

وطعن الورّاق إخبار رسول الله بحضور الملائكة يوم بدر ، قال : أين كانوا يوم أُحُدٍ ؟

جواب الأول ظهور رؤوس ببدر بلا قاتل رأوه ، وبيان المذكور من الأعداد أنهم رأوا صورا لم يعرفوهم .

١٥ وجواب الثانى أن ذلك أول حرب ، فأراد الله تعالى أن ينصرهم ليُظهر الحق ويبطل الباطل .

قال [ابن] الروندى : / العجب من الورّاق حيث جحد أخبار الرسل مع [١٠٣ ب] البراهين ودعاء إلى قبول قول المنانية ، وألزم القوم حماقاتهم من بسط السماوات من جلود الشياطين ، واضطراب الأرض باضطراب الحيّات والعقارب فيها ، وقبول ٢٠ أخبارهم بعمل النور والظلمة ، ودفع ما هو فى عقولهم حسنة ، وبالله التوفيق .

قال الشيخ رحمه الله : وفى أمر بَدْرٍ وجوه من المعتبر أحدها عمل كَفّ من تراب إن أصاب كلا منهم ، وفيه ما ذُكر ، وفيه ما يشبه المباهلة من قول إبى

---

١) سورة النحل ١٦ آية ٤٣ ، سورة الأنبياء ٢١ آية ٧ .

٢) سورة الشعراء ٢٦ آية ١٩٧ .

جهل : اللهم ابصر أمرنا وأوصلنا للرَّحم ، وجمع الأئمة من الكفرة وغير ذلك ، والله الموفق .

وزعم من أنكر الرسل بما لا يأمر الحكيم بما يقبح فى العقل ؛ إذ لو جاز مجىء الخبر بمثله لجاز ذلك فى إباحة الجور والكذب . فأجيب بأن ما حسّنه العقل وقبحه ، النوعان أحدهما لا يتغير ، نحو شكر المنعم وقبح [السفيه] والثانى هو الذى يُحسّنه العقل للعاقبة أو للمقدمة أو الحال نحو ما يَحْسُن فى العقل ...١ المنهمك فى الفساد الباغى على وجه الانتقام ، فجائز ورود الشرع بمثله . وعلى ذلك أمر الذبائح ولو قدر الإباحة فيه كان كل حى يموت ، والذبح أرْوَحُ إليه وأيسر عليه فيكون بمعنى الأشياء المباحة . والثانى أن العدل فى الجملة حسن والجور فى الجملة قبح ، لكن من الأشياء مما يظهر قبحه بالنهى وحسنه بالأمر ، وذلك نحو تقلّب أحوال المرء وانتقاله ، وعلى ذلك ذبح الحيوان ، إذ جاءت به الرسل ، وهم لا يأتون إلا بالعدل . ١٠

وعلى الثنوية ما أجاز النور ضرر الظلمة لما رأى من المصلحة ، وفى مثله ذكر الورّاق أن الرسل لو جاءوا إلى التمسك بحجج العقول فهم منا ، وإن جاءوا إلى خلافها فقد / جعلها الله حججا ، لم يجز الغير إلا بالتغيير ، وفى ذلك زوال الخطاب . [١٠٤ ا] ١٥

عارضه [ابن] الروندي بما يرى أسود الرأس ثم يراه أبيض ، أتغير بصره أو تغير الشيء على البصر ؛ إذ ليس هو بأسود لما يراه البصر ، فمثله أمر ما يراه العقل عدلا للامر ، وكذلك هذا فى القيام والقعود وكل الأحوال ، ومثله الحجامة والأكل والشرب ، قد تحسن هذه الأحوال على اختلافها ، ولم يجب به تغير العقل حتى يَحْسُن فيه الذى كان يَحْسن بخلافه ، فمثله أمر الرسل . ثم قد يجوز تحمل المؤن العظام لعواقب محمودة واختيار المضار لسلامة محمودة نحو التجارات والاجارات والزراعات والأدوية وأنواع الجراحات ، وكذلك اختيار ترك النفع لنفع أرجح منه ، وعلى ذلك أمر الشرائع ، ولا قوة إلا بالله . ٢٠

---

١) كلمة غير مقروءة فى الأصل .

وأيّد الورّاق الذى بينا أن فى العقل ذم الإساءة إلى من لم يؤذ ، وإن لم يحب لغيره ما يحب المرء لنفسه ، والذبائح خارجة من ذلك ؛ فهذا لأنه توهّمه مفردا من العالم ، فاذا تأمل حسن العواقب والسلامة مع عقيب المنافع وكذلك فضل راحة وفى الذبائح ذلك .

٥ ونحن نقول وبالله التوفيق : إن الأشياء نوعان : أحدهما مما يَحْسُن لنفسه ويقبح ضده وكل خلافاته ، والثانى ما يحسن الشىء وخلافاته على حسب الحاجة وقيام الدلالة من حمد العواقب وذمها ، فلزم القول فى هذا بمن يعرف أحوال الحمد والذم ، فيخرج الأمر عليه على أنه لا بد لمن يكون يعتمد على عقله والاختلاف المتناقض ذلك سببه ، أو يرجع إلى مخصوص من العقل ، وفى ذلك القول بالرسول .

١٠ ثم أمر الذبائح لا يحتمل أن يكون قبحها / لنفسها لما يحل فى موضع الانتقام ويحسن فى العقول إذا تفكر فى ذلك دفع الأذى والمكروه ؛ أو تقع العواقب فبطل قبح [١٠٤ ب] ذلك لنفسه ، فلزم جواز المحنة فيه بالترك والإذن ، وفى ذلك إباحة . وأيضا أن كل شىء حسّنه العقل فهو لا يقبح بحال ، وكذلك القبيح من الحُسْن ، وكل شىء قَبُحَ لنفار الطبع[1] بما يتوهم حلوله فى جوهر المتوهم فيَنْفر طبْعَه لألمه ،

١٥ ثم هذا قد يجوز أن يذهب ذلك بالاعتياد نحو القصابين والذين اعتادوا القتال ، فثبت أن النهى عنه طبيعى لا عقلى ، فتغيّر ذلك من العادة يزول ، وذلك نحو جواهر من الحيوان طبعه التوحش ، وعلى ذلك طبع الجميع عن الأحمال الثقيلة ، ثم تصير بالرياضة وتعويد غيره كأنها على ذلك طُبِعت ، فعلى ذلك أمر الحيوان . وأيضا أن كل حى إذ هو يموت ، ثم لم يلحق أحد به لائمه ، فمثله إذا جاء الإذن

٢٠ ممن هو له .

وأحق من يقول التنويه لأوجه : أحدها استجازتهم تباين النور والظلمة ثم الامتزاج ثم التباين ، وفى ذلك تفرّق بين كل مقترنين وتميّز بين كل ممتزجين ، وذلك معنى الذبح . والثانى أن الألم إما أن يحل بجوهر النور فيصير محتملا للاذى ،

---

١) فى الأصل : الطبح .

وهو شر ، ولولا ذلك لم يُنْهَ عن الذبح ؛ إذ هو ذلك ، ثم هو لا يخلو من أن يحل بجوهر النور ، فقد عمل الشر ، أو بجوهر الظلمة ، فالنهى والإنكار مما لا معنى [له] ؛ لأنه ينكر على من لا يحتمل طبعه القبول فى ذلك ، كمن يأمر من ليس له ما يطير [به] بالطيران ، أو أن يكون الألم يحل بجوهر الظلمة ، وذلك هو الحق عندهم ، ثم إما أن دخل عليه ذلك بجوهر / النور فهو يصنع ما يُذَمّ عليه ، أو بجوهر الظلمة فقد أحْسن حيث آلَمَ[١] الظلمة ؛ إذ ذلك عدل ، والله الموفق . وإيضا إن فى الذبح إخراج الروح الصافى من الظلمة الكدرة ، وذلك الحق ، وهو عاقبة كل شيء .

[إثبات نبوة الأنبياء]
[وبخاصة رسالة محمد صلى الله عليه وسلم]

ثم القول فى نبوة الأنبياء وبخاصة فى رسالة محمد صلى الله عليه وسلم ثبت بالجوهر ثم بآيات حسية وعقلية ثم بموافقة ظهور الأحوال التى هى أحوال الحاجة إليه . فأما أمر الجوهر فقد بينا ابتداءه ، مع ما ذكر فيه أنه نظر إلى وجهه وإلى البَدْر فكان هو أحسن منه ، وأنه كان أطيب ريحـا من المسك ، وألين من الحرير ، وكان يُؤخذ بعَرَقِه فيُنقع به فى الطيب ، وقد وصفت خلقته بما لا يعرف أحد يوصف بمثله حسنا وجمالا ، وجل العين تراها تهيج فى الحيرة بذى آفات فى الخلقة ، فـدل براءته عن كل الآفات ، وزيّنه بكل زين ، على استجابة أعلى الدرجات فى الخلق وأفضل الأقدار ، ويدل على ذلك أنه لم يُؤخذ عليه كذب قط ، ولا عرفت منه هفوة ، ولا منه عن أعدائه فرار ، ولا فى أخلاقه سوء ، بل كان على ما وصف ، لا يُدارى ولا يمارى ولا يعرف فُحش ولا ينتصر لنفسه ، وكان فى الإشفاق بالمحل الذى عوتب عليه بقوله : ﴿ فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ

---

١) بدون شكل فى الأصل .

عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ[١]، وقوله: «لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ»[٢]، وفى التحزن بما فيه هلاك الخلق، كما وصفه الله وعصمه بقوله: «وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ»[٣]، وقال: «عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ»[٤]، وكان بالكرم بحيث عوتب به، فقال: «وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ»[٥]، وقيل: لم يكن يدخر شيئا لغد. وقد عُرِض عليه أعلا ما يرغب فيه من متاع الدنيا والرياسة بأن يُداهن / قليلا فما أجاب فيه، [١٠٥ ب] بل عادى لله الأقوياء[٦] والملوك والسادات حتى أكرمه الله بالرُّعْب فى قلوب الخلق، فلم يكن يقصد إليهم فى الحرب إلا خافوه. وقيل: والله يعصمك من الناس فلم يتخفهم بعد ذلك، ولا أذكر أنه ولاهم ذلك[٧]، على ما أصاب أتباعه النكبات والشدائد، ووعد أن يبلغ مُلْك أمته ما دُوِى له من الأرض من المشارق والمغارب، وما رَوَى ما ذكر من أنواع الفزع فى قلوب أعدائه، والحفظ عنه عما راموا به، على موالاة[٨] أقربائه الأبعدين فى ذلك، وما اجتمعت آرائهم على إطفاء نوره وطمس أثره، فما ازداد إلا ظهورا، ولا قوة إلا بالله.

ثم الآيات الحسية انشقاق القمر واجتذاب الشجر وتسليم الحجر عليه: ظاهر ذلك، كله عرفوه، ثم شربهم من الماء القليل الكثير من البشر، ثم ابتلاء أعدائه بدعائه بالجدْب والقحط، ثم استغاثوا به فأغيثوا، ثم الإشباع باليسير من الطعام الكثير من الخلق، ثم أمر بيت المقدس، ثم أمر مرور من طلبوه بالغار فأعمى الله بصرهم، وحنين الخشب، وشكاية الناقة، وشهادة الشاة المصلية، ثم ما ساح

---

١) سورة فاطر ٣٥ آية ٨.
٢) سورة الشعراء ٢٦ آية ٣.
٣) سورة النحل ١٦ آية ١٢٧.
٤) سورة التوبة ٩ آية ١٢٨.
٥) سورة الإسراء ١٧ آية ٢٩.
٦) فى الأصل: للاقوياء.
٧) فى الأصل جاءت على هامش النص مع الإشارة بأنها من صلب النص.
٨) فى الأصل: مَوْلاه.

بفرس من اتبْعَه الأرض ، ثم ما أخبر من قوله ولا يتمنونه وكان كذلك ، ثم بما قال : ادعوا شركاءكم ثم كيدوني ولا تنظرون ما قدروا عليه ، ثم بكثرة ما يمكرونه حتى خلصه الله من ذلك ، ولعظيم ما يضمر أهل النفاق فى أنفسهم ، فأطلعه الله حتى كانوا مع شدة تعنتهم يحذرون نزول سورة تنبئهم بما كان منهم ، وأظهرهم على ما قالوا فيه وفى متبعيه ، وما قال فى أبى بكر وأصحابه من قوله : ٥ ' أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ '[١] ، وكذلك فى قوله : ' وَمَنْ يَرْتَدِدْ / مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ '[٢] ، وما أعلم عليا أنه يقتل[٣] الناكبين[٤] المشارفين[٥] ، وكان كذلك ، [١٠٦ا] وما قال لعمار تقتلك الفئة الباغية ، وما وعد من الفتوح وسعة الدنيا على المؤمنين ، وغير ذلك مما يكثر ذكره ، لو استقصى فيه دواة نجباء أمته ، ثم عامة ذلك مما كان ظاهرا عند أعدائه ، مع ما كان فى الكتب المنزلة بعثه[٦] ، وعلى ألسن الرسل ١٠ جرت البشارة وأخذ العهد عليهم[٧] ، ولا قوة إلا بالله .

وأما العقلية فما بيّن الله من شأن القرآن الذى إنما يعرف خروجه عن احتمال وسع الخلق من بالغ فى فنون الآداب وعرف جواهر الكلام وأصنافه ، ثم ما فيه من المحاجّة فى توحيد الرب وأدلة البعث مما لم يكن يومئذ على وجه الأرض مَنْ يدّعى ذلك ، ثم ما فيه[٨] من الأنباء وما يكون أبدا ومن بيان النوازل التى تكون ، ١٥ مما فى استعمال العقول تَطّلع عليه .

---

١) سورة آل عمران ٣ آية ١٤٤ .
٢) سورة البقرة ٢ آية ٢١٧ .
٣) غير منقوطة فى الأصل .
٤) غير منقوطة فى الأصل ، ومعناها المنحرفون ، أنظر مادة 'نَكَبَ' فى القاموس .
٥) غير منقوطة فى الأصل ، ومعناها أصحاب الفتن ، وفى الحديث 'أتتكم الشُّرُفُ الجُون' أى الفتن المظلمة . أنظر القاموس مادة 'الشَّرَفُ' .
٦) غير منقوطة فى الأصل .
٧) فى الأصل : عليه .
٨) فى الأصل : ثم ما فيه العقول .

وذكر أبو زيد أن الحسية من الآلات فما[1] جاءت من الآثار كافية[2] . وأما العقلية فهى على وجوه : أحدها أن أمره لم يكن مستغربا ، بل كان مستمرا على العادة بوجود مثله فى الأمم ، فلذلك يبطل وجه الرد عليه فى أول وهله . قال الله تعالى : ﴿وَإِنْ مِنْ أُمَّةٍ إِلَّا خَلَا فِيهَا نَذِيرٌ﴾[3] ، وقال : ﴿ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرَا﴾[4] . والثانى موافقة مجيئه وقت الحاجة إليه ؛ إذ كان زمان فترة ودروس العلم ، مع جرى عادة الله بمعاقبة أسباب الهداية عند زوال أهله عن نهج الهدى . قال الله تعالى : ﴿قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ﴾[5] . والثالث كون المبعوث فيهم بموضع الحاجة إليه لخلاء جنسه عن أسباب العلم / بقوله : ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ﴾[6] وغيره . والرابع كونه فى أظهر الأماكن للخلق ؛ إذ هو معالم أهل الآفاق فى الدنيا ، وقال الله تعالى : ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ﴾[7] . والخامس تمنى القوم ذلك وإظهار الرغبة فى ذلك ، وإذا اقترح مقترح على ربه إزالة علته لم يكن تعجب قطع معذرته ، قال الله تعالى : ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِنْ قَبْلِهِ﴾[8] ، قال : ﴿وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِنْ جَاءَهُمْ نَذِيرٌ﴾[9] . فهذه الخمسة مما حاجّهم به فى أحوالهم ثم ما حاجّهم بما فى أحوال النبى ، منها أنه نشأ فى قوم لم يكن لهم كتب ولا دراسة ، مع ما لم يفارق قومه ، وما كان لهم كتب قد سبق له الارتياض فى دراستها . ثم كان فى ضمن تلك : لو طرأ عليهم طارئ لا يجهل مكانه ، وذلك قوله : ﴿أَمْ لَمْ يَعْرِفُوا رَسُولَهُمْ﴾[10] ، وقوله : ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا﴾[11] . وقد نشأ أميا ، والأمى لا يأخذ عن الكتب ولا يستطيع التحفظ من الأفواه غاية الحفظ ، إنما يكون ضبطه بصور معقولة روحانية يرتفع بها عن الوهم ، دليله ما لا يوجد عن

---

١) فى الأصل فما
٢) فى الأصل : الكافية .
٣) سورة فاطر ٣٥ آية ٢٤ .
٤) سورة المؤمنون ٢٣ آية ٤٤ .
٥) سورة المائدة ٥ آية ١٥ .
٦) سورة الجمعة ٦٢ آية ٢ .
٧) سورة الشورى ٤٢ آية ٧ .
٨) سورة طه ٢٠ آية ١٣٤ .
٩) سورة فاطر ٣٥ آية ٤٢ .
١٠) سورة المؤمنون ٢٣ آية ٦٩ .
١١) سورة هود ١١ آية ٤٩ .

مثله رواية الأشعار مخافة الغلط وغيرها ، ولذلك اشتد تعجبهم من حفظ القرآن ، وقال الله تعالى : ' سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنْسَى ' [١] ، وقال : ' لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ ' [٢] ؛ ولذلك قال الموصوف بالحفظ إنه لأشد تعصبا من قلوب الرجال من النعم من عُقُلها ، قال الله تعالى : ' وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ ' [٣] . وأيضا أنه لم يُذكر عنه[٤] فى سالف عمره التشاغل بنظم الكلام وتعاطى ضروبه[٥] ، ثم يمتنع عن مثله أن يتهيأ له ما يعجز عنه المعروفين بارتياضه ، دليله أنه لم يُطْعن بشىء من ذلك / بل لما قيل بقوله قال لهم : ' فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ ' [٦] سكتوا ولم يدّعوا عليه إظهاره فيه ، قال الله تعالى : ' قُلْ لَوْ شَاءَ اللهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ ' [٧] . وأيضا أن الله تعالى أمرهم بتأمل أحواله ، هل يجدون ما يعذرهم فى ترك الاكتراث إليه ، فلم يجدوا ، قال الله تعالى : ' قُلْ إِنَّمَا أَعِظُكُم بِوَاحِدَةٍ ' [٨] . وأيضا مما دعاهم إلى النظر فى أموره أن هل يجدون فيه ما وجدوا فى المتّسمين بصنعة الكلام من التصدى للملوك لنيل الدنيا ، بل عُرِضت عليه المطامع من الثروة والرياسة ليرجع عن دينه مما لديه يعز البشر ، فلم يجب إلى ذلك ليعلم بالطبيعة المستمرة على ما فيه مخالفة الهوى وكفّ النفس عن الملاذّ ، إنه على ما راضَه الله وأكرمه لدار كرامته ، دون الميل إلى شىء من حطام الدنيا ، وقال : ' قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ ' [٩] . وأيضا ما حاجّهم بالدعاء إلى النظر فى الأديان ليعلموا تمسكه بأحسن ما فى العقول مما فيه لزوم اختيار مثله فقال : ' قُلْ أَوَ لَوْ جِئْتُكُم

[١٠٧ ا]

---

١) سورة الأعلى ٨٧ آية ٦ .
٢) سورة القيامة ٧٥ آية ١٦ .
٣) سورة العنكبوت ٢٩ آية ٤٨ .
٤) فى الأصل : منه .
٥) فى الأصل : من ضروبه ، وضروبه غير منقوطة .
٦) سورة يونس ١٠ آية ٣٨ .
٧) سورة يونس ١٠ آية ١٦ .
٨) سورة سبأ ٣٤ آية ٤٦ .
٩) سورة ص ٣٨ آية ٨٦ .

بِأَهْدَى مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُم '[١] ، وقال : ' تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ '[٢] . وأيضا أنه تحداهم بالعجز عما أتى به من القرآن ليكون حجة له عند امتناعه عن وسع البشر ، مع ما وجدت الصناعة التى بها نباهة ورفعة من الكلام نوعان : أحدهما صناعة الشعر بالنّظم الرائع والتأليف المؤنق ، والثانى صناعة الكهانة بافادة المعانى العربية من تقدمه القول على الأشياء الكائنة ، ثم وجد القرآن بنظمه مستعليا على ما جاء به[٣] الشعراء ، وبمعانيه على ما جاء به الكهنة ، فوجب / أنه[٤] ليس من [١٠٧ ب] كلام البشر . وفى مثله احتجاج الله تعالى : ' قُلْ لَئِنْ اجْتَمَعَتِ الإِنْسُ والجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا القُرْآن '[٥] ، وقوله : 'وَمَا هُو بِقَوْلِ شَاعِرٍ '[٦] ، وقوله : ' أَوْ لَمْ تَأْتِهِمْ بَيِّنَةٌ '[٧] ، [وقوله] : ' كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ '[٨] ، وقوله : ' قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِنْ عِنْدِ اللهِ '[٩] . وأيضا ما أشار من التأييد الذى يظهر دعوته[١٠] ويفلح حجته بما يبصّره على من شاقّه وحادّه ؛ إذ الله تعالى بعثه فى أوان طموس من أعْلام الهُدَى ودروس من آثار الدين إلى العباد لينقذهم من الردى ، ثم لما أقامه هذا المقام الجليل والخطب الجسيم لم يُخْله عن نصره والتمكين [له] ليقوّى منّه عليه بما أكرمه من المقام بقوله : ' إِنَّا لِنَنْصُرُ رُسُلَنَا '[١١] ، وقوله: 'كَتَبَ اللهُ

---

١) سورة الزخرف ٤٣ آية ٢٤ .
٢) سورة آل عمران ٣ آية ٦٤ .
٣) فى الأصل : إجابة .
٤) مكررة فى الأصل .
٥) سورة الإسراء ١٧ آية ٨٨ .
٦) سورة الحاقة ٦٩ آية ٤١ .
٧) سورة طه ٢٠ آية ١٣٣ .
٨) سورة ص ٣٨ آية ٢٩ .
٩) سورة القصص ٢٨ آية ٤٩ .
١٠) فى الأصل : دعوتهم .
١١) سورة غافر ٤٠ آية ٥١ .

لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي '[١]، وبمثله سبقت كلمته لعباده المرسلين . ثم كان له أيضا من خصوص حال أن بُعث إلى الناس كافة ، ووعد له الغلبة والنصر ليعلم أنه[٢] لم يرجع قوته إلى معونة بشرية يتوصّل بها طلاب دول الدنيا إلى بغياتهم من إرث ملك فى حسبه أو قنية مال يستمتع بها ، كان كما قال الله : ' وَوَجَدَكَ عَائِلًا فَأَغْنَى '[٣] ، ولا عشيرة ، بل كانوا أشد الناس عليه وأجهدهم فى إطفاء نوره حتى قد أخرجوه من بين أظهرهم طريدا وحيدا ، ثم مع ذلك لم يدعو شيئا مما تسره إليه النفس إلا أتوه ، فلم يمل إليهم ، بل صبر على كل أذى واحتمل كل أمر صعب، فما رضى منهم إلا بالإجابة له فى الحق ، قال الله تعالى : ' لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ '[٤] ، وقال : ' إِلَّا تَنْصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ اللهُ '[٥]، وقال : ' وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ '[٦] ، / وقال : ' وَمَا أَفَاءَ اللهُ '[٧] ، وغير ذلك من الآيات والأدلة[٨] الصادقة أنه بالله قام وبه انتصر . [١٠٨ ا]

وأيضا مما حاجّهم به ما ظهر من انجاز الموعود فى كل ما نطق به مما هو علم الغيب الذى لا يعلمه إلا الله ، ومن رام التوصل إليه ببعض حيل الإنسانية يضل حتى ما جاء به فى باطله وصدقه فى كذبه ويحصل أمره على تمويه ومخادعة . قال الله تعالى : ' هَلْ أُنَبِّئُكُمْ عَلَى مَنْ تَنَزَّلُ الشَّيَاطِينُ '[٩] ، فأخبر أن الكهنة يلقون ذلك من إفك الشياطين مما يختطفون فيحلون على اللمحة من لمح الحق أكاذيب القول

١) سورة المجادلة ٥٨ آية ٢١ .
٢) فى الأصل : إذ .
٣) سورة الضحى ٩٣ آية ٨ .
٤) سورة التوبة ٩ آية ١٢٨ .
٥) سورة التوبة ٩ آية ٤٠ .
٦) سورة التوبة ٩ آية ٢٥ .
٧) سورة الحشر ٥٩ آية ٦ .
٨) فى الأصل جاءت على هامش النص .
٩) سورة الشعراء ٢٦ آية ٢٢١ .

وأباطيل الدعوى . والأصل أن الكهانة محمول أكثرها على الكذب والمخادعة والسحر على الشُبه والتخييل ، وما اختار الأنبياء يأخذونها على ألسن الملائكة البررة مما لا يوجد فيها غير الصدق والحق على التجربة والامتحان ، وفعلهم حق ثابت على مر الأيام والزمان ، ولما أن كان كذلك . ثم وجد كتاب الله ناطقا باظهار دينه [على] كل الأديان ، مع ما أخبر من الحوادث والأكوان مثل قوله : ’هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى‘[١] ، وقوله : ’يُرِيدُونَ أَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللهِ بِأَفْوَاهِهِمْ‘[٢] ، وقوله : ’أَمْ يَقُولُونَ نَحْنُ جَمِيعٌ مُنْتَصِرٌ‘[٣] ، وقوله : ’إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ‘[٤] ، وقوله : ’قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللهُ بِأَيْدِيكُمْ‘[٥] ، وقوله : ’أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا‘[٦] ، وقوله : ’وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا تُصِيبُهُمْ‘[٧] ، وقوله : ’وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللهُ‘[٨] ، وقوله : ’وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللهُ وَعْدَهُ‘[٩] ، وما جاء من التخصيص فى أقوام أنهم لا يؤمنون وأنهم أصحاب الجحيم ، ثم ماتوا على الكفر ، وغير ذلك مما فى كل من الأنباء / الفانية الذى عند التدبير فيها يعلم أنه بالله علمها لتكون آيات له . [١٠٨ ب]

فمن تأمل ما عددنا من أحوال النبى عليه السلام علم [أنه] قد انتظمت جميع البراهين العقلية الدالة على نبوته ، وصلى الله على خير البريّة .

ثم القول فيما بين المقرّين بالرسل جملة والمنكرين لبعضهم على الإشارة أن نسألهم عن المعنى الذى له أقروا به أو أقرّ به سلفهم ، فإن أشاروا إلى معنى على

١) سورة الصف ٦١ آية ٩ ، والفتح ٤٨ آية ٢٨ ، والتوبة ٩ آية ٣٣ .
٢) سورة التوبة ٩ آية ٣٢ .
٣) سورة القمر ٥٤ آية ٤٤ .
٤) سورة الحجر ١٥ آية ٩٥ .
٥) سورة التوبة ٩ آية ١٤ .
٦) سورة الرعد ١٣ آية ٤١ .
٧) سورة الرعد ١٣ آية ٣١ .
٨) سورة الأنفال ٨ آية ٧ .
٩) سورة آل عمران ٣ آية ١٥٢ .

تحقيق ذلك أنه من المعانى [التى] توجب النبوة ، ألزمناهم فى نبوة محمد صلى الله عليه ذلك المعنى بعينه ، وإن كانت الآية مختلفة بأنفسها ، فان المعنى الذى صارت الآيه إنه غير مختلف ، وإن تعلقوا بظواهر الآيات لم يجدوا لأحد مثل الذى لمحمد عليه السلام فى الأعجوبة والرفعة ، أو يخرجان على أمر واحد ، وإن ادعوا موافقتنا إياهم فان جواب ذلك يخرج من وجوه : أحدها يُسأل عن علّتهم قبل كوننا وظهور موافقتنا ، والثانى إنا قررنا بما ثبت لنا أن الذى أخبرنا بهم رسول ، وأنتم تنكرونه ، سقط دليلكم ، فما برهانكم ؟ ، والثالث أن يقابلوا بالفرق الذى لم يُقرّوا وما بما ادّعوا ، والرابع أن يقال : إنما أقررنا نحن ممن قد أقر بنبوه نبيّنا ، فان كان من يدعونه هو ، فقد ثبتت نبوة نبيّنا ، وإن لم يكن هو ، فما الدلالة على نبوة محمد ممن[1] ادعيتم له النبوة ليسلّم لكم ما اردتم ، وبالله المعونة . ١٠

آراء النصارى في المسيح والرد عليها

قال الشيخ رحمه الله : وتفرّقت النصارى فى المسيح ، فمنهم من جعل له روحين : أحدهما محدثا وهو روح الناسوتيه ، يشبه أرواح الناس ، وروح لاهوتى قديمة ، جزء من الله ، صار فى البدن ذلك . وقالوا : ليس إلا أب وابن وروح / القدس . [١٠٩ ا]

وآخرون جعلوا الروح الذى فى المسيح الله ، لا الجزء ، لكن فريقا منهم يجعل فى البدن على كون الشىء فى الشىء ، وفريقا التدبير[2] لا على إحاطة البدن به . وفيهم من يقول : ليصل إليه جزء من الله تعالى ، ويصل جزء آخر . ١٥

قال ابن شبيب : سمعت من مولديهم أنه كان ابن التبنى لا ابن الولاد ، كما سمعت أزواج محمد عليه السلام أمهات ، وكما يقول الرجل لآخر : يا بُنى .

قال الشيخ رحمه الله : فيقال لهم : إذ كانت الروح التى فيه قديمة ، وهى بعض ، كيف صار ابنا ولم يصل غيره من الأبعاض ؟ فإن قيل : لأنه أقل ، ٢٠

---

١) فى الأصل : من .
٢) فى الأصل : البدنين ، والنون الأولى والياء بدون نقط ، وصححت فى الهامش بالتدبير .

لزمه جعل كل أبعاض العالم البنين للاكبر منها ، ويلزمه أن يجعل كل بعض من البقية كذلك ، فيصير بكليته بنين . ثم المعروف أن الابن يكون أصغر من الأب ، كيف صارا قديمين . وإن جعل الكل فى البذر[1] قيل له : أى شىء منه الابن ؟ فإن قال : الكل ، صيّر الكل ابنا وأبا ، وفى ذلك جعل الأب ابنا لنفسه . فإن قيل : هو جزء فيه ، من غير أن كان فى كلية الأصل نقصان نحو الجزء المأخوذ من السراج ، عُورض بما لو كان الجزء المأخوذ حادثا كما حدث فى الذى يُؤخذ من السراج ، فيبطل قوله فى قدم الروح ، وهو الابن . وإن زعم أنه منقول من الله كالمأخوذ [من السراج] حلّ[2] عليه ما سلف .

وبعد ، فما يدريه أن المأخوذ من السراج لا ينتقض ؟ فإن قيل : معاينتنا إياه كذلك ، قيل : لعل الله أحدثه ، أو يكون كالنار فى الحجر فيخرج ، وأيهما كان فهو حادث ، والحادث مخلوق ، فلم جاز أن يكون ابنا ؟ قال : من أن الله أظهر منه عجائب . قيل : وقد أظهر من موسى ، فقولوا: هو ابن / آخر . [١٠٩ ب] فإن زعمتم أن ذلك كان بدعاء وتضرع فمثله أمر غيره . مع ما [يُحكى] عن عيسى أنه كان يقول ليلة الأحد : اللهم إن كان من مشيئتك أن تصرف هذه الكأس المرّة عن أحد فاصرفها عنى . فإن قيل : كان عن عيسى البكاء والتضرع ليعلّم الناس ، قيل مثله من موسى .

وبعد ، فإنه وموسى كانا يصليان نحو بيت المقدس ويتضرعان ، ثم البكاء والتضرع فعل الطباع ، لا يمتنع عنهما ، فما معنى التعليم ؟ ثم إن استحق هو ذلك بالعمل لزم ذلك فى موسى وغيره . فإن قيل : استحق ذلك باحياء الموتى لا غير ، قيل : قد أحيا حزقيل إنسانا . فإن عارض بالكثرة ، قيل : اليهود يقولون موسى كان أكثر منه .

قال الفقيه رحمه الله : وله أحيا عصا ميتة ثعبانا غير مرّة ، فهو[3] أعظم .

١) غير منقوطة فى الأصل .
٢) فى الأصل : وحل .
٣) فى الأصل : فهم .

وإن احتج باطعام البشر الكثير من طعام يسير عورض بنبيّنا ، إنه أحدث فى إناء دقيقا لم يكن فيه . فإن قيل صيرّ الماء خمرا قيل : اليَسع[1] [أحدثه] بلا عدة آنية لامرأة ثم صيرّه زيتا . وإن احتج بالمشى على الماء فهم يقرون بذلك ليوشع بن نون[2] ولإليا واليسع . وإن استدلوا بالرفع إلى السماء فهم يقرون بذلك لإليا ، وقالوا ارتفع إلى السماء بمشهد من جماعة . وإن احتجوا بابراء الأكمه والأبرص ونحو ذلك فإحياء الميت أعظم منه ، وقد أقروا به لإليا واليسع . مع ما عليهم فى إقرارهم أن اليهود صلبوه وهزؤا به ، فإن كان الأول يدل على التعظيم فهذا يدل على التصغير . وهلا صنع كصنيع إيليا — حيث أتوه — أن أرسل عليهم نارا فأكلتهم ، أكرمه الله به . وإن رجعوا إلى إظهار العجائب فى تحقيق التخصيص عورضوا بمن ذكرت .

[١١٠ ا] وبعد ، فقولوا الله فى السماء وفى / الأرض لما أظهر فى كل شىء منها عجائب ، فيوجب تخصيص كل شىء من الوجه الذى يخصونه . فإن قال : قوّى المسيح على فعله ، لا أن فعل هو به ، قيل : أكان يفعل الأجسام؟ فإن قال : نعم ، قيل : أهو مخلوق؟ فإذا قال : نعم ، قيل : بدنُه وروحه كبدننا وروحنا ، ما باله قدر على ما لا نقدر عليه ، وقَدَر على ذلك بقوة هى جزء من الله أو قوة محدثة ، فإن قال بجزء هو يفعل أبطل قوله فى فعل المسيح وهو إله المسيح ، ويكون هو الله لا المسيح ، وإن انقطع الجزء عن الله فإذا فعل كثيرا من الأجسام غير الله . وإن ادّعوا اتصاله بالله فيكون الفعل لها ، وهما لله ، فصار إلى أن الله هو الفاعل . وإن زعموا أن فيه قوة يفعل بها الأجسام لا أنها بفعله[3] جعلوا إله المسيح بعضه يصرفه كيف شاء ، وإن قال : يفعل بنفسه لا بقوة حادثة عورض بناء على ما قررنا .

١) غير منقوطة فى الأصل ، وهو نبى ورد ذكره فى القرآن الكريم سورة الأنعام ٦ آية ٨٦ ، سورة ص ٣٨ آية ٤٨ .
٢) جاءت فى الأصل على هامش النص مع الإشارة إلى أنها من صلب النص . وانظر العهد القديم : يوشع : الاصحاح الأول .
٣) فى الأصل : بفعل .

[مسألة]

ثم نتكلم[1] فى دليل حدث الأجسام ، فإن صيرّه العقل لزمه فى عيسى ذلك . فإن قال : السمع ، قيل : ودليل صدق المسموع ما هو ؟ فإن قال : حدوث الأشياء ، يصير حدوث الأشياء لا يُعلم إلا بالسمع ، وصدق لا يعلم إلا بحدوث الأشياء ، فانقطع سبيل معرفة فيها إلا أن يقر بالعقل فيلزمه ذلك فى المسيح .

ثم عارض من يقول ليس من الإكرام أعظم من قوله : يا بنىّ ، قيل : بلى ، يا أبى[2] أكبر فى التعظيم . ولو قال : يوجب التقدم ، أبطل اعتباره بالتعظيم ؛ لأنه من ذلك الوجه لا يراد بذلك . ثم إذ ثبت ذا لعل غيره ممن قد سمّاه به . فإن قيل : فى ذلك تسوية بنفسه ، قيل : قد يقول الرجل لآخر : يا أخى ، ولا يريد .

وبعد ، فإن فى خلقه الكرام ، ولعل غيره سمّى به ، / فيشركه فيه الحواريون [١١٠ ب] والأنبياء . وعورض [3]بالجليل من الأمور[3] أنه يجوز القول به على الإكرام ، قيل : أما النبوة فلا تجوز إلا فى متفق الجنس ؛ لأنه لا يجوز أن يقول للحمار والكلب ، فلذلك لم يجز فى الأول ، وفى الجملة جهة المحبة والولاية ، ويكون فى غير الجنس كما يجب الحق فى جهة الولاية والمحبة والملائكة ونحو ذلك . مع ما يجوز أن يكون لله أخلاء وأحباب من الخلق ولا يجوز مثله فى البنين ، ولا قوة إلا بالله .

والأصل فى هذا عندنا أن الاختلاف رجع إلى وجهين : أحدهما الربوبية ، والله تعالى جل ثناؤه قد بيّن إحالة ذلك بأكله وشربه ، ودفع الحاجات إلى مكان الأقذار ، ووصفه بالصغر والكهولة ، وعبادته لله تعالى وتضرعه له وخضوعه ، ودعائه الخلق إلى عبادة الله وتوحيده ، وبشارته بمحمد صلى الله عليه وسلم ، وإيمانه بالرسل ، ثم جعل جل ثناؤه عليه جميع آيات الحدث وإمارات العبودة ما جعل فى جميع العالم ، وكذلك هو صلى الله عليه وسلم لم يدّع لنفسه سوى

١) فى الأصل : نكلم .
٢) فى الأصل : أب .
٣) ... (٣) فى الأصل : بالجلة وبالأمور .

العبودة والرسالة. فالقول له بالإلهية قول لا معنى له. مع ما لو جاز ذلك لجاز لكل من البشر. والعجب أنهم لم يكونوا فى حياته ومقامه فى الأرض يرضون له رتبة الرسالة مع ما له من البراهين. ثم بعد رفعه، أو موته عند عامتهم، لم يرضوا له بالعبودة والرسالة حتى جعلوا له رتبة الربوبية ليشهد عليهم بالخلقة والجوهر والبيان وكل شىء منه بالكذب فى الابتداء والانتهاء.

والثانى أن يكون ابنه، وذلك يخرج على وجوه: أحدها الولاد، وذلك محال / [١١١ أ] فاسد لغنى الرب عن أن تمسه الحاجة أو تغلبه الشهوة أو تعتريه الوحشة، وهن أسباب طلب الولاد، على إحالة[1] كون الولاد من غير جوهر الوالد، والله تعالى بذاته خارج عن شبه الخلق، أو عن المعنى الذى يحتمل ذلك الوجه، وعلى ما بيّن الله أنه لو اتخذ لهوًا لما احتمل أن يتخذ مما عندنا.

وبعد، فإن كل ذى ولد يحتمل الشرك وزوال ملكه إليه، ومَنْ هو بذاته رب ملك قادر لا يحتمل ذلك. ومن يقول لا معنى له أن يكون جزء من الشىء ولده، ويجب أن يكون غير كامل حتى يوجد، وجهة الآيات لا يوجب ذلك؛ لأن طريق معرفة البنوة فى الشاهد ليس الآيات، مع ما قد شورك فيها.

وبعد، هو يدّعى الصدق فى الخلوص له بالعبودة، فالآيات توجب ذلك لا غير، أو من جهة الفضل ينسب إلى ذلك، والأمر المعروف فى الشاهد أن ذلك ليس من أسماء التعظيم، بل تسميته المسيح والرسول أجل وأعظم فى ذلك.

وبعد، فقد [أعطيت] لكثير من الخلق من الله تعالى كرامات خصوا بها، لم يوجب شىء منها اسم البنوة، على أن البنوة فى الكلام إنما هو من الصغار والضعاف، لا من أصحاب القوة والرفعة، وهكذا شأن أثر البنين فيكون بها إكرامه وتعظيمه بصغره؛ إذ قد يكون ذلك من العظاء[2] فى الصغار، ولا قوة إلا بالله.

أو أن يكون الله من حيث مفزعه وملجأه فى كل أمر ونائبة، فمن ذا الوجه

---

١) جاءت فى الأصل على هامش النص، مع الإشارة بأنها من صلب النص.
٢) فى الأصل غير منقوطة وبدون همزة.

كل الخلق كذلك ، وتلك كتسمية الهاوية أم أهلها ، والأرض أم أهلها ، فمن ذا الوجه يكون من حيث المفزع للخلق والمعمود إليه وإن / كان لا يتكلم بمثله [١١١ ب] إلا بإذن ، ولا قوة إلا بالله .

مسألة

أفعال الله

زعم قوم من أهل التوحيد أن أكثر منتحليه خرج منه من وجهين : إما جهلا بواجبه ، وإما عجزا عن تلخيص القول فيه من مذهب الثنوية وسائر الملحدين . فزعم قوم أنه إذ كان كل مما يعقل لغير نفع [فعله يقع] فليس بحكيم ، ومَنْ فَعَل فعلا لغير علّة فهو عابث ، فظنوا أن لا يجوز لله أن يبتدأ فعل ضرر بأحد ، وأن ذلك يزيل الحكمة عنه ، فألزموه فى كل فعل يفعله [١]الأصلح لغيره فى الدين والأحسن لغيره فى العاقبة ؛ إذ هو متعال عن قول ينفعه[١] أو عن أن يضره شىء ، فلم يروا له الفعل إلا بما ينفع غيره ، أو يدفع به الضرر عن غيره ، فيكون ذلك أيضا علة فعله ، على ما كان علة فعل كل حكيم منا ، ما تأمل من نفع عاجل أو آجل أو دفع [ضرر] لزم به ، فيجرّ بذلك حسن الثناء مع جزيل الثواب . وضربوا لتقدير فعله بفعل غيره مثلا بما لا يجوز أن يكون منه الكذب[٢] أو الجور ، أو يكون منه الحركة [من] غير زوال ، أو السكون [من] غير قرار ، فثبت أن تقدير فعله على[٣] فعل الحكماء فى الشاهد لازم ، إلا أنهم دفعوا عنه الارتفاع بالفعل ، والانحطاط بترك فعل ما ، فأوجبوا بذلك أنه بفعله لا يجرّ إلى نفسه النفع ولا يدفع عنها الضرر ، فيجب أن يكون فعله لحكمة[٤]

---

١) ... (١) جاءت فى الأصل على هامش النص ، مع الإشارة بأنها من صلب النص .
٢) جاء بعدها فى الأصل : حكمه .
٣) فى الأصل : عن .
٤) فى الأصل : حكمة .

بما ينفع غيره أو يدفع عن غيره الضرر ، وجعلوا ذلك علة فعله ؛ ليخرج عندهم فعله عن معنى العبث . وبهذا الوجه خالفوا الثنوية ؛ إذ هم أبَوْا الفعل بغير نفع للفاعل فيه أن يكون من الحكمة ، فأثبتوا الفعل بجوهر الحكمة عند المزاج ، ليكون فى خلاصه من جنس جوهر السَّفه ، فيصير فعله حكمة على التقدير بالشاهد ، مع ما كون شىء لا من شىء ممتنعا فى الشاهد ، فأوجبوا / لكليّة العالم أصلا [١١٢ ا] منه جُعل وأنشئ[١] ؛ لأنه لا فصل بين خروج الفعل عن حق الوجود فى الشاهد ، فيلزم دفعه أن يكون ذلك من حكيم[٢] . فخالفهم أهل التوحيد فى هذين ، ثم ألزم فريق منهم إياه ما فى المَثل علة لم يكن له العقل دونها لما وجدوا فعل مثله فى الشاهد عبثا ، وألزموا فى فعل المضار لو كان لغير نفع ، يُعقب سفها على ما ذكرت الثنوية فى فعل لا ينتفع به الفاعل .

ثم تفرقوا ، فزعم قوم أنه لا ضرر فى الحقيقة على المفعول به ، وإن سمع منه التضرع والشكوى . وزعم قوم أن عليه فى الحقيقة ضررًا ، لكن عليه أن يعوضه عن ذلك ؛ ليصير الفعل به حكمة ، كالموجود فى الشاهد ممن[٣] يحمل المؤن العظام وشرب الأدوية الكريهة مع القصد ، وقَصْد الخراج لتقع العواقب ، وليس له فعل الضار بغير إلا بعوَض .

قال الشيخ : من عرف الله حق المعرفة وعلم غناه وسلطانه ثم قدرته وملكه فى أنه له الخلق والأمر عرف أن فعله لا يجوز أن يخرج عن الحكمة ؛ إذ هو حكيم بذاته ، غنى عليم ، والذى به الخروج عن الحكمة فى الشاهد ويَبْعث صاحبه عليه جهله أو حاجته ، وهما منفيان عن الله ، فثبت أن فعله غير خارج عن الحكمة . وعلى ما ذكرت يبطل أن يكون فعله فى الحركة أو السكون ؛ إذ هما حاجتان يُحلان فى صاحبها فيبلغه أحدهما إلى تأمل نفسه من الراحة والسلوى[٤] ،

١) فى الأصل : وإنشاء .
٢) فى الأصل : حليم .
٣) فى الأصل : من .
٤) فى الأصل : والسلوه .

والآخر إلى ما يبلغه الهمة والرغبة ؛ إذ لا سبيل له إلى مقصوده إلا بالتحرّك والزوال ، ولا إلى دفع الإعياء والتعب إلا بالقرار والسكون . فأما الله سبحانه إذ ثبت غناه وقدرته بطل أن يعتريه حاجة أو يعتريه / همة . وعلى ذلك لما ثبتت قدرته وسلطانه وعلمه بطل وصفه بأن لا يقدر على فعل شىء ابتداء لا عن شىء ؛ إذ ذلك علم الحاجة وآية الضعف . وحاجة جميع ما يحسّ ويبلغه علم البشر هى الدلالة على تقدير العالم ، وعالم به قدير غنى ، لم يجز إزالة ذلك بالذى عرف غناه وقدرته وحكمته وعلمه ، ولا قوة إلا بالله . فلذلك لزم القول بضرورة العقل لجواز كون العالم لا عن شىء ، وخروج فعله على الحكمة ، وإن عجزت عقول حكماء العالم عن إدراكها لخروج وجه الحكمة عن نهاية قوة عقولهم ، على ما بيّنا من كون شىء لا عن شىء ، ومن جواز[1] فعل ممن لا ينتفع به ، وبذلك تظهر حقيقة الأمر له ، وأنّ له الخلق والأمر ، ولكل ذى مِلْك أن يفعل فى ملكه على قدر ما ملك منه ما شاء ، ولا قوة إلا بالله .

ثم الأصل أن الجور والسفه قبيحان ، وأن العدل والحكمة حسنان[2] فى الجملة ، لكن شيئا واحدا قد يكون حكمة فى حال ، سفها فى حال ، جورا فى حال ، عدلا فى حال ، نحو ما ذكرت من شرب الأدوية ، ثم أكل الأشياء وشربها ، ثم إتلاف الأشياء وإبقاؤها من أنواع الجواهر ما للحاجات أو للمجازات أو لحقوق أو لنحو ذلك ، وإذ ثبت حسن الحكمة فى الجملة والعدل ، وقبح السفه والجور ، ولزم وصف الله تعالى فى كل فعل خلقه فى أقل ما يوصف أنه حكمة وعدل أو فضل وإحسان من حيث ثبت أنه جواد كريم غنى عليم ، وبطل أن يلحقه وصف الجور والسفه ؛ لما كان سببها الجهل والحاجة ، قد ثبت انقسام الشىء الواحد على الجور والعدل وعلى / الحكمة والسفه سببها الجهل ، وجائز خَفَى وجه ذلك على النّاظر المتأمل ، أو هو بالحسّ يريد الاطلاع على العلم به ، وقد ثبت احتمال الوجهين ، لا يقع على واحد منها الحسّ ، وعلم المتأمّل ذلك ،

١) فى الأصل بدون الزاى .
٢) جاء بعدها فى الأصل : فيها .

بطل قضاؤه فى شريعته ، على الإشارة إليه بالحكمة والسفه والعدل والجور ، فلزم بهذا جهل كل البشر[1] لمعرفة حقيقة الأمرين فى الشىء بالتأمل فيه أن يعرف جميع الأسباب التى بها تتغير أحوال المحسوسات على الحواس ، وإذا ثبت ذا بطل قول الثنوية بالإثنين ، فجهلهم بوجوه الحكمة فى خلق الضار والنافع ، إذ قد يجوز أن يصير كل ضار فى حال نافعا فى أخرى . وبطل من يقول من المعتزلة ٥ أن كل فعل لا ينفع آخر فهو غير حكمة . مع ما لا يوجد ضرر البتة إلا وأمكن أن ينتفع به أحد إما من طريق الدلالة ، أو من طريق الموعظة ، أو ما فيه من تذكير النعمة وتحذير النقمة ، ومن تعريف من له الخلق والأمر فى الخلق ، وغير ذلك مما يكثر ذكره ، ولا قوة إلا بالله .

١٠ ثم الأصل الذى يجعل الفعل فى الشاهد سفها أحد أمرين : إما تعدّى الملك لا بإذن من له الملك لذلك الفعل ، أو لما فيه ركوب نهى ، ومخالفة الأمر ممن له الأمر والنهى ، وكل ذلك عن الله جل ثناؤه منفى ، ثبت أنه يتعالى عن احتمال لحوق هذا الوصف فعله ، ولا قوة إلا بالله .

وليس ذلك كالكذب ؛ لأنه لا يصلح بحال ، كالفعل الذى ينقسم على ١٥ الحكمة والسفه والعدل والجور ، وهذا من حيث الجملة لا انقلاب له ، ومن حيث الوقوع فى شىء على الإشارة إليه ممكن / فيه الأمران باختلاف الأحوال والأسباب ؛ [١١٣ ب] لذلك لزم وصف الله تعالى فى الجملة بالتعالى عن فعل السفه والجور وفى الإشارة أيضا . لكن لا يجوز أن يوصف فيما ظهر فعله بالسفه والجور بما لا يبلغه علم البشر ولا يدركه عقل ، ولا قوة إلا بالله .

٢٠ ثم جملة ما يعلم به فساد الوصف بالجور والسفه والكذب وجهان : أحدهما قبح ذلك فى العقول بالبديهة والفكر جميعا ، حتى لا يزداد عند التأمل والبحث عنه إلا قبحا ، ولا عند طول النظر فيه إلا فحشا ، وليس ذلك كالقبيح بالطبع ، إن ذلك يصير حسنا بالاعتياد وطول الصحبة كالذبح وأنواع ذلك ، وكذلك نجد

١) فى الأصل : من البشر .

جواهر الدواب والسّباع والطيور مستوحشة عن الناس بالطباع ، نافرة عما يُراد بها من أنواع المكاسب والأعمال ، ثم تخرج عنها بالرياضة والتعليم حتى يألف بالذى كان تنفر عنه ، ويصير ذلك له كأنه الطباع المجبول ، ولا يكون الذى قبح بالعقل بهذا الوصف أبدا ، بل يزداد على طول النظر فى شأنه . ثم على ذلك من احتمل فعله ذلك لا يوثق لوعده ولا يخاف وعيده ، ولا يرغب فى خبره ولا يؤمن شرّه ، ومن ذا شأنه وعمله فمحال احتمال إضافة مثله إلى العليم الحكيم بذاته الغنى بنفسه ، مع الوصف بأن لا يخفى عليه شىء ، ولا يصعب عليه أمر فيما أراد ، بل على قول المعتزلة لا يؤمن منه هذا ؛ إذ قد تخرج أكثر الأشياء عن إرادته ، ويوجد ما لا يريده فى سلطانه منه بلا سلطان له فى الإخراج عنه ؛ إذ لم يرده ، ويريد / زيادة سلطان ، ويتولى ذلك أن يكون ، فيمنع عن ذلك ، [١١٤ا] نحو ما يريد أن يكون جميع خلقه مطيعين ، ويكون له فى سلطانه وملكه الطاعة لا المعاصى فلا يكون ، ثم قد كان وعد لقوم مُدَدًا لأعمارهم ، وهو المبقى لهم إليها ، وكان فى وعده أن يرزقهم إلى تلك المدد أنواع الرزق ويسوق إليهم أنواع [الخيرات] ، فيأتى خلق من خلائقه فيقتلوهم[1] قبل مضى المدة ، فيمنعه عن إنجاز ما وُعِدُوا الوفاء بالفعل الذى أخبرهم[2] أن يفعله من إبقاء حياتهم[3] إلى تلك المدة ، وفى ذلك ايجاب الحاجة ولحوق الكذب اللذين يحققان السفه والجور ، مع تحقيقهم له القدرة على الظلم والجور والسفه والكذب ، وكل فعل لو كان لأسقط الربوبية وأزال الإلهية ، فأدخلو إلهيته وربوبيته تحت القدرة والتدبير ، فمتى يكون مع مثله أمن البقاء ، ومع حاله سكون القلب بالوفاء بالذى وعد ، ولا قوة إلا بالله .

مع ما كان موصوفا بالجود والكرم والعفو والإحسان ، وفى الفعل بالوصف الذى ذكرنا زواله جلّ عن ذلك وتعالى .

والوجه الثانى أن الذى يدعو إلى تلك الأفعال ويبعث عليها الحاجة والجهل ،

١) فى الأصل : فيقلوه .
٢) فى الأصل : أخبره .
٣) فى الأصل : حياته .

وقد ثبت تعاليه عن الأمرين ؛ إذ هما يسقطان الربوبية ويزيلان التدبير ، وفى وجود العالم على ما عليه من دلالة غنى صاحبه وعلمه باعطاء كل شيء حقه دليل إحالة هذا الوصف ، لذلك بطل[١] أن يوصف فى شيء من فعله بذلك ، ولا قوة إلا بالله .

ثم إذ كان الله جل ثناؤه موصوفا بالعلم والقدرة والجبروت والحياة لذاته ؛ ٥ لإحالة احتمال الأغيار ، وإن لم / يوجد فى الحكماء كذلك ، لم يجب تقديره فى [١١٠ ب] أفعاله على[٢] أفعال الحكماء[٣] فى الشاهد . وجملة هذا الأصل أنه لا حكيم فى الشاهد إلا وهو محتمل للسفه ، وكذلك الغنىّ والقدير يحتمل لأضداد تلك الصفات ، وكان بها موصوفا حتى أُكْرِم بأضدادها ، فإنه له منها قدر ما أعطى منها ، فهو متى رأى السفه فى شيء بين أن يكون قد أعطى علم حقيقة الحكمة فى ذلك ١٠ أو لا ، أو بلغ علمه ما يدرك حكمته أو لا ، أو مما كان من صفته القديمة[٤] باقية فيه يمنع ذلك إياه عن الإحاطة بذلك ؛ فلذلك تبطل وجه دعوى العبد فى فعل الله أن ذا ليس بحكمة ولا كذا ، والذى يوضح ذلك علمه بجهله بأكثر الأشياء ، وعلمه بحاجته وعجزه فى أكثر الأمور ، وإحاطته بسفهه[٥] فى أغلب الأمر ، ومَنْ هذا وصفه فى نفسه فخوضه[٦] فيما لله أن يفعل [عبث وجهل] ، ١٥ على الإشارة إليه ، وليس دون لزوم الجملة اشترك فيها العقلاء ؛ إذ ذلك حقيقة عمل العقل فى الجملة ، وقد أعطى كل ذلك عبث لا معنى له . وللذى بينا قال الله تعالى : "لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ"[٧] ، إذ فعل كل أحد يحتمل السفه والحكمة ، وفعله يجل عن السفه ، وعلى كل أحدٍ أمر ونهى ؛ إذ هو لغيره فى

---

١) جاءت فى الأصل على هامش النص مع الإشارة إلى أنها من صلب النص .
٢) فى الأصل : من .
٣) فى الأصل : حكما .
٤) فى الأصل : القديم .
٥) فى الأصل : بسفه .
٦) فى الأصل بالصاد المهملة .
٧) سورة الأنبياء ٢١ آية ٢٣ .

الحقيقة ، والله يتعالى عن ذلك ؛ ولأن كلا إنما مالك قدرا من الأشياء وجداً ، والله المالك لها بكليتها ، ونحو ذلك مما يحيل معنى سؤال الرب ، واذا استحال ذلك فالجواب عنه تكلف ، لكن الله بمنّه وفضله وعد الهداية لسبيله لمن جاهد فيه ، فألزم ذلك الخضوع له والتضرع إليه ليطلعه على مكنون حكمته على قدر ما يتفضل به عليه بكرمه ، فانه على كل شيء قدير .

/ مسألة في أفعال الخلق وإثباتها [١١٥ا]

الحمد لله المتوحد بالقدم والإلهية ، المتفرد بالدوام والربوبية ، ذى البرهان المنير ، والمُلك الكبير ، الذى فطر الخلق بقدرته ، وصرّفهم بحكمته على سابق علمه ومشيئته ، وتقلب كل ...[1] فى مواهبه وإحسانه ، أنشأ الأشياء كيف شاء ، ‹لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ[2]› ؛ لما يتمكن منهم السفه والحكمة ليزجروا بالسؤال ثم بالجزاء عن السفه ، ويرغبوا فى الحكمة ، ونسأله أن يكرمنا بالتوفيق ، ويجدد عزمنا التسديد ، وينوّر قلوبنا بالتوحيد ، فإنه حميد مجيد .

أما بعد ، فإن الله تعالى لما خلق البشر للمحنة بما جعلهم أهل تمييز وعلم بالمحمود من الأمور والمذموم ، وجعل ما يذم منها قبيحا فى عقولهم ، وما يُحمد حَسَنا ، وعظم فى أذهانهم إيثار القبيح على الحَسَن والرغبة فيما يُذم على ما يُحمد ، دعاهم على ما عليه رُكبوا وما به أكْرِمُوا إلى إيثار أمر على أمرٍ ، وقبّح فى عقولهم احتمال أمثالهم ، جعل الله جميع ما لهم فيه متقلّب بين ضرر يتقى ونفع يرغبُ فيه ؛ ليكون ذلك لهم علما للموعود مما به الترغيب والترهيب ، وأنشأهم على طبائع تنفر عن أشياء وتميل إلى أشياء ، وأراهم فى عقولهم حُسْن بعضٍ [مما] تنفر عنه الطباع بحمد العواقب ، وقبح بعض ما تميل إليه بذم العواقب ، فصيّرهم بحيث يحتملون المكروه على الطباع بلذيذ العاقبة ، ويقهرونه عما يدعوهم

١) كلمة غير مقروءة فى الأصل .
٢) سورة الأنبياء ٢١ آية ٢٣ .

إليه بشهى النهاية . ثم امتحنهم ، إذ أبت عقولهم احتمال أمثالهم ، ورغبت فى محاسن الأعمال[١] ومكارم الأخلاق باختيار ما حَسُن من الأعمال واجتناب ما قبح من ذلك . ثم جعل ما فيه محنتهم أمرين : العسير واليسير ، والسهل / والصعب ؛ [١١٥ ب] إذ هم بلا محنة يتعاطون الأمرين جميعا ؛ لما إليه مرجع ما أقدموا عليه[٢] وامتنعوا ، وعلى ذلك جعل الأسباب التى بها التوصل لهم إلى الأصل الذى به يرتقى إلى كل درجة وينال كل فضيلة ، وهو العلم على وجهين : على الظاهر البيّن والخفى المستور ليتفاضل بذلك أولوا العقل على قدر تفاضلهم فى الاجتهاد واحتمال ما كرهته الطباع ونفرت عنه النفس ، وعلى ذلك جعل سبيله قسمين : أحدهما العيان الذى هو أخصّ الأسباب ، وهو الذى ليس معه جهل ، ليكون أصلا لما خفى منه ، والثانى السمع الذى عن دلالة الأعيان يعرف صدقه وكذبه . ثم جعل السمع قسمين : محكم ومتشابه ومفسّر ومبهم ، ليبيّن منتهى المعارف من الكفّ فيما يجب ذلك والإقدام فيما يلزمه ، ومن حمل المبهم على المفسّر ، لزم المحكم وعرض المتشابه عليه ما أمكن أن يكون ما فيه مما يلزم تعرّفه ومما إليه حاجة بأهل المحنة ، أو ترك الخوض فى ذلك فيما أمكن الغنا عن تعرف حقيقة ما فيه ؛ فيكون محنة الوقوف ؛ إذ الله تعالى[٣] يمتحن بوجهين : بالتسليم مرة وبالطلب ثانيا ، وإنما على العبد الطاعة فى قدر الأمر ، ولما جمع جل ثناؤه كتابه على الأمرين يعرف الناس الدين ، أقروا بالكتاب أنه حق من عند الله لا يسع العدول عنه ، وأن من لزمه أفلح ونجا ، ومن مال عنه شقى وخسر ، حتى ظن كل فريق أنه قد أصاب المحكم من ذلك ولزمه ، وأن عليه فيما ذهب إليه خصومه أن يقف فى ذلك أو يحمله على ما تقرر عنده فيما اعتقده ، فألزم تفرقهم الحاجة ، كلا يعرّف المحكم من المتشابه لزوم العلم بالمتشابه أن لا / يتناقض المحكم منه. [١١٦ ا] ثم معلوم أنه لا يحتمل القرآن الاختلاف ، وبه وصف الله أنه ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ

---

١) مكررة فى الأصل .
٢) فى الأصل : فيه .
٣) جاء بعدها : أن .

غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيراً[١]. وفى العقل إن تناقض أدلة من له الأدلة، وهو دليل سفهه وجهله، فثبت بذلك أن الذى له تفرقوا ليس من حيث القرآن، ولا لما ليس فيه بيان، بل دل تكليف الرد إلى القرآن ولزوم اتباعه على أن فيه بيان ذلك، وإنما خفى المحكم على من لم يبلغه لمعان: إما ميل طبيعة[٢] الجوهر إلى [ما] يتلذذ به، أو لإلْف بعض ما اعتاده، أو لتقليد من وثق به، أو لتقصير فى الطلب، أو لثقة منه بعقله أحب أن يسوى عليه حكمة الربوبية دون أن اتبع عقله ما ألقى فى سمعه، فصار به المحكم عنده متشابها، أو لتقصير فى البحث؛ إذ الوجوه التى هى وجوه الشبهة على الذين عدلوا عن التوحيد على شهادة كليّة الأشياء له بذلك، ولا قوة إلا بالله.

وأصل ذلك أن الله تعالى خلق البشر على طبائع تميل إلى الملاذ الحاضرة وتدعو صاحبها إليه، وتزيّنها[٣] فى أعينه بما ركّب فيه من الشهوات إلى ما إليه مثل طبعه، وهى تنفر عما فيه ألمه وتعبه، فيصير طبعه أحد أعداء عقله فى التحسين والتقبيح، وإن كان ما حسنه العقل وقبحه ليس له زوال ولا تغيّر من حال إلى حال، وما حسنته الطبيعة وقبحته[٤] هو فى حد الانقلاب والتغير من[٥] حال إلى حال بالرياضة والقيام على ذلك بالكف عما ألِفَه، والصرف إلى ما ينفر عنه يحسن القيام عليه، على ما يحتمل الطبع قبوله نحو المعروف من أمر الطيور والبهائم، إنها بطبعها تنفر عما أريد بها من أنواع منافع البشر، ثم يحسن قيام أهل البصر بذلك لصير مما طبع عليه بالميل إليه كالمستوحش، ومما / طبع على النّفار عنه كالمطبوع عليه. [١١٦ ب] وعلى ذلك أمر نفار الطبع عن القتل والذبح فى البشر، ثم سهولة ذلك عليه [فى الحيوان]. وما يدرك حسنه بالعقل وقبحه، فلا يزال يزداد على ما فيه ادراكه

---

١) سورة النساء ٤ آية ٨٢.
٢) فى الأصل: طبعه.
٣) فى الأصل: ويزينه.
٤) ... (٤) فى الأصل جاءت على هامش النص، مع الإشارة إلى أنها من صلب النص.
٥) فى الأصل: عن.

ببديهة الأحوال ؛ ولذلك جعل الله العقول حجة ، لا ميل الطباع ؛ إذ أجرى قلمه على أهلها ، وإن شاركوا فى الطباع غيرهم ممن ليست لهم عقول سليمة ، وألزم أهلها اتباع ما أراهم العقل حسنه ، وإن كان فى الطبع النّفار واجتناب ما فى العقل قبحه ، وإن كان فى طبيعة الجوهر قبوله ، إذ العقل يُرَى صاحبه على حقيقة ما عليه الشيء ، والطبع — أعنى طبع الجوهر — لا يوضح ؛ ذلك أن طبع الجوهر لا تَبَصّر به ولا يمثل غير الحاضر ، والعقل يدرك به ما حضر وغاب ، وبه يحضر على الطبع ما غاب ، حتى يصير له كالشاهد مما يكرهه ويتلذذ به ، وعنده تسهل المحنة وتخف موَن الذى يكرهه الطبع . وعلى ذلك تقدير الكلام والعبارات إنها وإن كانت تختلف فى الحسن والقبح على الأسماع فإنها لا تغيّر فى الحقوق ؛ إذ هى تتغير ، ويجوز أن تُؤدّى عبارة واحدة بلسانين يكون أحدهما أحلى من الآخر ، والحسن لنفسه والحق[1] لا يختلف لاختلاف المعبّرين ، فلهذا لم[2] يقدّر حسن الأشياء بطبع الخلقة ولا بحسن العبارة ، وإنما قدّر بالعقل الذى لا يرى الحسن قبيحا . وهو الأصل الذى يلزم تسوية كل أمر من الأمور عليه ، وذلك كعلم العيان الذى لا يحتمل التغير ، ولا يناقضه جهل ، فيكون هو أصلا لكل خفيٍ مستور ، وكذلك أمر العقل وما أراه أصل لكل[3] أمر مطبوع ، ولما بيّنا من مخالفة الطبائع فى التزيين المعقول وفى التقبيح / تعذر على كثير من الخلق إدراك ما أراهم العقل والطبع ، فصار بذلك المحكم عندهم فى صورة المتشابه ، والمتشابه فى صورة المحكم ، وهكذا أريد دَرْك كل شيء بغير سبيله ، فنسأل الله أن يعصمنا عن رؤية الباطل بصورة الحق ، والحق بصورة الباطل ، فانه قوى مدبر قدير .

[١١٧ ا]

---

١) فى الأصل الألف قبل الواو .
٢) فى الأصل : ما لم .
٣) جاءت على هامش النص فى الأصل مع الإشارة إلى أنها من صلب النص .

[اختلاف الفِرَق في أفعال الخلق]

قال الفقيه رحمه الله : اختلف منتحلو الاسلام فى أفعال الخلق ، فمنهم من جعلها لهم مجازا ، وحقيقتها لله بأوجه : أحدها وجوب[1] إضافتها إلى الله ، على ما أضيف إليه خلق كل شىء فى الجملة ، فلم يجز أن يكون الإضافة إلى الله مجازا ؛ لأنه الفاعل الحق والقادر الذى لا يعجزه شىء ، وفى ذلك إخراج عن قدرته وإزالة عن حقيقة فعله . وقد أضيف كثير مما لا يشك على أن الله هو منشئه إلى العباد بالحرف الذى هو حرف العبادة عن الأفعال كالموت والحياة ، والطول والقصر ، والحركة والسكون ، والاجتماع والتفرق ، والله سبحانه لكل ذلك فاعل ، وعلى كله قادر ، فمثله ما ذكرنا . وإضافة ذلك فى القرآن ظاهر . وذهب هؤلاء فى التعذيب ونحو ذلك إلى أن له الخلق والأمر بكليته ؛ له فى ذلك ما شاء ، على ما قدّر كل مالك فى ملكه ما له فيه ، وإن كان ذلك كله على هذا القول مجازى . والثانى أن بتحقيق الفعل لغيره تَشَابُهاً فى الفعل ، وقد نفى الله ذلك بقوله : « أَمْ جَعَلُوا لِلّٰهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الخَلْقُ عَلَيْهِم »[2] ، واذا لم يكن حقيقة الاملاك فى الجواهر وفى الالزام يقع تشابه فى الملك ، فمثله فى الأفعال . وأيضا أنه لو جعل للعبد إيجاد وإخراج من العدم لكان فى معنى / ' خلق ' ، فيلزم اسم [١١٧ ب] ' خالق ' ، وذلك مما أباه الجميع ؛ حيث قالوا : لا خالق إلا الله .

قال الشيخ رحمه الله : وعندنا لازم تحقيق الفعل لهم بالسمع والعقل والضرورة التى يصير دافع ذلك مكابرا . فأمّا السمع فله وجهان : الأمر به والنهى عنه ، والثانى الوعيد فيه والوعد له ، على تسمية ذلك فى كل هذا فعلا ، من نحو قوله : ' اعمَلُوا مَا شِئْتُم ' [3] ، وقوله : ' وافعَلُوا الخَيْرَ ' [4] ، وفى الجزاء ' يُرِيهِمُ اللّٰهُ أَعْمَالَهُمْ

---

١) فى الأصل : وجود .
٢) سورة الرعد ١٣ آية ١٦ .
٣) سورة فصلت ٤١ آية ٤٠ .
٤) سورة الحج ٢٢ آية ٧٧ .

حَسَرَاتٍ '[١]، وقوله : ' جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ '[٢]، وقوله : ' فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ '[٣] ، وغير ذلك مما أثبت لهم أسماء العمال ، ولفعلهم أسماء الفعل بالأمر والنهى والوعد والوعيد ، وليس فى الإضافة إلى الله سبحانه نفى ذلك ، بل هى لله ، بأن خلقها على ما هى عليه ، وأوجدها بعد أن لم تكن ، وللخلق على ما كسبوها وفعلوها . على أن الله إذ أمر ونهى ، ومحال الأمر بما لا فعل فيه للمأمور أو المنهى ، قال الله تعالى : ' إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ '[٤] ، ولو جاز الأمر بذلك بلا معنى الفعل فى الحقيقة لجاز اليوم الأمر بشيء يكون لأمس أو للعام الأول أو بانشاء الخلائق ، وإن كان لا معنى لذلك فى أمر الخلق . ثم فى العقل قبيح إن انضاف إلى الله الطاعة والمعصية وارتكاب الفواحش والمناكير وأنه المأمور والمنهى والمثاب والمعاقب ، فبطل أن يكون الفعل من هذه الوجوه له ، ولا قوة إلا بالله . ١٠

وأيضا إن الله تعالى إنما وعد الثواب لمن أطاعه فى الدنيا والعقاب لمن عصاه ، فإذا كان الأمران فعله فإذا هو المُجزَى بما ذكر ، وإذا كان الثواب والعقاب [١١٨ا] / حقيقة فالائتمار والانتهاء كذلك ، ولا قوة إلا بالله .

١٥ وكذلك فى أنه محال أن يأمر أحد نفسه أو يطيعها أو يعصيها[٥] ، ومحال تسمية الله عبدا ذليلا مطيعا عاصيا سفيها جائرا ، وقد سمّى اللهُ تعالى بهذا[٦] كله أولئك الذين أمرهم ونهاهم . فاذا صارت هذه الأسماء فى التحقيق له فيكون هو الرب وهو العبد وهو الخالق والمخلوق ، ولا غير ثمّة ، وذلك مدفوع فى السمع والعقل ، ولا قوة إلا بالله .

٢٠ وأيضا أن كل أحد يعلم من نفسه أنه مختار لما يفعله[٧] ، وأنه فاعل كاسب ،

---

١) سورة البقرة ٢ آية ١٦٧ .
٢) سورة الواقعة ٥٦ آية ٢٤ .
٣) سورة الزلزلة ٩٩ آية ٧ .
٤) سورة النحل ١٦ آية ٩٠ .
٥) أو يطيعه أو يعصيه .
٦) فى الأصل : فهذا .
٧) فى الأصل : يعقله .

فلو جاز صرف مثله مما طريق العلم به الحس ، وإبطاله نحو العلم لجميع العالم مثله ، وذلك مهجور ، فمثله قول أهل الجبر ، وهذا قول يغنى الحكاية عن الإطناب فيه ؛ لما ليس له كثير اتباع ، ولما ليس لهذا القول معنى تكلم عليه صاحبه ؛ إذ هو ينفى عن نفسه حقيقة كل قول وفعل ، وإذا انتفى بطل القول ، وبه يُناظر ويُحاج فزال الذى به يكون الحجاج واضمحل .

ومن الناس من عارضهم عند ظنهم وقوع التشابه بالعلم والوجود والكون وغير ذلك ، وذلك لازم لو كان ثَمة عقل يحتمل الإدراك ، ولكنهم قوم أنكروا علم الضروريات وما هو فى حد العيان ، فلا معنى لمناظرتهم ، ولا قوة إلا بالله .

ومنهم من حقق الأفعال للخلق ونفى عنهم[1] التدبير فيها ، وأزال عنهم[2] قدرة خلقها ، وصيّر مشيئتهم[3] فيها كبعض ما تتمنى به الأنفس أن يكون حقائق الأشياء خارجة منها ، واحتجوا فى ذلك بالأمر والنهى ثم الوعد والوعيد ، ومحال رجوع مثله إلى ما للآمر والناهى حقيقته أو عليه وعنده وله / وعده على ما ذكرنا ، [١١٨ ب] وتلوا ذلك آيات الأمر والنهى وذكر العقل ثم آيات الجزاء وهى بينّه بحمد الله لمن قرأ القرآن . ثم هو قد سُوعد على ذلك بما بيّنا فى فساد قول المجبرة ، وقالوا فى الإضافة إلى الله : إنها تخرج على وجهين سوى حقيقة الفعل : أحدهما بالسبب الذى كان منهم الأفعال مع الأمر بالخيرات والتخلية فى الشرور ، وقد تضاف الأفعال إلى من له الأسباب وإن لم يكن حقيقتها له ، ولا قوة إلا بالله . والثانى أن الإضافة إليه عند المحنة بما له بها حال[4] التصديق والتكذيب كما أضيف إلى القرآن زادهم إيمانا ورجسا ، وإلى الدعاء أنه[5] زادهم نفورا ، والى القوم أن أنسوهم ذكر الله وإلى الأصنام أن أهلكن[6] كثيرا من الناس بما عبدوا ، كانت أفعال

---

١) فى الأصل : عن .
٢) فى الأصل : عنه .
٣) فى الأصل : مشيئته .
٤) فى الأصل : حا ، وصححت على الهامش حال .
٥) فى الأصل : انهم .
٦) فى الأصل : أهللن .

البشر أولئك ، فمثله الإضافة إلى الله . وقد يحتمل الأحوال كما أضيف إلى الدنيا الغرور وإلى زينتها بما هى تظهر ما يكون مثله الغرور ، وإن لم يكن منها حق الفعل ، وكذا ما أضيف إلى القرى الخاوية[١] على عروشها والقيود[٢] من النطق . وإلى البهائم من الشكاية مما لو كانت تنطق بقول ، فمثله فى الإضافة إلى الله . بما منه من الإمهال وإظهار النعم الذى كاد أن يكون حجة لهم فى الرضا بأفعالهم ؛ ولذلك ظنوا أن الله أمرهم بما هم فيه من الأفعال بالإمهال والتأخير ، ولا قوة إلا بالله .

ومنهم من حقق الأفعال للخلق ، وبها صاروا عصاة تقاه ، وجعلوها لله خلقا اعتبارا بما سبق من الإضافة إلى الله جل ثناؤه مرة وإلى العباد ثانيا ، والمذكور المضاف إلى العباد هو المضاف / إلى الله تعالى لا غير ، بمعنى يؤدى إلى اختلاف [١١٩ ا] الجهة فى العقل نحو الإضلال والإزاغة ، والهداية والعصمة ، ثم الإنعام والامتنان ، ثم الخذلان والمدّ ثم الزيادة من الوجهين ، ثم الطبع والتيسير ، ثم التشرح والتضييق ، ومحال وجود هذه الأحوال ، على وجود مضادات ما يوصف بها ، وإضافة الاهتداء والضلالة ، والرشد والغىّ ، والاستقامة[٣] والزيغ[٤] إلى الخلق ، وكان فى وجود أحد الوجهين تحقيق الآخر ، إذ لا يضاف الذى أضيف إلى الله مطلقا ، مع إضافة أضداد الواقع عليه معانيها ، ثبت أن حقيقة ذلك الفعل الذى هو للعباد من طريق الكسب ، [و]لله من طريق الخلق ؛ دليل ذلك أن فعل الله تعالى فى التحقيق خلقه ، وكل ذلك لو أضيف إليه باسم الخلق لم يفهم منه فى ذلك غير إنشاء ، وفهم من الذى منهم من العبد فعله وكسبه نحو أن نقول : خلق الشرح والضيق ، وخلق الضلال والاهتداء ونحو ذلك ، فمثله الأول . مع ما لو جاز صرف أحد الوجهين عن حقيقة المفهوم أو الأسباب أو الأحوال فالآخر مثله ، وكل ذلك مجاز لا حقيقة ؛ ولذلك جاء مقابلة القولين [من] الجبرية والقدريّة ، وهذا معنى

١) فى الأصل بالحاء المهملة .
٢) غير منقوطة فى الأصل .
٣) فى الأصل : استقامة .
٤) غير منقوطة فى الأصل .

ما روى من لعْن المرجئة والقدرية . إن المرجئة أرجأت الأفعال إلى الله ولم تجعلها[1] للعبد ، والقدرية أثبتتها[2] لله على ما تنسب الخلق إلى الله تعالى ، ولم تجعل[3] لله فيها تدبيرا . والعدل هو القول بتحقيق الأمرين ؛ ليكون الله موصوفا بما وصف به نفسه محمودا به كما قال : ' خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ ' [4] ، وقال : ' فَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ' [5] ، وليكون عدلا مفصلا كما قال : وَمَا رَبُّكَ لظَلَّامٍ لِلعَبِيدِ ' [6] ، وقال : ' وَلَوْلَا فَضْلُ اللهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا ' [7] ، ثم الدليل على لزوم القول بهذا — / مع ما فيما بينا كفاية — وجود أحوال فى أفعال العبد لا يبلغها [١١٩ ب] أوهامهم ولا يقدرها عقولهم ، وأحوال فيها ينتهى إليها قصدهم وتبلغها عقولهم ، فثبت أنها من الوجه الأول ليست لهم ، ومن الوجه الثانى لهم . فالأول كتصوير خروج الشىء من العدم إلى الوجود وكأخذ الفعل من قدر الجو والمكان والحد الذى لو أحب أن يعود إليه ما أمكنه بلا فيه ، والثانى نحو التحرك والسكون بالمنهى والمأمور به ، ثبت أن فعلهم من الوجه الأول ليس لهم ، ومن الثانى لهم . ولو جاز تحقيق فعلهم من الوجه الأول على ظهور خروجه من قصدهم وجملتهم مختلفة مما ذُكر ، وعجزهم عن العَوْد إلى مثله لجاز كون العالم على ما عليه بمن لا يقدر ولا يعلم ولا يعرف مقادير كل شىء ، ويجوز أيضا آيات على ما هى عليه بالبشر وإن لم يكن بمثلها علم ولا عليها قدرة . فإذ لزمهم القول بالصانع والرسل بخروج الذى ذكرت عن وسع الخلق فمثله أفعال الخلق ؛ ولذلك قال الله سبحانه : ' لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ' [8] ، وأوجب أن تشابه الخلق من الوجه الذى قلت تماثلا ، ولا قوة إلا بالله .

---

١) فى الأصل : يجعل .
٢) فى الأصل : أثب ، هكذا غير منقوطة .
٣) فى الأصل : يجعل .
٤) سورة الأنعام ٦ آية ١٠٢ .
٥) سورة الأنعام ٦ آية ١٧ .
٦) سورة فصلت ٤١ آية ٤٦ .
٧) سورة النساء ٤ آية ٨٣ .
٨) سورة الشورى ٤٢ آية ١١ .

وأيضا إنا نجد أفعال العباد تخرج على حسن وقبح ، لا يعلم أهلها أنها تبلغ فى الحسن ذلك ولا فى القبح ، بل هم عندهم نفسهم فى تحسينها وتزيينها ، وهى تخرج على غير ذلك ، بأن جعل أفعالهم على ما هى عليه ليست لهم ، ولو جاز كونها على ذلك لهم ، وهم لا يعرفون مبلغ الحسن والقبح ، فاذا لا جهل يقبح الفعل ولا علم يحسنه ، فثبت أن فعلهم من هذا الوجه ليس لهم ، ولا قوة إلا بالله .

اللهم إلا أن يقولوا : هى لأنفسها كانت كذلك ، فإذا استقام حسن الفعل وقبحه لأتمر[١] له الفعل نفسه ، فالله تعالى به أحق من الشىء من نفسه ؛ إذ الشىء — بحيث[٢] نفسه — جاهل بما هو / عليه . [١٢٠ ا]

مع ما لو جاز كون حسن وقبح بلا منشئ له لجاز كون كل شىء [بلا منشئ] ، وفى ذلك الخروج من الإسلام ، ولا قوة إلا بالله . ١٠

وأيضا إنا نجد الأفعال مؤذية لاهلها ومتعبة ومؤلمة، ومحال تأذّى الطبع بلا مؤذ وتعبه بلا متعب وتألمه بلا مؤلم ، فثبت أنها مؤلمة متعبة مؤذية إن قصد أربابها إلى أن يتلذذوا بها ويتمتعوا ، فثبت أنها كذلك لا بهم ، ولا قوة إلا بالله .

وأيضا القول بالمتعارف فى الخلق أن لا خالق غير الله ولا رب سواه ، ولو جعلنا حدث الأفعال وخروجها من العدم إلى الوجود ثم فناءها بعد الوجود ثم خروجها على تقدير من أربابها لجعلنا لها وصف الخلق الذى به صار الخلق خلقا ، وفى ذلك لزوم القول بخالق سواه ، وفى جوازه مناقضة قول من ذكرت . مع ما لو جاز ذلك لجاز القول برب فعله وذلك مدفوع ، وبالله التوفيق . ١٥

وأيضا إن العباد إذ أفعالهم فى الحقيقة حركات وسكون فى الظاهر ، والله قادر عليها ، لو[٣]لا [ذلك] ما أقدرهم عليها ، فصارت هى لأنفسها تحت قدرته عليها ، ٢٠

١) فى الأصل غير منقوطة ولا مهموزة .
٢) غير منقوطة فى الأصل .
٣) جاءت فى الأصل على هامش النص مع الإشارة إلى أنها من صلب النص .

فإذا أقدر العبد على ذلك ذهبت عنه القدرة ، فإذًا قدرته زالت عنه[١] ، وصار[٢] قادرا بقدرة تزول ، ومن ذلك وصفه فهو عبد لا رب ، والله الموفق . مع ما كانت الحركة والسكون ليسا بمخالفين فى رأى العين لما كانا عليه ، ولا سبيل للناظر إلى التفريق بينهما ، ولولا حقيقة الاشتباه لاحتمل التفريق ، وفى تشابه الفعل لزوم القول فيهما بما له وجبت التسمية فى أحدهما ، وفى ذلك تشابه ؛ لأن / استواء [١٢٠ ب] الأفعال فى الشاهد يوجب تشابه الفاعلين ، ولا قوة إلا بالله .

وأيضا إن الذى به عرف أهل التوحيد حدث الأعيان امتناعها عن الخروج من التفريق والاجتماع والتحرك والسكون ، فإذا لم يكن هذه الأحوال فى الحقيقة خلقا من الله على يدى مَنْ جرت عليه يديه لم نقدر أن نثبت جسم وعين يدرك على ما هو عليه بفعل الله ؛ إذ الأفعال التى ذكرنا من الأسماء يجوز تحقيقها لا بالله ، وإن كنا نبصر مَنْ به ذلك ، فيصير دليل حدث العالم يقيمه غير الله ؛ إذ لا سبيل له إلى إظهار الذى منه من الأحوال التى ذكرنا مما ليست منه ، ولولا تلك الأحوال لم يعرف حدث العالم ، فيبطل طريق العلم به بدليل أقامه هو ، ثم لمّا احتمل جميع الأحوال بغيره لم يثبت بها أنه صانع تلك ، والأجسام لا تُعاين إلا بها ، فيبطل أن يكون الله تعال جعل لوحدانيته دليلا يُعرف ، ولربوبيته شاهدا يشهد على هذا القول ، وبالله العصمة والنجاة .

وأيضا أن الله تعالى قال : ' مَا اتَّخَذَ اللهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ '[٣] ، ثم قال : ' إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ '[٤] ، ثم الله جل ثناؤه لم يخلق عرضا قط إلا جعل عليه دليلا يعلم أنه خلق ؛ لما كانت الأعراض لما ذكرنا ، ويجوز أن يكون فى خلقه خلق يُجمع ويفرّق ويحرّك ويسكن ونحن لا نراه ، كما كان

---

١) فى الأصل : عنها .
٢) فى الأصل : وصارت .
٣) سورة المؤمنون ٢٣ آية ٩١ .
٤) سورة المؤمنون ٢٣ آية ٩١ .

فيهم من لا نراه بجوهره وإن كان يُرى ، وتلك الأفعال لأنفسها لا تُرى ، إنما تُرى وتعلم بتغير الأحوال على الجوهر ، فإذا كانت جواهر لا ترى جائز منها مثلها لم يجعل لما خلق علما ولا ذهب به فكيف ناقض به قول المعتزلة قول الملحدة وهم / شركاؤهم فى هذا الوجه ، فنسأل الله النجاة من قول هذا عقباه . [١٢١ أ]

على أن القدرة الناقصة هى التى تكون لكل أحد من الخلق ، ولكلٍّ قدرة على ما ليس لغيره فإذا لم يكن لله قدرة على ما لعبده[1] ، فإذا قدرته نحو قدرة كل منقوص ، جل الله عن صفة المخلوق ، وبالله التوفيق .

وأيضا أنه لوجاز خروج شىء هو تحت القدرة عن أن يكون لله عليه قدرة ، بل ليس هو شيئا واحدا ، بل لعلّه[2] أكثر من جميع الخلق ، كيف نؤمن بوعده ووعيده ، وكيف يطمئن السامع إلى ما وعده من البعث أن يكون ، وما أخبر أنه لو شاء لخلق مثل الذى خلق ، وهو لا يقدر على فعلٍ بعوضٍ ، فضلا عن فعلٍ هو أقوى منه ، ولا قوة إلا بالله . ١٠

وأيضا أن الله إذ هو مالك كل شىء وملكه الأشياء ليس بما أوجب له فيه الملك لملك العبد ، بل هو بذاته مالك بما هو خالق كل شىء . فأما أن يكون غير مالك لفعل العباد ولا ربّ لها فيجب به أن يكون للعباد ذلك ، فيكون ربوبيته وملكه ملكا ناقصا ، وذلك لكل مخلوق يملك أشياء ، بل هو أكثر ؛ لأنه يملك فعله[3] وفعل غيره والله لا [يملك] ، وإذا ثبت له الملك فى كل شىء لزم القول بخلقه ؛ إذ لا يملكه العبد ، ويملك الأشياء بالقدرة عليها أو تمليك من له تلك ، ولا قوة إلا بالله . ١٥

وأيضا إن العبد يقدر بإقدار الله إياه ، فلا يجوز أن يقدر بإقدار من ليست له القدرة عليه ، كما لا يجوز أن يعلم بإعلام من لا علم له به . أوَ لا يُرى أنه ٢٠

١) فى الأصل : لعبوده .
٢) فى الأصل : لعلّة .
٣) فى الأصل : جعلهَ .

إذا لم يجز لأحد القدرة على إقدار غيره على شيء لم يقدر هو عليه ، ومن له علم يُعلم به غيره لم يجز أن لا يعلم هو ، فمثله الذى بيّنا ، واذا ثبتت قدرة الله عليه ، وما يقدر / الله عليه فهو محال وجوده بغيره[1] ثبت أنه خالق ذلك . [١٢١ ب]

وأيضا إن العالم لا يخلو من الأعراض والأجسام ، وكل أنواع الأعراض أمكن فى الحقيقة أن تكون[2] فعلا لغيره فيكون العالم لله وخلقه من طريق الإنشاء والوجود ، وفى ذلك بطلان القول بوحدانية صانع العالم .

ولم يختلف أهل الإسلام فى إطلاق القول بأن صانع العالم واحد ، وقول من يبطل قوله عند التحصيل هذه الجملة التى شارك فيها الجميع مردود بالجملة على نحو قول الله تعالى : ' لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ' [3] ، وقوله : إله كل شيء[4] . إن قول[5] الناس فى التحصيل يجعل له شبها وعدلا فى العباد منقوض بتلك الجملة ، وإن احتال فمثله الأول ، بل الأول أحق ؛ لأنه طريق العلم بالحرف الثانى وهو أن فى تحقيق العالم تحقيق الوحدانية للخالق ، وبه يسلم له القول ' لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ' [6] ، وأنه الواحد لا شريك له ، فإذ أثبت العالم بشركاء له فيه لم يكن هو أحق بأن ليس كمثله شيء من أن يكون لمثله أشياء ، أو أن يكون إلها لما أنشأه وأخرجه من العدم إلى الوجود من غيره فى ذلك ، ولا قوة إلا بالله .

وأيضا أنه لو لم يكن خالقا لأفعال الخلق[7] عامة [لما قدر على إظهار] حجته[8] التى أظهرها على أيدى رسله والتدبير الذى جرى عليه من أمر عالمه من أول ما أنشأه خلقه إلى آخر ما ينتهى إليه أمره منتقصا فاسدا لولا مساعدة خلقه

١) فى الأصل : وجود بغير .
٢) فى الأصل : يكون .
٣) سورة الشورى ٤٢ آية ١١ .
٤) أنظر سورة المزمل ٧٣ آية ٩ .
٥) جاء بعدها فى النص : من ١ .
٦) سورة الشورى ٤٢ آية ١١ .
٧) جاءت بعدها فى النص : لمكامه .
٨) فى الأصل : حجة .

له فيما دبر من البقاء وفيما جعل من العدم فيما أنشأ من النسل ، إن ذلك كله مما ظهر بأفعال خلقه وتم به ، وليس بحكيم ولا قادر من أراد أن يظهر حجة لا يقدر عليها[١] إلا بالمعونة بعلم غيره وفعله ، / بل هو جاهل عاجز . فثبت أنها كلها ظهرت بما خلقها على يدى من شاء ، كيف شاء ، على ما شاء جل ثناؤه . [١٢٢ ا]

وأيضا أن القياس مما لا يخلو من أن يكون مستعملا فيما نحن فيه أو لا ، فإن كان لا يستعمل بطل مذهب الخصوم فى معرفة الصانع لارتفاع الحواس عنه ، فيجب معرفته بذلك ، وهو على الاستدلال بالشاهد بم تجب جميع المعانى التى هى للعالم بأعراضه موجودة فى أفعال الخلق ، فلئن لم يجب القول بخلقها لم يجز معرفة خلق البتة إلا بالسمع ، فيجب به استعمال العموم بقوله : ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[٢] ؛ ١٠ إذ لا سبيل إلى وجود خلق شىء باسم الخاصية له ، أو يلزم القول بالقياس من الوجه الذى ذكر ، ثم لم يصر العبد بفعله خالقا ، ثبت أنه بغيره . مع ما إذ كان سبيل معرفة الفاعل إنما هو بآثار الفعل[٣] ، ثم كان الإيمان من أحسن الأفعال فى العقول وأنور الأشياء وأتمها[٤] وأجلها قدرا وأبينها[٥] لمرضاته ، فلو قلنا : إن الله غير خالق له دخل علينا أمران فى ذلك : أحدهما تفضيل من يطيع الله بالايمان وغيره على ١٥ الله بما خلق من الأقذار والأنتان والخبائث والقبائح من الجواهر ، مع ما كان ما حَسُن من الجواهر لا يبلغ قدر الذى ذكر من العبادات فى الحسن والخير . وإذا كان كذلك ، ومعلوم تفاضل الفاضلين بتفاضل أفعالهم أوجب ذلك فضل العبد على الله فى الفعل والخلق ، وهذا بالمعتزلة أولى ؛ لأنهم زعموا أن فعل الكفر قبيح شر من جميع الوجوه ، وليس كذلك أمر القردة والخنازير ، فمثله فعل الإيمان ٢٠ من جميع جواهر الحسان ، ولا قوة إلا بالله .

١) فى الأصل : عليه .
٢) سورة الأنعام ٦ آية ١٠٢ .
٣) فى الأصل : العقل .
٤) فى الأصل : واتماها .
٥) فى الأصل غير منقوطة وصححها الناسخ على الهامش : 'وأبهاها' .

[١٢٢ ب] / والثانى أن ثوابه إذ حسنه حسّى وحسن الايمان عقلى وما حسُن فى الحسّ دون الذى يحسن فى العقل ، إذ قد يجوز انقلاب مثله على ما مرّ بيانه ، ولا يجوز انقلاب الآخر ، وإذا كان كذلك فيقتصر الجزاء على قدر المجرى ، والله وعد جزاء الحسنة بعشرة أمثالها[1] ، ثبت أن خلق فعل الإيمان حسنا لله ، ولا قوة إلا بالله .

وبعد ، فإن الله تعالى ذمّ الذين قالوا : وتحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا ، ثم ألزم عباده الشكر له على الإيمان ، والحمدُ لله على الأنعام ، لم يجز أن يكون غير خالق لذلك فيُستَأدى الحمد على ما لم يفعله ، والشكر على ما لم يُسْد إلى أحد به ، ولا قوة إلا بالله .

وأيضا إن معنى فعل الله هو الإبداع والإخراج من العـدم إلى الوجود ، وصيّرت المعتزلة ذلك معنى فعل العبد[2] ، ثم جعلت للعبد قدرة على الكسب ، ولم تجعل لله ، فصار العبد بذلك أعظم فى القدرة ؛ إذ هى تقع على مختلف الأمر من الله ؛ إذ قدرته ترجع[3] إلى أحد الوجهين ، ومما يبين أن كل شىء فعله نوع جعلوه طباعا ، ومن كان فعلين جعلوه أخيارا عن قدرة ، فيجب فى الأول كذلك ، وذلك هو الحق عند المعتزلة ؛ لأنهم يجعلون للعبد قدرة على منع الرب عن فعله فيما ينفى[4] [عنه] الحيرة ، ولا يجعلون مثله لله إلا أن يذهب عنه قدرة العبد ، وإذا ثبت أن فى نفى خلق الأفعال تحقيق ذلك — وذلك مما يأباه العقل والسمع جميعا — ثبت أن الله خالق الأفعال كلها ، ولا قوة إلا بالله .

ثم الأصل أن مذهب الثنوية والمجوس فى صرف خلق العالم إلى اثنين ، وأن يوافقوا[5] أهل التوحيد على أن الإله الحكيم الحق / الذى لم يجز ولا يجوز واحد [١٢٣ ا] عليم قدير ، فمن أربى عليهم حتى جعل خلق العالم لمن لا يُحصى عددهم ، وأبطلوا

١) فى قوله تعالى : "مَنْ جَاءَ بِالحَسَنَةِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثَالِهَا" سورة الأنعام ٦ آية ١٦٠.
٢) جاءت فى الأصل على هامش النص مع الإشارة إلى أنها من صلب النص .
٣) فى الأصل : يرجع .
٤) صححت على الهامش : يبقى ، والياء غير منقوطة ، والأصل أقرب إلى الصواب .
٥) فى الأصل : يوافقون .

أن يكون للإله[1] الذى قال الخلق بألوهيته قدرة خلق أكثر العالم ، [فهم] أحق بالذمّ ممن نزهوه عن الشرور والقبائح ، ولا قوة إلا بالله .

ومما يقولون فى فعل العباد مما فيه قبح الإضافة إلى الله تعالى فى خلق ذلك من أن فيها فواحش ومناكير ونحو ذلك فيه مثل ذلك للثنوية والمجوس فى الجواهر أن فيها قبائح وخبائث وأقذارا وأنتانا ، ومع ما إضافة تلك الأشياء إلى الله ، ٥ فليست هى عند التفسير بأن الله تعالى خلقها قبائح [و]فواحش من مرتكبيها ، مخالفة للمحاسن والمصالح من أفعالهم بأقبح ممن[2] يقولوا : هو رب الأقذار وإله الخزى والنكال ، وملك الشياطين والفجّار ، ثم لم يمنع القول بتحقيق الربوبية له على كل شىء والإلهية ، وإن كان على التفسير فى الإضافة من الوجه الذى بينا قبيح سمج ، فمثله جميع ما عليه وصف أفعال الخلق ، ولا قوة إلا بالله . ١٠

ثم نذكر مـــا تعلق به هذه الفرقة التى ظنت أنهم فرسان الكلام ، وأنهم المخصوصون فى العلم به من بين الأنام ؛ ليعلموا بذلك جرأتهم فى الدعوى وبعدهم عند التحصيل عن احتمال اسم عوام أهله ، فضلا عن مجاوزة أخطاء[3] حذاقهم ، ونظهر إن شاء الله تعالى لمن تأمل ما ذكرت عدولهم عما توجبه حقيقة النظر ، ونبيّن ما استتروا به من الآيات ليُعلَم أنهم لو دقّقوا على طرف منها لنالوا خير الدارين ، ١٥ فضلا من أن يظفروا بحقيقتها ، ولا قوة إلا بالله .

فاحتج من يأبى القول به فى خلق الأفعال : أول شىء أنهم أمروا بها ونهوا عنها ، وذكروا الآيات فى الأمر بها والنهى ولو جعلناها خلقا له لكان يصير كأنه أمر / نفسه ونهى عن خلق ذلك . [١٢٢ ب]

قال الفقيه رحمه الله : فيقال لمن احتج به : أتقول أمر العبد بخلق الإيمان ٢٠ ونحوه ، ونهى عن خلق الكفر ونحوه ؟ فإن قال : بلى ، صرّح بأن الله تعالى أمر

---

١) فى الأصل : الإله .
٢) فى الأصل : من .
٣) فى الأصل : احطار .

الناس أن يكونوا خالقين ، وقد أبى المسلمون أن يكون غيره خالقا . ولم يختلف المسلمون فى جواز عبادة الخالق مطلقاً ، وأن الخالق هو الرب وهو الإله ، فيجب بهذا جعل كل عبد كذلك ، وذلك مما أباه الجميع . وإن قال : لا ، قيل : فإذ لم يوجب الأمر بالفعل والنهى عنه أمرا بالخلق ونهيا عنه لِمَ قلت إنه لو كان الله خالق ذلك يوجب الأمر له والنهى عنه ، ولم يثبت من الوجه الذى فيه الأمر والنهى أمرا بالخلق وغيره ؟

ثم يقال له : حدثنا عن الإيمان والكفر ، هل يخلوان من أن يكونا شيئين عرضين وحركتين دليلين على حدث الفاعل ، وحجتين على حكمة الرجل وسفهه ، ومظهرى علمه وجهله ؟ لا بد من بلى ؛ لما فيهما هذه الوجوه كلها . فيقال : هل الأمر والنهى بالفعل موجبا الأمر والنهى بهذه الوجوه التى فى فعله ذلك ؟ فان قال : نعم ، أحال ؛ لمَا فى كفره دليل سفهه ، وهو من حيث الدلالة صدق ، ومحال النهى عنه من ذلك الوجه ، ولأن كثيرا منهم لا يعرفون تلك الصفات له لم يجز الأمر لذلك من ذلك الوجه ولا النهى ، فلا بد من المساعدة لهم فى ذلك ، فيقال له : ما منع أن يكون ذلك خلق ، وليس فى ذلك أمر لنفسه بالخلق ولا نهى ؟ ثم استقام فى العقل الجهات التى بيّنا ، مع ما أوصاف الإضافات أن ذا أصغر من ذا وأكبر ، وأخير وأشر ، وأقبح وأحسن من ذلك وأعظم فى الحجة وأوضح ، وأضعف وأقوى ، وأنه حدث وموجود ، وغير ذلك مما يكثر وصفه ، ولا يوصف شىء / من ذلك بالشر والخير من جميع الوجوه ولا بالطاعة والمعصية ، فجائز خلقها ، ولا يوصف من ذلك الوجه بطاعة ولا معصية ، ولا خير ولا شر ، ولا أمر ولا نهى ، ولا شىء مما له الفعل ، والله الموفق . [١٢٤]

وعلى مثل ذلك أمر الوعيد والوعد ، إنا حققنا الفعل ، فلزم فيه الأمر والنهى ، فمثله يلزم الثواب والعقاب . ثم الأصل فى هذا أن يكون القول بخلق الأفعال إما أن ينكر للإحالة أو لما لا دلالة على القول بذلك أو لما فى القول به فى ايجاب الضرورة وارتفاع الإمكان ، ويقبح فى العقول الأمر والنهى والوعد والوعيد فما كان هذا سبيله ، فمن أبى القول به للإحالة كلف دليله على ذلك ، ولن يجد إلا على

التقدير بفعل العباد أن لا يكون فعل واحد فى الحقيقة لا اثنين ، أو يظن أن القول يوجب الشركة ، فجواب الحرف الأول فى تقسيم القول لما اختلف فيه ، فعندنا أن فعل الله تعالى فى الحقيقة غير فعل العبد ، وفعل العبد مفعوله لا فعله ، ووجود مثله فى الشاهد غير عسير نحو مد اثنين شيئا ينقطع ، وإزالة اثنين شيئا عن مكان ، وقبلها واحد بيسير به شركاء فيها إنه مفعولها فى الحقيقة ، وكذلك المزال والمنقطع ، وكذلك الحمل فيه جزء لا يتجزى ، حمله اثنان قواهما واحد أن حقيقة فعلها وان اختلف فالمفعول واحد لها ، فمثله الذى نحن فيه ، ولا قوة إلا بالله .

على أنه لا يجوز أن يملك أحد بقوته آخر على فعله ، ولا خلق فعل نفسه ، ولا أحد يقدر أن يفعل فعلا فى غير حيزه وغير حال / فى نفسه ، فمن تقدير فعل [١٢٦ ب] الله بالموجود من فعل الخلق جهل ، وشبهه من جهة القدرة وقيام الفعل بالخلق ، ١٠ جل الله عن ذلك وتعالى .

والقول الآخر قول من يقول ، إن خلق الشيء هو ذلك ، فقد بيّنّا اختلاف الجهات فى ذلك ، فجائز القول بالخلق من جهة هى غير جهة القول بالكفر ، على ما بيّنّا من الشيئية . وقد زعم المعتزلة فى حركة المفلوج أنها لله خلقا وللعبد حركة ، وهى شيء لنفسها ؛ إذ الشيئية عندهم فى المعدوم ، وهى دلالة حدث الجسم ، ١٥ وفى الكفر حجة الله على العبد فى التعذيب ودلالة سفهه فى التحقيق . على أنا بيّنّا أنه يحيل من حيث لا يكون مثل ذلك فى الخلق ، وقد أوضحنا الفصل بين الأمرين ، وأن من قاس أحد الوجهين بالآخر فهو مغفل . على أن المعتزلة إذ لا يجعلون من الله إلى الخلق سوى أنه أوجد[هم] بعد أن لم يكونوا[1] ، ولا ذلك معنى فعل العباد ، إنما هو معالجات وعناء وجهد ، والموجود فيما نحن فيه مع المعنى الذى ٢٠ من العباد واقعان جميعا ، فلا وجه لإنكاره . ثم يقال فيما لا يكون مثله من العباد ما يوجب إحالته : أرأيت لو عارضك إخوانك فقالوا : تجعل للذى ذكرته أصلا ، ثم كون الجواهر بالخلق محال ، ثبت قدمها به ، وكون فعلٍ لا ينفع فاعله ولا يدفع عنه الضرر ليس بحكمة ، فدل أن الذى صنع العالم انتفع به ، وقال :

١) فى الأصل : يكن .

كون شىء لا من شىء خارج عن احتمال الخلق ، فمثله أمر الواحد الذى به كان[1] العالم . وإذا كان دعوى الإحالة توجب[2] قول الزنادقة والدهرية فى قدم العالم أظهر ذلك صدق من قال : الاعتزال / طرف من الزندقة ، ولا قوة إلا بالله . [١٢٥ ا]

وأما الدلالة ، فقد أوضحنا لمن عقل لو أنصف ، مع ما فى جملة ما أدى المسلمون أن الله خالق وما سواه مخلوق ، وأنه قادر على كل شىء ، وهو رب كل شىء ، وألّهه من غير اضطراب فى ذلك أو ميل قلب إلى خصوص ، فى ذلك دليل كاف . وسنذكر أيضا بعض ما فى ذلك . وأما القول بإيجاب الضرورة فانه محال فاسد ؛ لأنه حسّى أن يعلم كل أنه مختار ، ولو جاز القول مما يعلمه كل على جهة قلبه لجاز ذلك فى جميع العالم ، ولا قوة إلا بالله . فإن قلت : إذ لم توجب الضرورة دلّ أنه لا تدبير فيه لغيرك ، قيل : قد فرغنا عن دلالة ذلك ، مع ما يجوز أن يقال : هو من طريق الخلق اضطرار ، ولا صنع للعبد من ذلك الوجه ؛ إذ لا يسمى به ، ومن طريق الكسب اختيار ، فعلى ذلك تقسيم الأمرين ، وقد بيّنا . ألا ترى أن قول الكفر كذب ، وهو من حيث الدلالة على سفه القائل صدق ، فمثله يكون اختيارا من حيث الكسب ومن حيث الخلق لا ، وجهة الخلق لا تدفع عنه الاختيار بما ثبت ، فسواء لو كان خلق ذلك الفعل أو خلق السماء والأرض ؛ إذ ليس فى واحد صرف فعل الخلق عن الخلق ، ولا إزالة الاختيار عنهم ، فمثله خلق الأفعال ، ولا قوة إلا بالله . على أن تسمية الخلق لا يوجب وصف الاضطرار ؛ إذ القدرة للفعل مخلوقة ، وهى سبب جعله مختارا لا مضطرا ، ولا قوة إلا بالله .

وقد قال الكعبى : إن كل مختار فى فعله مضطرا فى تألمه به وتأذيه به ، فألزمه الأمرين فى الشىء الواحد ، وكذلك زعم أن قد يجوز أن يعرف الفعل من / لا يعرفه كفرا وإيمانا ، أو شيئا عرضا ، وحركة وسكونا ، وهو ذلك بعينه ، ولم [١٢٥ ب] يجز فى الجملة أن يُقال : الذى يجهله هو الذى يعلمه ، والذى هو مضطر فيه

١) جاء بعدها فى الأصل : به .
٢) فى الأصل : يوجب .

هو الذى هو مختار فيه ، حتى يذكر معه الجهات ، فمثله فى الخلق والتعذيب ، وغير ذلك ، ولا قوة إلا بالله .

واحتج بالوعد والوعيد بذلك ، وإذ ثبت الأمر والنهى ، وبان إغفاله فى تقديره ، ، وظهر تمويهه ، فكذلك شأن الوعد والوعيد ، ولا قوة إلا بالله .

ثم زعم الكعبى أنه محال أن يكون ذلك فى الحقيقة فعلا لى خلقا لله .

قال الشيخ أبو منصور رحمه الله : وهذا لجهله[1] للمحال ، وقد بيّنا بعض ذلك . ثم زعم أن ذا يوجب الشركة المعقولة ؛ إذ محال انفراد كلّ بجزء ، وإن وإن كان لا يتجزى ، ثم عارض نفسه بقول الخصم أن ذلك يوجب فيما كانت الجهة واحدة ، فأما فيما اختلفت فلا . يُعارض بملك ورث بعضه واشترى بعضه ، ثم عورض بملكٍ لى ، ولعَبّد لى ، فأطنب فى جواب ذلك . ١٠

ونحن نقول ، وبالله التوفيق : من تأمل الذى ذكر ، وله أدنى فهم ، ولا يكابر عقله علم سفهه ، وإن شاء استدل بالذى قدّم من الميراث ليعلم جهله بالشركة الحاضرة ، فيكون ذلك عذرا فى الجهل بما كان طريقه الاستدلال ؛ إذ خفى عليه حق العيان . لكن هذا سؤال لم يزل المعتزلة تظن أن ذلك يوجب ذلك . وإن كانوا لا يستحقون الجواب فى ذلك ، فانا ننزع به عليهم ، فانهم قصدوا بالقول ١٥ قول من يقول : خلق الشىء هو ذلك ، ولا يوجد شىء واحد لاثنين فى الشاهد لكل كلّه ؛ ولهذا الوجه أنكر أن يكون فعل واحد لاثنين ، فاذا لم يوجد له مثال يُعْلِم أنه يوجب الاشتراك أو لا ، فقولهم يوجب ظن وخيال . ثم الأصل أن الفعل نفسه يجعلونه لله ملكا ، وكذلك / للعبد ، وكذلك كل ملك لأحد فهو لله ملك [١٢٦ أ] وللعبد كذلك ، ولم يوجب ذلك شركا بينهما فى ملك الأفعال والأعيان ، فكيف ٢٠ فيما نحن فيه شركاء ، ثم يضاف إلى الله الإطعام والكسوة والرزق ، وذلك بعينه يضاف إلى الخلق ، ولا يوجب شركا ، فمثله الذى نحن فيه . مع ما بيّنا جهات الفعل بم لم يقل الفعل[2] نفسه من تلك الجهات مشترك ؛ إذ كل جهة تحيط بالكل ،

---

١) فى الأصل : بجهله .

٢) فى الأصل : العقل .

وكذلك من يعلم الفعل من وجهه ويجهله من وجه لم نقل أشرك جهله علمه ؛ فما بالهم يزعمون أن ذا شركة معقولة ، بل لو كان ثمة عقل لكان يكون ذا كذبا معقولا ، ولا قوة إلا بالله .

وكل هذه الوجوه على قول من يقول بخلق الشيء غيره ، يعلم أيضا إفساد دعوى المعتزلة . ثم يقال له : قد يقال فى الشرك فى قرية على تفرّق الأملاك ، وفى التجارة على تفرق المعاملات ، فقل بين الله وبين الخلق شرك فى العالم ، ثم فى الأفعال بما كان منه أمر وإقدار ، ولا قوة إلا بالله .

واحتجاجهم بالتسمية من المطيع والخاضع ونحو ذلك ؛ رقد بيّنا اختلاف الجهة على القولين والفعل على الآخر ، وإنما سُمّى كل بالذى له على ما بيّنا من الجهات . على أنهم جعلوه خالقا للحركات ولفساد الأشياء ، غير مُسمّى ١٠ به ؛ لأنه خـلْق ، فمثله الأفعال ، ولا قوة إلا بالله .

ثم عارض فعلا واحدا لفاعلين بقول واحد وخبر واحد .

قال الشيخ رحمه الله : يجوزان فى الشاهد ، قد يقال : هذا قول جماعة ، وخبر المتواتر وهو قول فلان وفلان وخبر فلان وفلان ، فلئن كان ذا أصله فيجب ١٥ به جواز الآخر ؛ إذ به يلزم الآخر ، ولو كان ما يجوز فى الشاهد هو دليل الغائب ليجب التفريق بين / الفعل والقول فى الغائب كما وجب فى الشاهد ، وهذا يبيّن [١٢٦ ب] وهمه . ثم جائز القول بأن الله خالق كل شيء ، وهو خالق وما سواه مخلوق ، ولا يجوز أن يقال : هو قائل كل قول ، ولا مخبر كل خبر ، ولا هو مخبر وقائل ، وما سواه خبر وقول ، فدل أن أحدهما ليس بنظير الآخر . مع ما يجوز عندهم فعل ٢٠ كل واحد بقدرة هى فعل لله تعالى ، ثم لم يجز فى قول كل أحد وخبره أنه بقدرة هو قول لله تعالى وخبر . ويُقال له : إذا لم يُسمّ هو متحركا بما حرّك غيره ، فقل أيضا إنه لا يُسمّى خالقا بما خلق حركة غيره ، أو إذ فصل بينهما بالعموم والخصوص أو بما شئت فافصل بينهما . على أن المعنى الذى به سمى خالقا يوجد فى فعل كل شيء ، والمعنى الذى به سمى قائلا لم يوجد ؛ لذلك اختلفا ، والله ٢٥ أعلم .

وأيضا أن القول بالخالق يخرج مخرج التعظيم ، فكل ما هو أعم فهو أبلغ ، وبقائل لا ؛ لذلك اختلفا .

فنذكر معانى إنكاره أيضا . ثم الأصل أن انكار المعتزلة هذا بما لم يجدوا فعل أحد يخرجه غيره من العدم إلى الوجود ، وهو الأصل الذى له أنكرَ مَنْ أنكر خلق الأعيان بامتناعه فى الشاهد عن الوجود فى الحقيقة بفعل أحد ، بل لا يوجد فيه غير جمع وتفريق ، فأبوا أن يكون خلق أعيان الأشياء بذلك ، وبمثله أنكرت المعتزلة خلق الأفعال ؛ فلذلك نسبهم الأوائل إلى ذلك ، مع ما قولهم فى التحقيق ذلك ؛ لأنهم حققوا الأشياء فى القدم ، وجعلوا من الله ايجادها لا إحداث شيئيتها[1] ، وكانت الشيئية[2] لا به ، فيكون العالم عندهم فى التحقيق حدثا عن أشياء ، لا أنه أحدث عن غير شىء ، ثم ذكروا فى الكفر / والإيمان أنهما شيئان ، كان من الفاعل إيجادهما ، لا جعلها شيئين ، فصارا من حيث الشيئية ليس للعبد . ثم لا ينكر ذلك ، فما ينكر أن يكون من حيث الشيئية خلقا ، ولا يدفع ذلك ، ولم يوجب بذلك أنه عذّب لا لشىء ، ولا أنه عذّب للشيئية ، ولا أحيل التعذيب إذا سقطت عنه الشيئية[3] ، ولا أوجب الشرك بين الفاعل والشيئية فى العقل [و]فى الوجود ، ولا أطلق القول بأنه لاثنين ؛ إذ هو بكليته فى أنه شىء ليس له ، وفى أنه إيمان وكفر له ، وكذا هذا التقرير فى حركة المفلوج ، ولا قوة إلا بالله .

[١٢٧ أ]

ثم قال الكعبى : ما جُعل فاعل المعصية أحق بالذنب من خالقها .

قيل له : وما جُعل جهة المعصية أحق بالذم من جهة الشيئية والحركة والحدثية والعرضية ، وأنه خلاف للعبد ولله وغير لها ، وأنه حجة الله ، ودليل سفه الكافر ؛ فإن الذمّ لشىء من ذلك لزمه الذم بكل مسمّىً به ، فيجب الذم على فعل الإيمان وكل حسن ، وإن لم يجب ثبت لذلك جهات ، يصرف إلى كل ما يليق به . ثم الذى من الله تعالى حكمة من حيث جعله فى الحقيقة قبيحا وسفها وجورا

١) غير منقوطة فى الأصل .
٢) غير منقوطة فى الأصل .
٣) جاءت فى الأصل على هامش النص مع الإشارة إلى أنها من صلب النص .

مذموما ، وهو من هذا الوجه حق وحكمة ، والفعل من حيث العبد سفه وجور ، ومن ذلك الوجه قبيح ومعصية . ألا ترى أن من عرف فعل الكافر على ما هو عنده كان جاهلا ومن أخبر به كان كاذبا ، ومن عرفه على ما عليه حقيقته كان عالما حكيما ، ولو أخبر به كان صادقا ، فعلى ذلك خلق الله ذلك وجعله على ما هو عليه ، وفعل العبد [لا] . وعلى قول من يجعل خلق الشيء غيره لا معنى له ؛ لأن فعل الله فى الحقيقة ليس بكفر ولا جور ولا سفه ، ولا الذى كان من العبد / من خضوع وذلة وطاعة ومعصية ، ولا قوة إلا بالله . [١٢٧ ب]

ثم يعارض تسمية غير الذى خلق الموت وأحوال الخلق أحق من الذى خلق ، وهو با لجملة مسمّى أنه خالق ذلك ، فمهما قال فى ذلك فهو جواب له فى الأول . والأصل أنه ثبت للعبد فعل فى الحقيقة ، وأنه له مختار ، وأنه آثر الأشياء عنده وأحبها ، وأن خلق ذلك لم يدفعه إليه ، ولم يحمله ولم يضطره إليه ، فوجود ذلك ووجود علمه به وخبره عنه وإثباته فى اللوح المحفوظ وإيجاب معاداته لوقت فعله وتسميته بما سمّى ، إذ لم يضطره إلى فعله ولا حمله عليه ، حَسُنَ معه الأمر والنهى والتعذيب والإثابة . ومن أنكر بهذا خلقه فتعلقه بهذا النوع خيال ، وحقه أن ينظر فى الوجه الذى به يُعرف خالق الأشياء ، فإن أمكن تحقيقه فالإنكار بهذا النوع إنما هو جهل بالحكمة . وعلى ذلك كان أول ما جبـل عليه فيعلم إن خضع للمكرم به إن شاء الله ، وإن لم يمكن تسقط المسألة ، ويفضل الذى عارض به كله ، ولا قوة إلا بالله .

ثم ذكر أسئلة[١] : من ذلك قوله : خالق كل شيء ، وأعمال العباد أشياء ، فزعم أن ذا امتداح ، وليس ذلك فى شتم نفسه ولا فى الكفر به ولا فى فعل الأنبياء . والثانى أنه عاب الكفر وعذب عليه ، ولا يجوز ذلك على ما يفعله . وقال : خصصنا أيضا بما تلونا من الآيات ، ودليل ما لم يدخل فى ذلك ، وهو شيء ، مع وجود آيات ذلك مخرجها ، وهن خاصة .

١) فى الأصل : اسولتنا .

وبعد، فإن القبائح لم تذكر[1] فى هذا على رسول الله، وانما ذكر فى الجواهر
[١٢٨ ا] المورثة. وقال: بل قول المجوس: إن الله أراد / شيئا مما هى محرمة فى الإسلام، ولذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: القدرية مجوس هذه الأمة.

قال الشيخ رحمه الله: : نقول وبالله التوفيق إذ ثبت أن الآية بحق الامتداح كان فى خروج شىء من الكائنات امتداح بغير الذى له، أو بما يشاركه فيه كل ضعيف؛ لأنه لو أراد كلية الأشياء، ولم يكن خلقها، فامتدح بغير الذى له، وذلك كذب، وفى إخراج البعض مساواة غيره فى أنه صانع كل شىء، يريد ما لا صنع لغيره فيه، وذلك فاسد. مع ما لو جاز ذلك على الصرف إلى غير الذى لغير فعل ليجوز أن يُقال: ليس بخالق شىء، على أنه ليس بخالق ما هو فعل لغيره، فاذ كان وصفا له بالذم والعبودة ثبت أن الأول وصف له بالمدح والربوبية، وفى التخصيص إيجاب الأول. وأيضا أنه قال: هو رب كل شىء، وإله كل شىء، وهو على كل شىء وكيل، ولم يجز إخراج شىء عن ذلك، وإن كان لا يليق القول به على التخصيص لقبح نحو أن يقال: رب الخبائث وإله القبائح ووكيل الشياطين وابليس، وقائم على كل نتن وقذر، فمثله الأول، وإن كان يقبح على التخصيص فى أشياء من حيث التسمية. وبهذا الوجه الذى قال شهدت المجوس والزنادقة أن الله تعالى لم يخلق مؤذيا ولا فسادا، ولا أمات وليا ولا قوّى عدوا، ولا أبقى الشياطين، ولا أعطى من يعلم أنه يشتمه ويصدّ عن طاعته أحدا، لقوة ذكرنا ذلك ليعلموا أن أصل الاعتزال مقدّر عن ذلك؛ إذ إليه فزعهم عند مخالفتهم المفهوم من القرآن، ومما جرى عليه قول الإسلام، ولذلك قال رسول الله عليه السلام: القدرية مجوس هذه الأمة. ولو جاز خروج شىء من أن يكون هو له خالقا لجاز مثله عن الملك والربوبية ونحو ذلك من أسماء
[١٢٨ ب] الامتداح، فيبطل أن يكون له مدح / بشىء؛ لما فى كل شىء له شركاء فى حقيقة معناه، ولا قوة إلا بالله.

---

١) فى الأصل: يذكر.

وقوله "لم يدخل هو فيه" عجيب. متى يذكر هو فى اسم الأشياء بالإطلاق، ولو جاز ذا لجاز أن يذكر فى ذكر العلماء وذكر الفاعلين وذكر الوكلاء والأرباب والملوك، وذلك كلام من لا يعقل ما يقول.

وبعد، فلو كان يذكر — وإن كان ممتنعا ذلك فى العقل — الشىء لم يجز خروج غيره بخروجه لوجوه: أحدها قوله: وهو على كل شىء وكيل، وهو رب كل شىء، وإله كل شىء، لم يجز خروج شىء من ذلك وتخصيصه فى الخلق ليبطل معرفة المراد من حيث لم يدخل هو فيه. والثانى أنه امتداح، وفى دخوله سقوطه؛ إذ هو امتداح بما صيرّ كل شىء تحت القدرة، وحقق فى كلّ العبودة، وتحقيق ذلك فيه إبطال ذلك؛ والله الموفق. والثالث أن القول المعروف بالفعل إلى آخر والربوبية ونحو ذلك راجع إلى [1]؛ وإذا كان كذلك فكأنه قال: سواى، ولم يكن بمثله التخصيص، فمثله الأول، ولا قوة إلا بالله. وما ذكر من الآيات فقد بيّنا فساد الخصوص فى هذا، ولا قوة إلا بالله. وما ذكر من الآيات، فقد بيّنا وجه فيها، وحصوله على الدعوى كهو فى هذا. وما ذكر من أنه شتم نفسه وكَفرّ به ونحو هذا، فهو الذى لم يزل يعوّد[2] نفسه من الذب على خصومه، وليس أحد منهم يقول [ذلك]، بل لو خلق شتم نفسه يكون مشتوما فى الحقيقة مذموما، بل خلق فعل الشتم من الكافر كذبا وجورا وسفها، وفى ذلك دفع كونه مشتوما مذموما فى الحقيقة. ألا ترى أن من عرف فعل الشتم؛ لذلك كان[3] يكون عالمــا حكيما، ومن أخبره عنه كذلك يكون صادقا، ومن عرفه على ما عليه عند الكافر كان جاهلا سفيها، وبالخبر بــه كذلك يكون كاذبا، فمثله الذى ذكر، ولا قوة إلا بالله.

وجملته أن فعله من حيث كان عرضا / أو شيئا أو دليلا على سفهه أو حركة [١٢٩ ا] ونحو ذلك لا يوصف بشتم ولا قبح، فمثله من وجه خلقه إياه، ولا قوة إلا بالله.

---

١) بياض فى الأصل.
٢) فى الأصل: عوّد.
٣) جاءت فى الأصل على هامش النص مع الإشارة إلى أنها من صلب النص.

وما قال من قِبَل الأنبياء فهو فيما أنابهم[١] موجود وفيما أبْقى أعداءهم[٢] قائم ، ثم لم يخرج ذلك من الحكمة ، بل استدل إخوانه أن الذى يفعل هذا غير حكيم ، فما الذى يجيبهم فهو فى الأوّل جواب . وقوله : لم يكن فى عهد رسول الله كذا ، فكأنه قال : لا يجوز ورود البيان فى الشىء قبل وقوعه ، وأن البيان لا يَرِد فيما لم يسبق فيه التنازع ، وذلك يدفع جميع آيات القرآن ، وما عليه الأمر المعتاد .

وبعد ، فإن الآية لو نزلت فيهم لنزلت فى ذمهم ، ووصف فيما نفوا عن الله من الوجه الذى [٣]نفى أهل الاعتزال ، فذلك لازم لهم ، مع أن الآية لا يعمل بها المعتزلة من ذلك الوجه الذى[٣] فى أصل دينهم جواز إضافة حقيقة ذلك إلى الله ، فكيف يجتمع على متكر مثله ممن يزعم أن ذلك فى العقل مدفوع ، وطريقة السمع ، ومحال الاحتجاج بالسمع على إمكانه فى العقل ، ثبت أن حقيقة ذلك فى أفعال الخلق ، وبه يكون امتداح فى الحقيقة من وجوه : أحدها فى جعل كل شىء بحيث القدرة تحت قدرة الله ؛ ليظهر حاجة الخلق جملة إلى الله تعالى فى كون كل شىء لهم به . والثانى أن الوصف بالقدرة على ما لا فعل لغيره ليس بعجيب ، بل يستحقه كل ضعيف مهان ، ثبت أن الامتداح يكون من هذا الوجه . والثالث فيه بيان سفه من يفهم أن خلق كل شىء على ما عليه يوجب وصف الرب ، أو تحقيق الفعل من الوجه الذى يكون من العباد منه . والرابع ليعلم أن الله يتعالى عن أن يلحقه ذم فى فعل أو مدح من حيث ذلك المفعول بحال ، وذلك ببعض الاعتزال ؛ إذ جعلوا له هذا الامتداح بخلقه ، وما / [١٢ ب] يكون كذلك فهو شرف الدوام وخوف الانقطاع ، جل ربنا عن ذلك .

وما ذكر فى المجوس فهم قالوا [ذلك] لإنكار خلق الله الشرور ، ونسبتهم كل خير إلى الله خلقا وإرادة ، وذلك رأى المعتزلة فى تخصيص هذه الآية ؛ ليخرجوا

---

١) غير منقوطة فى الأصل .
٢) فى الأصل : أعداوه .
٣) ... (٣) جاءت على هامش النص مع الإشارة إلى أنها من صلب النص .

بذلك الشرور عن خلقه ، فهذا وجه تشبيه رسول الله إياهم بالمجوس ، ولا قوة إلا بالله .

ثم كان قول المجوس خيرا [من قول القدرية] عند التحصيل ؛ لأنهم نزهوا الله عز وجل عن قول الشر وما يُذَمّ الفاعل عليه وحققوا له فعل الخير وما يحمد عليه ، ثم القدرية بالوجه الذى أنكر المجوس صرفوا الآية عن المفهوم تسترًا ، وأبطلوا عنه أيضا خلق كل شىء يُحمد عليه من الخيرات ، ونسأل الله العصمة .

ثم من حَيْدهم أن سُئل عن حكم الآية فأعرض عن ذلك واشتغل فى الإجابة عن نوع الأفعال ، وحقيقته أن يقول به فى الجملة ، وعند التفسير فيا يقبح لا يقول كما يقول : الله فى كل مكان ، فإذا سُئل عنه فى الحُشُوش[1] والأمكنة القذرة أبى ذلك ، ثم هو رب كل شىء وإله كل شىء ، ثم عند التفسير فيما يقبح يأبى إلا أنه لما يصير بحيث ذلك الإطلاق يدفع أصله ، فمثله ما نحن فيه ، والله الموفق .

ثم احتج لخصمه بقوله : ' وَاللهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ '[2] ، قال : يريد به آلهتهم ، كقوله : ' أَتَعْبُدُونَ مَا تَنْحِتُونَ '[3] ، وكقوله : ' تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ '[4] .

قال الشيخ رحمه الله : نقول وبالله التوفيق ظاهر الآية ذكر خلق العمل ، فلم يجز صرف ذلك إلى غيره إلا بالبيان ، مع ما فى جميع ما ذكر نحتهم داخل ، وكذلك إفكهم ما ذكر وبه عُوتبوا لا بذلك الشىء حيث فعلوا ثم / عبدوا[5] ، [١٣٠ أ] فكأنهم عبدوا فعلهم ، فمثله ما نحن فيه . أيضا أنه لو صَرّح بالآية آلهتهم بعد أن ذكر معمولا ، فإذا لم يكن الله خلق العمل لم يجز له القول بخلقه معمولا ؛ إذ

---

١) أى الأماكن المهجورة غير المعمورة . أنظر القاموس مادة 'حَشّ' .
٢) سورة الصافات ٣٧ آية ٩٦ .
٣) سورة الصافات ٣٧ آية ٩٥ .
٤) سورة الأعراف ٧ آية ١١٧ .
٥) مكررة فى الأصل .

ليس هو كذلك مخلوقا ، فثبت أن العمل مخلوق ، ليعبدوا مخلوقا معمولا كما ذكر ، ولا قوة إلا بالله .

ثم من عظم سفههم أن احتجوا بقوله : تعالى : « مَا جَعَلَ اللهُ مِنْ بَحِيرَةٍ »[١]، وتلك أسماء تلك الأعيان فى نفى خلق الأعمال بقوله : ما جعل كذا ، وهن أسماء تلك الأعيان لا الأفعال ، وهن مخلوقات لا شك ، ثم يرد فيما ذكر العمل بالخلق إلى حقيقة الأعيان ليدفع خلق الأفعال ، فهذا يبيّن أن رأيهم أن لا يقبلوا عن الله خبره ، ولا يرجو فى أمر إلى تدبيره ، والله أسأل العصمة عن ذلك .

قال : واحتجوا أيضا بقوله : « أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا كَخَلْقِهِ »[٢]، إنه على قولكم تشبيه فعلكم خلقه ، فقال : معاذ الله ، بل فعلنا عبث وفساد وخضوع وذلّه ، وفعله حكمة وصواب وتفضّل وتطوّل . قال : وليس من حيث الحدث ، والحدث والخروج من العدم تشابه لاختلاف الجهة ، كما لم يكن فى عالم[٣] وحيٍ وقادر لاختلاف المعنى . ١٠

قال : وبعد ، فإن فعلنا يخالف فعل الله لعينه ، ثم الإيجاد والحدث معنى يوجب التشابه ، وإنما يجوز ذلك فى الأعيان بما يحل فيها[٤]، مع ما يعارض بقول جهم حيث قال : فى تحقيق الفعل تشابه ، ثم قال : العجب من إلزامهم التسمية بالإحداث ، ولم يلزموا أنفسهم فيما فعلوا فعل ربهم فى الحقيقة . ١٥

[١٣٠ ب] قال الفقيه رحمه الله : نقول وبالله التوفيق أثبت / الله[٥] تعالى التشابه من حيث الفعل حيث قال : « خَلَقُوا كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الخَلْقُ عَلَيْهِمْ »[٦]، نفى أن يكون من أحد خلق كخلقه ، وأوجب لهم العذر فى عبادتهم ما كانوا يعبدون لو كان منهم

١) سورة المائدة ٥ آية ١٠٣ .
٢) سورة الرعد ١٣ آية ١٦ .
٣) مكررة فى الأصل .
٤) فى الأصل : فيه .
٥) مكررة فى الأصل .
٦) سورة الرعد ١٣ آية ١٦ .

خلق كخلقه . ثم لا سبيل إلى معاينة كيفية الإنشاء وإنما يعلم بالمنشأ ، إنه في حق الخروج من العدم إلى الوجود والحدث من لا أصل ، أو هو في حق الكسب والتحرك والسكون ، فمن حقق للعبد من الفعل من الوجه الذى يحقق من الله فقد وُجد خلق كخلقه ؛ إذ لا وجه لفعله غير ذلك ، ولو كان بالذى يذكره دفع لكان لا وجه للاحتجاج ؛ لأنهم لو أثبتوا يقولون ليس ذلك كذلك ؛ لأن الذى منكم كان بفلاح ، وهذا النوع من الخيال ، ثم اتباع ذلك الحرف ودفع إمكان حقيقته بقوله : ' خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ '[1] ليعلم كل أنه أى شيء أضافه إلى أحد أنه خلقه لم يقدروا عليه لوجود ضرورات له فيه توجب تدبير غيره فى ذلك ، ولا قوة إلا بالله . وقد قال الله عز وجل : ' إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ '[2] ، وإذا جعلت لكل عند المعنى الذى به وصف الله تعالى بالخلق ، ويذهب كل بالذى منه ، فكان فى ذلك تثبيت آلهة ، ذهب كل بما خلق ، ولا قوة إلا بالله .

مع ما ليس من الله فى الخلق سوى الوجود ، وذلك بعينه قد يوجد ، فأى معنى بقى مما به تمام التشابه ، ولا قوة إلا بالله .

ثم من قول المسلمين فى نفى تشبيه الخلق عن الله لأنه من الوجه الذى يقع فيه تشابهٌ يوجب حدثه بحدث الآخر ، فلو لم يقع من حيث الحدث تشابه لم يكن ينفى من حيث / لزوم الحدث ، مع ما كانت الحوادث فى الأجسام هى أدلة حدثها ، وحدث الأجسام هو دلالة المحدث الصانع ، وذلك كله آية[3] التشابه ، فقوله : لا يقع بذا تشابه ، لا معنى له ، إذاً[4] فإن خلق الشيء عندهم هو الخلق ، ولا شك فى الخلق ذلة وخضوع وحاجة وعيوب وشيطان وشر وفتنة وبلاء وفساد ونتن وخبث وقذر ، كل هذا أوصاف فعل الله تعالى عند المعتزلة بقولهم[5] : خلق

[١٣١]

---

١) سورة الأنعام ٦ آية ١٠٢ .
٢) سورة المؤمنون ٢٣ آية ٩١ .
٣) صححت على الهامش : أثر ، ولكن الأصل أوفى بالمعنى .
٤) فى الأصل : وقوله ذاذا .
٥) فى الأصل : بقوله .

الشيء هو ذلك الشيء ، فكيف أنكر هذه الأحوال عن خلقه ، وقوله هو تطوّل وتفضّل ، فإذًا ابليس هو خلقه عندهم ، وفعله فى الحقيقة تطوّل وتفضل ، وهو خير يحسنُ ، وهو حكمة وصواب ، وهذا كله قول وحش ، لم يجز إطلاق ذلك إلا بصلات[١] توضح[٢] المراد ، فمثله الذى ذكر ، وليس من هذا الوجه دفع التشابه ولا قوة إلا بالله .

ثم العجب ممن يعجب منه ، وفى ذلك أنه واحد ، والتشابه والاختلاف أبدا تقع فى الأغيار ، وجملة ذلك أنا نجد فعل العبد من الوجه الذى عليه أمر العالم لله . فثبت أن خالق العالم كله واحد ، وانما يجعل للعبد لا من ذلك الوجه ، والله الموفق .

١٠ ثم عارض قول خصمه أن من عاين أعلى القصبتين تتحركان لا يفصل بين التى يحركها الله والتى يحركها آخر ، ثبت أنهما تشابها ، فزعم أنه يجب الفصل بينهما بالبحث عن السبب .

قال الشيخ رحمه الله : يقال له : لعل ملكا تحرك أو شيطانا أو دابة تحت الأرض ، فأى سبب له يصل به إلى ما لله حقيقة دون ما لأحد من الخلق لا يعلمه ليعلم أن الله عندهم لا يقدر أن يذهب بما خلق ، وليعلم أنه لشدة التشابه انقطع ١٥

[١٣ ب] سبيل / العلم به من حيث نفسه ، على أن السبب ليس يفصل عنده فيما كان من الله ، إذ ليس غير الذى يعاينه ، فأنى يعرف ذلك ، ولا قوة إلا بالله .

قال : وهذا كمستدل بالشاهد ؛ ربما يعجز عن الفصل بين القديم والحديث بما لم ينظر من وجهه ، فمثله الأول .

٢٠ قال الفقيه رحمه الله : وذلك عليه لوجهين : أحدهما أن لا سبيل فى الأول إلى السبب والعلم به فى الحقيقة ، مع ما ليس من الله غير الذى نراه ليعلم به ، فلا معنى لهذا . الثانى[٣] أن الذى عارض به لا يجوز أن يكون جهة واحدة ، يدل

١) غير منقوطة فى الأصل .
٢) غير منقوطة فى الأصل .
٣) فى الأصل : إذ الثانى .

على أن الحدث والتقدم إنما هو فى أنه لم ينظر إليه وأغفل عنه[1] حيث لم ير موضع الدلالة ، وما نحن فيه ليس ثمة ما يفصل إن كان فهو فى غيره ، ثبت أنهما بحث أنفسهما شبيهات ، ولا قوة إلا بالله .

ثم عارض : هل يعرف به المكتسب من غيره ؟

قال الشيخ رحمه الله : وهى المعارضة أن اشتبه المكتسب لغيره حتى لا يعرف حقيقة واحد منهما ، ثبت أنهما مخلوقان معا لذلك .

وبعد ، فإنه ليس على معرفة المكتسب وإنما على معرفة ما لله ، لا عرفه فى خلقه ، لا نفى[2] عنه ما هو له ، ولا أثبت له ما ليس له ، فأكون كاذبا عليه ، وذلك كفر ، وعلى قول المعتزلة : لا وجه لمعرفته ، فتحيل أبدا على الشك ، ولا يصل إليه ، وذلك هو المعنى الذى نفى الله أن يكون معه إله حققه أهل الاعتزال سفها بغير علم ، وذلك فى قوله [تعالى] : « إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَٰهٍ بِمَا خَلَقَ »[3] ، والله الموفق . فبلغ قوله إنه لا يعلم بنفس الحركة أنها مخلوقة ، فيجب هذا فى كل عرَض نحو الجمع والتفريق ، فيبطل أن يكون فى شىء من ذلك دلالة خلقه . ثم لا سبيل إلى معرفة حقيقة الأعيان بدونها ، فكأن الله لم يقم دليلا على خلقه يكون تلك بالله دون خلقه / أبدا ، وذلك قول لم يتوهمه الشيطان ، لعلّ[4] أحدا [١٣٢ ا] من أوليائه يبلغ بطاعته إياه هذا المبلغ ، نسأل الله العصمة عن ذلك . وعلى قوله : إن الشىء لا يدل على الله ، إنما يدل إذا علم سببه إسقاطه الدلالة عن الأجسام من أن يعرف بها الله سبحانه . قال : ومن عظيم ما أجمعوا [عليه] أن دليل خلق الجسم حدثه ، فكذلك كل محدث يدفع هذا ، وسأل الدليل ، وأيد ذلك بما يجوز أن يعرفه محدثا من لا يعرف خلقا .

---

١) فى الأصل : منه .
٢) فى الأصل : انعى .
٣) سورة المؤمنون ٢٣ آية ٩١ .
٤) فى الأصل : لعله انّ .

قال الفقيه رحمه الله : نقول وبالله التوفيق : أهل التوحيد إنما تكلموا فى حدث العالم وثبات محدثه ، ولا أحد تكلف القول بخلق العالم وثبات خالقه ، فلولا أنهم رأوا بالأول كفاية عن الثانى ، وجعلوا ثبات الحدث دليلا مقنعا فى الخلق لصنعوا مثله ؛ لأن لكل إليه حاجــة ، وذلك ممتنع . وقد احتج بخلق القرآن بالتبعص والتجزئة ، فمثله فى كل الأعراض قائم ، فيلزم القول به ، ولا قوة إلا بالله . ثم احتج لهم بخلق الشرور والأسقام ، وإن كانت ضارة لِمَ لا قلت فى الكفر ؟

قال الفقيه : وهذا سؤال لا يسأله أحد على الابتداء إلا على المعارضة ، إذ لم يُسمّ خالق هذه الأشياء بها وجب أن يسمى بخلقه أفعال الخلق بأسمائها ، وهذا نوع ما ليس لغيره فعل فى الحقيقة ، وفى أفعال الشرور ذلك . فأجاب بأن هذه الأشياء ليست بشرور فى الحكمة ، بــل هى رحمة بذكر التوبة وبزجر عن المعصية ، والكفر ليس بحكمة بوجه ، ألا ترى أنه لا يجوز خلقه لا عن أحد ، ويجوز فى الأول .

قال أبو منصور رحمه الله : فالأول يقال له فى خلق فعل الكفر قبيحا ، وهو بذكر من عاينه عظيم فعله ، فيفزع إلى الله بالعصمة عنه بم يذكره / حدث الذى منه ، فيدعوه إلى التوحيد ، ثم يعرف به سفه من منه ذلك وفسقه ، وبه يعرف اسمه وعواقبه ، ثم يعرفه أنه لا يضرّ الصانع ، ولا قوة إلا بالله .

[١٣٢ ب]

وقوله : لا يخلقه لا عن أحد ، كلام من لا يعقل ما يقول ، وإلا فهو اسم لفعل العبد ، فكيف يكون ولا عبد ، وهذا لمن يقول التحرّك هو زوال الجسم ، وهو لا يخلقه دونه ، فيجب خلقه منه حكمة ، وعلى ذلك جميع الأعراض وإماتة[1] الخلق ، ولا قوة إلا بالله .

ثم الأسقام لا يجوز أن يخلقها لا فى أحد ولا أحد ، ثم لم يمنع تحقق الحكمة لها ، فمثله الذى ذكر ، والله الموفق .

ثم عارض نفسه بأنه إذا قدرتم على إخراج الأعراض من العدم إلى الوجود لِمَ لا جاز أن يقدروا على ذلك فى الجسم ؟

١) غير منقوطة فى الأصل .

قال أبو منصور رحمه الله : وليس هذا تقدير السؤال ، ولكن بما ليس معنى خلق الجسم إلا خروجه من العدم ووجوده بعد أن لم يكن ، وبه وصفتم أنفسكم فى فعل الأعراض ، كيف لا جاز الوصف بخلق الجسم وليس ثمة غير ، ولا قوة إلا بالله .

فأجاب بالفعل ، وذلك فاسد ؛ لأننا لم نحقق لنا فى فعلنا الوجه الذى هو وجه وجود الجسم وكونه ليلزمنا ذلك ، وهم قد حققوا فيلزمهم ، ولا قوة إلا بالله .

ثم قال : إذ ليس فعل زيد سوى فعل بقدرة ، وانتم تفعلون بها ، كيف فعلتم فعل زيد ؟

قيل : لأن زيدا لا يقدرنا على فعله ، فلم يفعل ، والله قد أقدركم على المعنى الذى به كان الجسم ، فلزمكم ما قابلناكم به ، ولا قوة إلا بالله .

قال : واحتج بالكاتب والمصوّر إنه لو أراد أن يخرج الثانى على ما عليه الأول لم يمكنه ، دلّ أن الأول لم يخرج على ذلك به ، فزعم أولا أنه يجوز أن يكون كذلك ما ألقاه الله فيه تلك القدرة. فإن قيل : / لم لا يأتى بمثله ؟ فأجاب [١٣٣ ا] بأنّا وإن كنا نفعل بتلك القدرة نفعله بأسباب لا تجتمع[1] بكليتها حتى لا يخرج منها شيء من نحو الذهن والحفظ وأنواع الأشغال. قال : ولو وجب بهذا محدث آخر ليجب به مصوّر آخر . وعارض بالفعل : إنه لم يدل العجز على أنّا لم نفعل ، ولو كان العجز يدل على ما ذكروا كان الثانى إذا كان أحسن ، فدل أن الأول له . ثم عارض أنه ما يمنعه ؟ فقال : لأنّا نفعل بآلة وقدرة وعلاج وفكر ولا مستوى هذه ، ولو استوت أمكننا ذلك . فيقال له : الوجوه التي تمنعك هى فعلك أو لا ، فإن قال : لا ، أعظم القول أن علاجه وفكره ونحو ذلك الله ، وهو الذى أنكر خلق ذلك ، فقد أقرّ به . وإن قال : بلى ، قيل : السؤال عن ذلك كله أن القدرية زعمت أن الله لو أبقاها ، وقد أبقاها للفعل وكل ذلك أفعال لها القدرة [عليها] ، فما بالها لم تستو ، وقد قصدتَ أن تستوى ، وكانت لك القدرة ، فهذا يبيّن أنه على غير تقديرك تخرج . وما ذكر من المعنى هو الدليل الواضح

١) فى الأصل : يجتمع .

أن قد يخرج أحسن من الأول وأسوى على قصد الاستواء ، إن ذلك كان كذلك ؛ لأنه مع ما لا يبلغ علم أحد إلى تقدير حركته من الهواء والمكان ومن ارتفاع اليد وانخفاضها لو اجتهد كل الجهد ، والفعل لا يخلو عنه ، ثبت أنه لغيره من هذا الوجه : ولا قوة إلا بالله .

وعلى ذلك لا أحد يقصد قصد بقبيح الفعل ، وقد يكون كذلك ، ثبت أنه من ذلك الوجه ليس له ، ولو جاز وقوع فعل من وجه لا يعلمه ولا يريده ، ولو اجتهد كل جهده ليعرف حده ومبلغه ويكون له على ما هو عليه ذلك الفعل لجاز مثله فى جميع العالم وآيات الرسل وغيرها . والقول [1]فى المصوّر هو القول فى الفاعل[1] ، وفى الصورة هو القول فى الفعل ، لا فرق بينهما .

[١٢ ب] ثم قوله : لو أبقى الله القوة ، / ومن مذهبه أن القوة لا تبقى وقتين ، لا معنى له . ثم ما عارض من الفعل فهو يختاره ويعلم ما يفعله ويقصده ، فهو من ذلك الوجه له . وقد بيّنا فى ذلك ما ليس هو بعالم بذلك الوجه ، ولا قوة إلا بالله .

ثم الدليل عندنا من طريق القرآن على لزوم القول بخلق الأفعال قوله : ﴿ وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ، أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾[2] ، فلو لم يكن جل ثناؤه خالقا لما يجهر ويخفى لم يكن ليحتج به على علمه ، ومعلوم جواز الجهل من غير الذى يفعله ، لم يكن للاحتجاج به بفعل سواه معنى . وأيضا أن الله تعالى قال : ﴿ هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُم فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ ﴾[3] ، وقال فى موضع آخر : ﴿ وَقَدَّرْنَا فِيهَا السَّيْرَ سِيرُوا فِيهَا لَيَالِيَ ﴾[4] ، أخبر أن تقدير السير والتسيير فعله وبه كان السير . وقال : ﴿ وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا ﴾[5] ، فيها خبر أن جعل المودة والرحمة من آياته وأن منامكم

١) ... (١) فى الأصل جاءت على الهامش .
٢) سورة الملك ٦٧ آية ١٣ ، ١٤ .
٣) سورة يونس ١٠ آية ٢٢ .
٤) سورة سبأ ٣٤ آية ١٨ .
٥) سورة الروم ٣٠ آية ٢١ .

من آياته وابتغاوكم من فضله [و]من آياته ، ومن البعيد إنشاء غيره له من الآيات ؛ إذ ذلك الفاعل أحق أن تكون الآية له ، وهن كلهن أفعال الخلق . وقال : ' وَجَعَلْنَا فِي قُلُوبِ الَّذِينَ اتَّبَعُوهُ رَأْفَةً وَرَحْمَةً '[١]، وقال : 'أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الإِيمَانَ '[٢]، وقال : ' جَعَلَ لَكُم مِنْ جُلُودِ الأَنْعَامِ بُيُوتًا '[٣]، وقال : 'وَجَعَلْنَا قُلُوبَهُمْ قَاسِيَةً '[٤]، وفى الجملة قال الله : ' فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ '[٥] ، وفى أفعال العباد ما يريد ، وقد وعد أن يفعل ما يريد ، وقد ذم الله من أحب أن يحمد على ما لم يفعل ، وقد ألزم المؤمنين أن يحمدوه على الإيمان ، ثبت أن كان [ذلك] بفعله ، ولا قوة إلا بالله .

والأصل فيه أن دلالة خلق فعل كل أحد عنده أعظم من دلالة خلق السماوات والأرض فيما أريد تعرف / حقيقة ذلك بالعقل أنه لا أحد امتحن قوى جواهر العالم [٣٤٠] حتى يعلم خروج كل شيء عن ذلك [و]احتمال خلق مثله ، بل انما يعرف ذلك بخروجه عن إمكان مثله ، ومعلوم وجود أمور فى غيره من الجواهر مما امتنع جوهره عن احتمال ذلك ، نحو الطيران وإحراق الأشياء والسباحة بالجوهر وغير ذلك بقوى فيها ، ويعلم كل أن ليس لأحد من الخلق تدبير فى فعله ، فيعلم بالضرورة بما خرج عن مقصوده وقصر عن الحد الذى يحده ، وكان مقدرا بما لا يحتمل وسعه التقدير به ، فيعلم به ضرورة أن الذى به قام هو الذى قدّره وأخرجه على ما أراد ، ولا قوة إلا بالله .

مع ما لم يكن عند المعتزلة من الله إلى خلقه جملة سوى أنه أوجد[ه] بعد أن لم يكن ، وأن الله لم يزل موجودا ، وذلك المعنى فى فعل كل أحد موجود ، على أنه لولا الأمر والنهى لم يكن العقل يحتمل إخراج شيء عن قدرة الله وصرف شيء إلى فعل غيره ، والأمر والنهى محل حق مع المعنى الذى يلزم القول به لولاهما لم

١) سورة الحديد ٥٧ آية ٢٧ .
٢) سورة المجادلة ٥٨ آية ٢٢ .
٣) سورة النحل ١٦ آية ٨٠ .
٤) سورة المائدة ٥ آية ١٣ .
٥) سورة هود ١١ آية ١٠٧ ، البروج ٨٥ آية ١٦ .

يزل ذلك ، فيكون المعروف بالعقل وما يوجبه ضرورة ذلك مدفوعا بالجهل بالحكمة بالحادث ، ولو جاز ذلك لجاز إنكار الأمر والنهى بما كان فى العقل من اثبات قدرة الله على كل شيء ، بل قدرته على أشياء لا من شيء أو إحداث أعيان لا عن مثال أعجب من خلق فعل لآخر ؛ إذ لولا ما للآخر من القدرة على ذلك لكان[١] لا يضطرب عاقل فى تحقيق ذلك لله وقدرته ، لا يجوز أن تنفى عن الله قدرة ذلك بعينه فيكون كالقادر على الشيء بغيره لا بنفسه ، جل الله / عن ذلك وتعالى . [١٣٤ ب]

قدرة العبد أو استطاعته

قال الشيخ رحمه الله : الأصل عندنا فى المسمى باسم القدرة أنها على قسمين: أحدهما سلامة الأسباب وصحة الآلات وهى تتقدم[٢] الأفعال ، وحقيقتها ليست بمجعولة للأفعال ، وإن كانت الأفعال لا تقوم إلا بها ، لكنها نِعَم من الله أكرم بها من شاء ثم يستأديهم[٣] شكرها عند احتمالهم دَرْكَ النِّعَم وبلوغ عقولهم الوقوف عليها ؛ إذ ذلك حق القول[٤] فى العقول ، وهو القيام بشكر المنعم ومعرفة حقيقة النعم والنهى عن كفران المنعم والجهل بحقيقة النعم ، ولولا ذلك لم يحتمل أحد الأمر والنهى ابتداء بلا سبق ما فى العقل لزوم شكره واتقاء كفرانه ، ولا قوة إلا بالله .

والثانى معنى لا يقدر على تبيّن حده بشيء يُصار إليه سوى أنه ليس إلا للفعل ، لا يجوز وجوده بحال إلا ويقع به الفعل عندما يقع معه . وعند قوم قبله ، أعنى فعل الاختيار الذى بمثله يكون الثواب والعقاب ، وبه يسهل الفعل ويخفّ ، ولا قوة إلا بالله .

---

١) جاءت على هامش النص على الإشارة إلى أنها من صلب النص .
٢) فى الأصل : تقدم .
٣) غير منقوطة فى الأصل .
٤) فى الأصل : العقول .

ثم الدلالة على قسمة الاستطاعتين قول الله تعالى : ﴿ فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا ﴾[١] ، وما قال[٢] : ﴿ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ ﴾[٣] . ثم الدلالة على أن الاستطاعة استطاعة الأسباب والأحوال لا استطاعة الفعل وجوه : أحدها أن قوله : ﴿ فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ ﴾ وإنما هو صوم شهرين ، ولا أحد يعلم أن قدرة الفعل لا ترده تلك المدة ، ثبت أن المراد من ذلك استطاعة الوجود . ومثله أهل النفاق ، لم يكونوا يعلمون الاستطاعة التي لديها الأفعال ، وإنما أرادوا بذلك المرض أو فقد المال على ما بيّن[٤] الله تعالى بقوله : ﴿ لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ ﴾[٥] إلى قوله : ﴿ إِنَّمَا السَّبِيلُ عَلَى الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ وَهُمْ أَغْنِيَاءُ ﴾[٦] .

[١٣٥ ا] / ودليل آخر القول المعروف أن الاستطاعة الموجود منها لا يبقى إلى مدة شهرين ، ولا استطاعة فعل الجهاد تبقى من وقت كونهم بالمدينة إلى أن يلقوا عدوّا ، بل هي تتجدد وتحدث ، وقد لزمهم الخروج قبل العلم بأنها تحدث أوّلا ، وكذبوا بقولهم : ﴿ لو استطعنا لخرجنا معكم ﴾ ، وحققوا في الأول نفي الاستطاعة ، فثبت أن المراد من ذلك استطاعة الأحوال والأسباب لا الأفعال ، ولا قوة إلا بالله .

وأيضا أنه لا يجوز أن يكون الله تعالى يعير قوما بالعناد فيما يعلم أنهم لا يعلمون ، وأن دليل العلم به لم يظهر لهم ، وقدرة الاحتمال التي يتكلم فيها بمع وقبل وتبقى ولا تبقى ، ليس لأحد من العوام تصور في الأوهام ولا ترجع إليها عقولهم ، ثبت أن الرخصة والمعاينة في أهل النفاق فيما يدركون ويعرفون ، وأيّد ذلك قوله : ﴿ وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا ﴾[٧] ، وقوله : ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ

---

١) سورة المجادلة ٥٨ آية ٤ .
٢) في الأصل : وما غير من قال .
٣) سورة التوبة ٩ آية ٤٢ .
٤) في الأصل : بينا .
٥) سورة التوبة ٩ آية ٩١ .
٦) سورة التوبة ٩ آية ٩٣ .
٧) سورة النساء ٤ آية ٢٥ .

سَبِيلًا'¹ ، وهذا النوع مما أجمع على أن الخطاب لا يلزم دونه ، وأنه من الاستطاعات التى لا يعبر من عدمها بترك الفعل ولا يخاطب به دون استكمال. وعلى ذلك تأويل قوله : 'لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلا وُسْعَهَا'² ، وقوله³ : 'وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالمَعْرُوفِ ، لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ إِلَّا وُسْعَهَا'⁴ ، إنها مذكورة عند ذكر الأسباب والأحوال دون وقوع الأفعال . وعلى ذلك قول جميع من يحقق للعباد الفعل وهو النظر من وجهين : أحدهما إحالة الأمر باستعمال سبب ليس [له] ، وهذه أسباب : فيقال : أبْصر ولا بصر ، أو مدّ يدك ولا يدّ ، والثانى أن الأمر والنهى إنما هما فى أسداء الشكر وتحذير الكفران ، فلا يحتمل أن يفعل فيما لم يظهر ثمة نعمة / ولا⁵ احتمل معرفتها الوسع ، ولا قوة إلا بالله. [١٣٠ ب]

والدلالة على الاستطاعة الأخرى قوله تعالى : 'مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ'⁶ ، ١٠ وقول صاحب موسى : 'إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا'⁷ ، ثم قال : 'أَلَمْ أَقُلْ لَكَ أَنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا'⁸ ، ثم قال : 'ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا'⁹ ، على تحقيق قدرة الأحوال : نفاها إذ زالت الأفعال ، وكذلك قوله : 'فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ'¹⁰ ، وغير ذلك .

ثم الدليل على لزوم الكُلْفة دون حقيقة هذا النوع من القدرة السمع والعقل. ١٥ فأما السمع فما أخبرت من الآيات على نفى الاستطاعة ، ثم الأمر والنهى والتعيير

١) سورة آل عمران ٣ آية ٩٧ .
٢) سورة البقرة ٢ آية ٢٨٦ .
٣) جاء قبلها : وإلا يا أيتها ، وبدون تنقيط .
٤) سورة البقرة ٢ آية ٢٣٣ .
٥) مكررة فى الأصل .
٦) سورة هود ١١ آية ٢٠ .
٧) سورة الكهف ١٨ آية ٦٧ .
٨) سورة الكهف ١٨ آية ٧٥ .
٩) سورة الكهف ١٨ آية ٨٢ .
١٠) سورة التغابن ٦٤ آية ١٦ .

على ذلك إدراك العقل ، ثم الذى يوضح هذا أيضا قوله تعالى : ﴿ وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ﴾[١] ، ومعلوم أنه لا سبيل إلى حقيقة الأفعال حتى[٢] يجد الزاد والراحلة ، ولو كان لا يجب إلا بوجود حقيقة القدرة قدرة الفعل لم يكن ليلزم أحدا ذلك ؛ إذ قدرة الأفعال هى التى تحدث على حدوث الأوقات ، والحج غير واجب حتى ترد هى ، وهى لا ترد إلا بقطع الأسفار ، فيكون لـــه التخلف إذ هو غير واجب . وكذلك أمر الجهاد ؛ إذ لو عُلم أن الذى معه من قوة الأسباب لا يبلغه لم يعرض عليه الخروج ، ومعلوم أن قوة العقل بعد البلوغ ليست معه للحال ، وقد لزمه فرضه حيث عُيِّر مَنْ قعد . وكذلك نجد القيام والصيام ونحو ذلك يكون له الخروج من ذلك بالبدل ، وإن كان قدرة حقيقة الفعل قد توجد بالجهد ، ثبت أن فرض الأشياء ليس بها ، ولكن بالأحوال . وعلى ذلك جميع العبادات ، مَنْ يعلم أن ليس معه السبب ما يتم به الصلاة أو الصيام أو الحج لم يكلف ابتداء ذلك .

[١٣٦ ا] / ثم كانت قوة الأفعال لا تبقى وما بها يحتم غير موجودة ، والتكلف لازم ، وكذلك الزكوات تجب بالأموال والأحوال وإن احتمل أن يتعذر عليه الدفع لأعذار ترد ، ولا قوة إلا بالله . وعلى ذلك مجىء السمع واتفاق الألسن على سؤال المعونة من الله والتقوية على ما أمر من العبادات ، فلو كانت هى موجودة أو العبادة تسقط لعدمها كان السؤال سؤال جور والأمر بكفران ما أنعم عليه من القوة ، ثبت بما ذكرنا لزوم التكليف دونه ، ولا قوة إلا بالله .

وعلى ذلك قول شعيب : إنْ أريد إلا الإصلاح ما استطعت ، أثبت تحقيق الذى قال بوجود الاستطاعة ، ولا قوة إلا بالله .

ثم فى اثبات القدرة تحقيق المعنى الذى له أبطل القول باثنين ، وهو أن يقدر كل واحد منهما على نفى ما يريد الآخر اثباته ، أو يسر أحدهما ما لا يبلغه علم الآخر ، فمن أقدر العبد على ما لا يعلم الله أن لا يكون وعلى أن يجعله كاذبا فيما

---

١) سورة آل عمران ٣ آية ٩٧ . ٢) فى الأصل : حيث .

أخبر به ، وعلى أن يتلف ما أراد الله إبقاءه[١] قدّر على تسفيه الله وتجهيله وخلفه في الوعد ، ومَنْ ذلك وصفه ليس بإله ، وبمثله نفوا قول الثنوية . مع ما في هذا أمر عجيب أن يكون الله يقوى أحدا على نقض ربوبيته ؛ إذ ملّكَ تصييره كاذبا وقدّر على جعله جاهلا ، وعن وفاء ما وعده عاجزا . وهذا النوع من الأقدار لا يفعله أسفه السفهاء ، فكيف أحكم الحاكمين ، ولا قوة إلا بالله .

وعلى قول هؤلاء يكون للبشر قدرة نقض[٢] تدبير العالم ، وللرسل قوة أن لا يظهروا لله حجة في الأرض ، وأن يمتنع كل منهم عن الوجه الذي عليه مضى تدبير العالم ، وهو مبنى على كون أحواله على أيدى البشر وخلق الأرض والسماء ، والله تعالى لم يكن له قدرة على خلق تلك الأفعال / والأحوال على أيديهم ، ولهم قدرة [١٣٦ ب] على أن لا يفعلوا شيئا من ذلك ، فإذا لهم عليه أرفع المنن وأعلى النعم ؛ إذ على القدرة في منع تقديره ونفاذ تدبيره فعلوا الذي به قام تدبيره وتم ملكه وسلطانه وعلى ما دبر وشاء ، وذلك أوحش قول وبالله التوفيق .

ثم وجود القول [٣]ظاهر في الخلق : لا أقدر لشغلي بكذا ، أو لا أستطيع بنقل هذا عليّ ولم يجز أن[٣] يكون الله يُنطق ألسن الخلق على غير تمانع منهم بما هو كذب في الحقيقة ، وهم يعلمون أن معهم استطاعة الأسباب والأحوال ، فثبت أن وراء ذلك عندهم قدرة يذكرونها مع الاعتذار في الأفعال لا في الجمل[٤] التي ترجع الأوهام إلى الأحوال ، ولا قوة إلا بالله .

والنظر في ذلك أن القوة إذ ليست هي من أجزاء الجسم فهي عرض في الحقيقة ، والأعراض لا تبقى ؛ إذ لا يجوز بقاء ما يحتمل الفناء إلا ببقاء هو غيره ، والعرض لا يقبل الأغيار بما لا قيام له بذاته ، ومحال بقاء الشيء ببقاء في غيره ، فبطل البقاء . ثم فساد حقيقة الأفعال بأسباب متقدمة إذا لم تكن هي وقت الفعل ، فمثله قوة الفعل ، فيلزم القول بالكون مع الفعل ، ولا قوة إلا بالله .

١) في الأصل : ابقاه .
٢) جاءت على هامش النص ، وغير منقوطة مع الإشارة إلى أنها من صلب النص .
٣) ... (٣) جاءت في الأصل على هامش النص مع الإشارة إلى أنها من صلب النص .
٤) في الأصل بالحاء المهملة .

وأيضا أن القوة إذ هى للأفعال ، وجائز حدوث العجز بعد الوصف بالقدرة ، فلو كانت القدرة للفعل بعدها لكانت لما هو عنه عاجز ، وذلك متناقض فاسد ، ولا قوة إلا بالله .

وأيضا أن القوى لو كانت لأحوال ترد[١] لكان بها يستغنى عن الله فى جميع الأفعال قبل وجود الأفعال ، والله جل ثناؤه صير الخلق جميعا فقراء إليه وهو الغنى الحميد ، لم يجز أن يقع لهم الغنى عنه بأحق ما لزمتنا الحاجة ، والأصل[٢] أنها إذ كانت لا تبقى تزول حاجة البقاء والفعل ليس بموجود فيصير غنيا عن الله قبل كونه ، وذلك قبيح فى السمع ، ولا قوة إلا بالله .

[١٣٧ ا] وأيضا أن القوة ليست تعلم لذاتها ولا لها حد / يعلم حقيقتها سوى ما جعل الله على حقيقة كونها من العقل ، والعقل ليس بموجود قبل كونه ، وبها وجوده ، ثبت أنه شهد لها وقت كونه لا قبله ، والله الموفق .

وأيضا أنه لا يوجد قادر غير فاعل البتة ، كما لا يوجد عاجز فاعلا ، لم يجز القضاء بالقدرة ، ونفى الفعل ، كما لا يجوز العجز ووجوده ، إذ هما جميعا فى الخروج عن الموجود واحد ، مع القول بالبعد عن ذلك من طريق العقل من حيث يضاد المعنى فى الحقيقة ، وليس بالموت ونحوه معتبر ؛ لأن الموت عجز فى الجملة ، وليست الحياة بقدرة فى الجملة ، ولما يجوز وجود الحياة أوقاتا لا فعل معها ، ولا يجوز وجود قادر وقتين لا فعل له ، ولا قوة إلا بالله .

وأيضا أنا نجد الأسباب فى الشاهد ، إذ كانت بحيث لا توجد دون ما هى له سبب أوقاتا يوجب كون الأشياء ، مع ما[٣] كان ذلك اختيارا أو اضطرارا من ذلك نحو الخروج مع الإخراج والزوال مع الإزالة والألم مع الضرب واللذة مع الملذ والتعب والعناء مع الفعل ، ثم الاختيار من ذلك نحو ولاية الله مع الإيمان

---

١) فى الأصل : يرد .
٢) فى الأصل : واصل .
٣) فى الأصل : معاما .

وعداوته مع الكفر، وكذلك القبول والرد ونحو ذلك. وعلى ذلك حق التسمية بالأشياء والحكم بها، وإن كان الله تعالى موصوفا بالفعل فى الأزل فإنه عند اقتران ذكره بغيره يذكر الوقت له ما لذلك الغير، كما يقال: لم يزل عالما به كائنا وقت كونه وموجودا وقت وجوده، ولا قوة إلا بالله.

ووجه آخر مما زعم جماعة المعتزلة أن الممنوع لا بفوت القدرة يقع له الفعل مع الإطلاق، فما أنكروا ذلك بفوت القدرة والمنع، وفوت القدرة فى إحالة الفعل معه واحد، مع ما لا يجوز وجود / الفعل فى حال وقوع المنع بحال، ويجوز مع فقد القدرة بما تقدم من القدرة، ولا قوة إلا بالله. [١ ب]

والأصل فى ذلك أن القدرة لو لم تكن لها فعل وهى موجودة ويكون بها فعل وهى غير موجودة فتكون سببا لفعل إذا عدّم القدرة فى التحقيق، فيصير القول به قولا بوجود الفعل[1] بعدم القدرة، فيكون الفعل دليلا أن ليس الفاعل بقادر، وبه استدلوا على أن الله قادر، فبطل موضع الاستدلال بالشاهد؛ إذ الحق فيه أن يعلم أنه كان غير قادر وقت الفعل، فيصير الفعل دليل نفى القدرة، وفى ذلك إبطال التوحيد، ولا قوة إلا بالله.

على أن وجود القدرة إذ كانت لا تنفع وهى موجودة فوجودها وقت الوجود وعدمها سواء، وفى ذلك لزوم القول بالفعل لا بقدرة عليه البتة، أو يجعل القدرة معه، ولا قوة إلا بالله.

---

١) فى الأصل: العقل.

مسألة

[القول في صلاحية القدرة للضدين وتكليف ما لا يطاق]

قال الفقيه أبو منصور رحمه الله : ثم اختلف أهل هذا القول فى قوة الطاعه أهى تصلح[1] للمعصية أم لا . قال جماعة : هى تصلح[2] للامرين جميعا ، وهو قول أبي حنيفة وجماعته[3] . وهذا القول أثبته[4] جميع [أهل] الاعتزال عند التأمل ، ويحقق عليهم القول بتحقيق ما لا يطاق ، وذلك سببهم فى القول بتقدم القوة ، والله الموفق .

وأصل هذا أنه لما كان سبب من أسباب القول يصلح للشيء وضده فكذلك القدرة ، مع ما فى نفى أن يصلح للأمرين فوت القدرة على فعل ضد الذى جاء به ، وقد يؤمر به وينهى عنه فى وقته ، فيلزم القول بالقدرة على الشيء وضده ، ليكون الأمر والنهى على الوسع والقوة ، ولا قوة إلا بالله .

ثم الأصل أن كل شيء يصلح لشيء لا يصلح لضده ، فيكون الذى به بالطبع لا بالاختيار ، ولو كانت القوة لا تصلح[5] لهما لكان ما كان يقع بالطبع / لا بالاختيار ، ولا قوة إلا بالله . [١٣٨ أ]

وقال جماعة منهم : قوة الطاعة هى غير قوة المعصية ، منهم الحسين وغيره ، وهم يذهبون إلى أن قوة الطاعة التوفيق والعصمة ، وقوة المعصية الخذلان والترك على ما يختار ؛ ودليل ذلك وجود سؤال المعونة والعصمة ، على الإحاطة أن ليس معهما زيغ ، والتوفيق على الإحاطة أن معه الإصابة ، وكذلك القول الظاهر باللهمّ قوّنى على طاعتك وأعنّى عليها ، وبتعوّذ من الخذلان والإزاغة ، ثبت لو كان يكون بكل واحد منهما ما يكون بالآخر لم يكن الذى يسأل بالسؤال أحق من الذى

١) فى الأصل : يصلح .
٢) فى الأصل : يصلح .
٣) فى الأصل : وجماعة .
٤) غير منقوطة فى الأصل ، وتجيء بعد كلمة 'جميع' التى بعدها فتكون هكذا فى الأصل : وهذا القول جميع اثبته الاعتزال .
٥) فى الأصلح : يصلح .

يتعوّذ منه ، ولو كان يكون بالعصمة زيغ لم يكن يطمئن القلب عند الوجود ، فثبت أن قوة كل نوع من ذلك غير قوة النوع الآخر ، وثبت بما يسأل العصمة والتوفيق كما يسأل المعونة والتقوية أنهما فى الحقيقة واحد . وأيضا أنه لا أحد يطلق القول فى الكافر أنه موفق للإيمان معصوم عن الكفر ، ولا أحد يمتنع عنه فى المؤمن ، ثبت أن معنى ذلك المعونة على الإيمان والآخر الخذلان . وأيضا أن القوة إذ هى لا تبقى وقتين ليصلح بها الفعلان ، ولا سبيل إلى جمع الفعلين المتضادين فى وقت واحـــد ، ثبت أن ذلك قوة لأحدهما لا لهما ، وأن الذى يكون لهما يبقى لاحتمالهما ، ولا قوة إلا بالله .

وأيضا أن القوة لا يجوز وجودها إلا وثمة اختيار كالنار فى التحريق والثلج فى التبريد ، إنه يقع به الذى له طبع بالاضطرار ، وذلك كالولاية مع الإيمان ، ١٠ والعدوان مع الكفران ، سببها مختلف على اختلافها ، فمثله أمر القوة على الأمرين ، ولا قوة إلا بالله .

ثم نذكر طرفا مما يبين قبح قول المعتزلة عند التحصيل ، وإن كان قولهم فى [١٣٨ ب] الإطلاق قولا لذيذا فى السمع يشبه أن يكون حقا ، / والله الموفق .

وهو من أن قولهم أن القدرة لا تبقى وقتين ، وأنها ليست وقت الفعل ، فوقع الفعل ١٥ فى الحقيقة ولا قوة له وقت وجوده ، ١وذلك علم الاضطرار ووقوع الفعل بالطبع ؛ ثم الدلالة أنّ حق مثله[١] الاضطرار أنّ فقد جميع الأسباب التى بها الفعل لوقته يحيل الفعل[٢] ويوصف صاحبه بالاضطرار ، ففوت القدرة التى لها الفعل أحق بذلك ، فصيّروه مضطرا إلى ما يصير به وليا لله تعالى ، وعدوا له عند الاختيار .

ومما يوضح ذلك أيضا أن من قولهم : إن من أراد التحرّك للوقت الثانى منه أنها ٢٠ تقع لا محالة ، ولا يقدر صرفها إلا بمنع من قِبَل غيره ، وذلك آية الضرورة . ثم وجبت الولاية والعداوة بمثله ، وذلك وحش فى العقل .

---

١) ... (١) جاءت فى الأصل على هامش النص مع الإشارة إلى أنها من صلب النص .
٢) فى الأصل : العقل .

وأيضا أن من قولهم أن ليس عليه وقت الفعل أمر ولا نهى إلا على المجاز لما يقوله المسلمون ، وإنما معناه أنه مأمور به بمعنى أن كان من قبل ليفعل فيه ، فإذا لم يكن هو مأمورا به ولا منهيا لم يكن بالفعل مؤتمرا ولا مرتكبا النهى وقته ، وبه تجب العداوة والولاية ، فصارا فى الحقيقة لا لطاعة ولا لمعصية ، أو لا أمر ولا نهى ، ولا قوة إلا بالله .

وعلى ذلك قولهم : إنه مأمور بالفعل فى الوقت الثانى ، وفى الثانى مأمور به فى الوقت الثالث ، كذلك أبدا ، فـلا يفعل[1] الذى أمر بكل وقت ، وليس بتارك[2] للأمر ؛ لما ليس بمأمور وقت الترك ، ولا قوة إلا بالله .

ثم الأصل الذى فى العقل دركه أن كل مأمور بالفعل للغد ليس بمأمور هو به للحال ، فكذلك يجب فى الوقت القريب ، فيجب أن الذى أمر بالفعل للوقت الذى يتلوه ليس بمأمور به للحال فى العقل ، ثم ليس بمأمور به فى الوقت الثانى عندهم ، ولا منهى عن ضده ، فيبطل حقيقة الامر والنهى بما / فى العقل [١٣٩ ا] احتماله على قولهم ، ويبطل قولهم بما فى العقل دفعه ، وهم مع ذلك لا يجعلون له قدرة فى ذلك الفعل ، فيكون تكليف ما لا يطاق على قولهم ، ولا قوة إلا بالله .

ثم المسألة بينهم وبين الحسين لا معنى لها ؛ لأن الحسين يقول : كل شىء يكون به فعل الطاعة كان مع الكافر سوى العصمة والتوفيق . وهم وافقوه بأنه لا يوصف بعصمة ولا توفيق ، فحصل اختلافهم على تسميته[3] قوة أو لا ، ولا قوة إلا بالله .

ثم الأصل عندنا فى المسألة أن وجود الفعل ولا قوة لمن له الفعل عليه يبطل معنى الفعل ويصرفه إلى غيره ، وكذلك وجود الفعل ممن هو جاهل به ، وهو غير جائز ، ثم كان الخطاب لازما بسبب العلم ، وإن لم يكن حقيقته مما لو طلب

---

١) فى الأصل : يعقل .
٢) غير منقوطة فى الأصل .
٣) فى الأصل : تسمية .

يظفر به ، فكذلك القدرة ، والفاجر بالذى لا يلزمه الكلفة لفوت ما به يطاق به ، كما لا يلزم المجنون لفوت ما يعلم ، ولا قوة إلا بالله .

ثم نذكر ما ذكره الكعبى مما يبين وهمه فى قضاياه . زعم أن تكليف ما لا يطاق قبيح فى العقل بالبديهة ، وهذا إنما هو فى العقل الذى لا يعرف الطاقة غير القوة الظاهرة وهى الصحة ، وأما غيرها فليس كما يقول ، بل كلف الله[1] صاحب ٥ موسى بما يعلم أنه لا يستطيع[2] ، وكذلك تكليف ما يُجْهل مثله فى البديهة[3] قسمته ، فمثله الأول .

ثم يقال له : وكذلك تكليف ما لا يطاق لوقت الفعل قبيح فى العقل ، والذى ادّعيته من القبح إنما هو فى عقول من يحيل وجود الفعل ولا قوة وذلك وقت الفعل ، فصار قوله عند التحصيل هو القبيح فى العقل إن صدق فيما ادّعى ، ١٠ ولا قوة إلا بالله .

[١٢ ب] وأما الأصل أن تكليف من منع عنه الطاقة فاسد فى العقل ، وأما / من ضيع[4] القوة فهو حق أن يكلف مثله ، ولو كان لا يكلف مثله لكان لا يكلف إلا من يطيع ، وليس ذلك شرط المحنة ، ولا قوة إلا بالله .

١٥ وعندنا أن القدرة فى الصحيح السّليم ؛ إذ هى تحدث تباعا على قدر حرص العباد[5] واختيارهـ[م] وميلهـ[م] إليها ، فما لم يحدث لم يحدث بتضيعهـ[م] ؛ إذ آثر[وا] بذله واختار[وا] الفعل الذى يدفعهـ[م] ، ولا قوة إلا بالله .

وعلى مثل هذا التقدير عندنا وعندهم أمر الفهم والعلم ، ولا قوة إلا بالله .

ثم ذكر معنى يدل على سفهه فقال : لو جاز التفريق بين الله وبين ما ٢٠ يكون من غيره لجاز أن يكون الكذب من غيره يكون منه صدقا ، فلا أدرى أى

---

١) جاءت بعدها فى الأصل : ثم .
٢) جاءت بعدها فى الأصل : قبل .
٣) جاءت بعدها فى الأصل : ثم .
٤) غير منقوطة فى الأصل .
٥) فى الأصل : العبادة .

شىء دفعه إلى هذا الخيال ، وقد بيّنّا بخروجه ذلك وتعنّته فيما ادّعى ، على أنه لا يخلو من أحد أمرين : إما أن يجعل كل شىء يعرفه فى الشاهد من البشر حكمة أو سفها يقول به فى الغائب ، أو ينظر إلى المعنى الذى له صار كذلك فى التحقيق فنقول به فى الغائب ، فإن قال بالأول لزمه ذلك فى خلق ما لا ينتفع به ، وفى خلق الشىء من لا شىء ، وفى التعذيب من غير دفع ، ثم يقال نفسه فى إجازته قوله بالكذب ، فهما أجاب من شىء فذلك لازم له فيما قال ، وإن نظر إلى المعنى أبطل قوله ذا ببديهة العقل[1] ، وذا لا يجوز له[2] ، وهذا النوع من الخيال الذى لا أصل له فلا ، ومتى تدرك حقائق الأشياء ببداهة[3] العقول ، وإنما العقول ركبت مميّزة بين مختلف الأشياء بمعانيها التى توجب الاختلاف ومؤلفة بين مجتمعها بمعانى توجب الجمع ، وذا حق الفكر والنظر ليوصل بهما إلى ذلك . ثم لا أحد يعلم عالما بشىء لا علم له به ، قادرا على / شىء لا قدرة عليه ، بل [١٤٠ ا] كل معروف ينفى القدرة والعلم موصوف بالجهل والعجز إذا احتمل الوصف بالقدرة والعلم إنه عالم قادر ، ولا قوة إلا بالله .

وإن رجع إلى اعتبار المعانى التى هى أسباب حقائق الأشياء فذلك له مسلم ، ولا معنى لقوله ببديهة العقل ، إنما ذلك حق الطباع ونفاره . ثم ينكر أن يكون فى خلق الله قبيحا فى الحقيقة وشرا وفسادا ، على وجود ما لا يحصى من ذلك على هذه الأوصاف بالعقول ، بل الله جل ثناؤه بما جعلها كذلك صرف بها مثل ما قبح من الأفعال وتقطيع[4] منظره أوعد به ذو عقل اين الذى ينكر مثل هذا من دعوى بداية العقول . ثم لم يزل أئمتهم كلموا الثنوية بجواز كون الخير والشر والطيب والخبيث من واحد ليدفعوا به القول بالاثنين ، ثم رجعوا إلى إحالة أحد الوجهين عن الله ، فمن حق الوجه الآخر فى الموجود فى العالم أوجب ما قالت الثنوية ، ولا قوة إلا بالله .

---

١) جاءت بعدها : كذا .
٢) بعدها يكرر فى النص : وذا لا يجوز .
٣) فى الأصل : ببداية ، وغير منقوطة .
٤) غير منقوطة فى الأصل .

ثم دفع ما عورض بخلق شيء لا ينتفع به بمـا لم يدل ذلك على تكليف الزَّمِين[1] ، فهذا يبيّن أن الذى قال ببديهة العقل كذب ، وأنه إنما ادعى على ما وافقه خصمه عليه لا غير ، ثم حصل بما عارض به خصمه مما ادعى ببديهة العقل على من يثبت صدقا مما هو كذب فى الشاهد . ثم أجاب بما يوجد احتراز النفع بالفعل لا يحق عليه ، ثبت أن ما قبح منه لم يقبح لعينه ، وكذلك يجد خصمه مما يقدر عليه لا يجوز التكليف به ، ثبت أن ذلك لم يقبح لنفسه نحو الفواحش والكفر ، ولا قوة إلا بالله .

وذا أوْلى لما يجئ مثل هذا من الصغار لا يلحقه وصف فحش ولا كُفر ، ولا يجئ منهم فعل غير نافع نفسه يوصف بالحكمة ، والذى قال من إصرار النفع فهو من ذلك الوجه حكمة ، ولكن / من وجه الضرر صار كذلك ، وهو ضرر العاقبة أو كفران النعمة أو مخالفة الرب فى الفعل . وإذا كان به دفعه ولزمه السؤال ولم يلزم خصمه فيما عارضه بالزَّمِينْ الذى أجابه مما ينقض عليه ليعلم به بُعده عن الحق فيما يوافق عليه ويخالف فيه جميعا . ثم ان جواب خصمه سهل ، وهو ما بيّنا ، والله أعلم .

[١٤٠ ب]

ثم قال : ذلك الذى قيل فيمن يفعل لحاجة . قيل : والأول أيضا قبح ممن لا يملك التقوية لو طلب منه وتضرع إليه . ثم عارض نفسه بمن يدفع إلى عبده ما يعلم أنه يعصيه به فقال : قد يكون ذلك حكمة نحو من يعلم بخبر الرسول أنه لا يؤمن ، يجوز أن يطعمه ونحو ذلك مما يعلم مَنْ تأمله جهله بما عارض به نفسه ؛ لأن الذى ذكره لا يجوز أن يعطيه ليؤمن بذلك بعد علمه بأنه لا يفعل ، وإنما يعطيه لمنافع سوى هذا . والمعتزلة تزعم أنه أعطى القوة ليؤمن بها ، وهو يعلم أنه يكفر بها ، فليس ذلك مما قدّر فى شيء . ثم المعارضة كانت فيمن يعصيه ، فلا أحد يعد نفسه فى الحكماء إذا علم أن عبده بالذى يعطيه يعصيه ولا يكتسب رضاه بل يعمل بعداوته وشتمه ، ولا قوة إلا بالله .

---

١) أى المُقْعَد الغير قادر على الحركة .

ولكن ذا عندنه إنما قبح فى الشاهد لأن ذلك يضره ويدخل عليه الألم ، وذلك لا يحتمل أمر الغائب ، والله الموفق .

ثم قال : لأن ليس لمن حضر أن يمتحن ونحو ذلك ، فأنّى له هذا بعد تقدير فعل الغائب بالشاهد على تحقيق ما يجد فيه ؛ لأنه يقابل بجميع ما أنكر ، وادّعى الخروج من الحكمة أن ذلك فى فعل من ذلك وصفه ، فأما الله سبحانه وحكمته فهو متعال عن وقوف عقل مثله على حقيقة ذلك ، ولا قوة إلا بالله .

وقد بيّنا تأويل قوله : « لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا »[١] ، وبيّنا قبح قوله / فى إسقاط التكليف وقت الفعل وإبطال القدرة عليه ، فيصير فى التحصيل [١٤١] هو المكلف على غير الوسع . على أنه يقال : كيف لو كان فى علم الله أنه لا يفعل ، أو فى علمه أنه يريد الفعل فى الوقت الذى يتلوه ، ومن قولكم إن من أراد الفعل فى الوقت الذى يتلوه إنه يفعله لا محالة ، إلا أن يُمنع أن يفعله ، أيُمنع أو يفعل ضده ؟ فإن قال : يفعل ضده أبطل قوله فى كون الإرادة [٢] قبل الفعل وألزم نفسه الأمر معه والقدرة معه وبطل قولهم فى الارادة[٢] الموجبة ، وإن قال : يمنع ، فقد ألزم من فى علم الله أنه لا يفعل التكليف بقوة تمنع عن الفعل ، وهو فى التحقيق تكليف العاجز الممنوع ، وإن كان برفع الكلفة أبطل أن يكون أحد ممن فى علم الله أنه لا يعطيه مما تضمنته المحنة ولزمه الأمر والنهى ، وذلك غاية ما ينتهى إليه القول فى القبح . وعلى ذلك أمر الإرادة ، إن [٣] الله إذ يمنعه عن الفعل الذى فى حكمه أنه لا يفعله لا بد أن يمنعه كالإرادة ، وفى[٣] ذلك منع عن الطاعة إذ يمنعه عن الفعل الذى فى علمه أنه لا يفعله لا بد أن يمنعه بالإرادة ، وفى ذلك منع عن الطاعة عنده والخير . ثم يقال : المروى عن الذى روى أنه سل سيفه على رسول الله فمنعه الله بقبض يده ، أكان ذلك المنع أصلح له فى الدين وأخير له أو الإطلاق ؟ فإن قال : الإطلاق ، فقد أقرّ بأن الله قد يفعل بعباده

---

١) سورة البقرة ٢ آية ٢٨٦ .

٢) ... (٢) جاءت على هامش النص مع الإشارة إلى أنها من صلب النص .

٣) ... (٣) جاءت على هامش النص مع الإشارة إلى أنها من صلب النص .

ما كان غيره أصلح فى الدين ؛ وإن قال : المنع ، فقد أقر أن المنع قد يكون أصلح ، فكل عاص لم يمنع عنه لم يفعل به الأصلح ، ولا قوة إلا بالله .

واحتجاجه بقوله : ﴿لَوِ ٱسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ﴾[1] قد بينّا ما عليه فى ذلك ، وما يُظهر أن خصمه أشد لاتباع ذلك ومعرفته منه ، ولا قوة إلا بالله .

ثم عارض بما لا يحقق لهم العذر بالفقر إلا بما لا يتهيأ لهم الفعل ، وذلك المعنى فى فقد القدرة موجود .

[١٤١ ب] قال / الشيخ رحمه الله : جوابه من أوجه ثلاثة ، أحدها أن الذى معه من المال لو لم يبلغه لم يعرض عليه وقوة فعل البلوغ لم تكن معه فلم يمنع الغرض ، فتله أمر وجود الأمرين محال للحال[2] وعدمها . وأيضا أن الأمر المعتاد أن تحدث القوى تباعا على قدر ما يختاره العبد ويريد من الفعل ، فهى تحدث لا محالة ، إلا أن تضيّعها هو بصرف الاختيار إلى غير ما يفعل بها ، فبالتضْييع عدم هذه القدرة ، والأخرى بالمنع ؛ لذلك اختلفا . والثالث إجازة وجود الفعل فى حال لا قدرة فيها ولا يجوز فى حال لا سبب به يحدث القدرة ، ثبت أن أحد الوجهين ليس بنظير للآخر ، والله الموفق .

ثم عارض بجواز الأمر بالخروج على أن يعطوا المال معه ، وزعم أنه إنْ أجاز أبطل قوله ، وإن لم يجز ترك قوله .

فيجاب فى هذا بالأوجه الثلاثة من التفريق بالمبلغ وغير المبلغ ، وبالأمر المعتاد ، وبما ينكر هو الفعل لوقت عدم الأسباب ولا ينكر لوقت عدم القوة ، ولما أحد الوجهين يعدم لا به والآخر لا . ولو كان يعلم أيضا حدوث الأملاك على التتابع بخبر الصادق لكان الجواب فيهما لا يختلف ، ولا قوة إلا بالله .

مع ما فى المعارضة إذا حققت إحالته ، وهو أن تصريف المال مع الملك له لا يحتمل ، كالحركة مع خلق الله الجسم ، لا حركة ضرورة ولا اختيار ، ونوع

١) سورة التوبة ٩ آية ٤٢ .
٢) جاءت على هامش النص مع الإشارة إلى أنها من صلب النص .

حركة الضرورة قد يكون مع العجز ومثله الاختيار مع القدرة ، على أن القدرة لو كانت بحيث لا يجامعها الفعل ليبطل أن يكون بها الفعل بل بعدمها يكون ، ولا قوة إلا بالله .

ألا ترى أن الأموال والأسباب مع قيامها بفعل على بقائها توصف بقدمها / [١٤٢ا] وبحال إبقاء القدرة ، فمثل ذلك وصف التقدم ، والله أعلم .

وفى المسألة سوى ما قدمنا ذكره من الأدلة أنه لو كان العجز المتقدم يمنع الفعل لوقت القدرة ليجب أن يكون القدرة المتقدمة توجب الفعل لوقت العجز ، وفى إحالة ذلك إحالة الأول ، ولو كان الفعل يقع لفقد[1] القدرة لكان كلما دام[ت] دام الفعل ؛ إذ أسباب الأشياء لما هى لها كلما دامت أوجبت دوامها ، وفى ذلك لزوم القول بالوجود معها . ثم زعم أن القدرة محال كونها مع الفعل ؛ لأن الله يراه موجودا ، ومحال كون القدرة مع الفعل الموجود .

قيل : عنيت بالوجود الفراغ منه أو هو فيه؟ فإن قال : الفراغ منه ، بانَ كذبه عند من يعقل ، وأبطل قوله : يجوز أن يكون فى ذلك بالبدَل وهو العجز معدوما ، ولم يجب القول بإحالة العجز مع المعدوم ، وإن كان يراه معدوما ، إذ لم يكن العدم متقضيا[2] بل هو مشغول به . ثم يقال له : الله يواليه ويُعاديه مع فعله أو قبله أو بعده؟ فإن قال : قبله ، أحاله ، وإن قال : بعده ، أبطل قوله : يراه موجودا ؛ لأنه يحقق وجود فعل العداوة والولاية ، ولا عداوة ولا ولاية ، وإن قال : فى حاله ، قيل : صار السبب مع المسبب موجودا ولم ينف كون الفعل معه ، وإن كان يرى الولاية والعداوة موجودتين فمثله القدرة . وأيضا أنه على أي حال يراه يرى القدرة معه ، على ما نرى إلقاء الشىء وإخراجه مع خروج ذلك وإلقائه ، ولم يبطل حق الإلقاء والإخراج بما يرى الشىء على ما يراه ، فمثله الذى ذكرت . وإذ جاز أن يراه موجودا ، ومعه الأسباب كلها ، ولم يبعد ذلك ، / فمثله القوة ، بل كذلك يجب أن يرى ، كما كذلك يجب أن يرى مع الأسباب . [١٤٢ب]

١) فى الأصل :لعقد .
٢) فى الأصل بالصاد المهملة .

وجملته أن للفعل وقت العدم وهو قبله ، ووقت الفناء وهو بعده ، ووقت الوجود وهو فى حاله ، ولا محالة يراه الله مع أحوال فعله على ما ذكر لا غير ، وكذلك الأوقات التى تقع فيها الأفعال والأمكنة ، فعلى ذلك الأسباب ، فمثله القوة يراها معدومة قبله ، فانية بعده ، موجودة معه ، ولا قوة إلا بالله .

واحتجاجه بقوله : أو لا يستطيع أن يُملّ هو ما سلف بيانه ، مع احتماله لا يحسن ، وهو استطاعة العجز . أيضا دليل ذلك ما بيّنا أن قدرة التمام لا تكون[١] قبل الابتداء ، وقد أضيف إليه الكل ، ولا قوة إلا بالله .

ثم قال أن لا يؤمن حتى يقدر ، ولا يقدر حتى يؤمن ، فهو يبقى أبدا غير مؤمن ، كالواقع فى البئر إذا كان لا يخرج حتى يأتيه الحبل ، ولا يأتيه حتى يخرج . فجواب هذا قد تضمنه ما ذكرت من الأشياء التى تقع مع أسباب لها لا تتقدم ولا تتأخر ، ثم لم يقل ذلك للعلم بأنها تقع إذا لم يعقل عنه ولا يعرض ، فمثله الذى ذكرت . والأصل الذى زعم إنما يعظم وجوده إذا جعل كل واحد منها يوجد بوجود الآخر متقدما ، فأما وجود ذلك معا فعليه أكثر أمر الدين والدنيا من وجود شيئين معا لا يجوز تقدم أحدهما على الآخر . ثم عارض نفسه بالإلقاء على ما سبق وصفه وتكلف إجابته بما لو رزق الحياء ما سمحت له نفسه بالتفوّه به ، فقال : إن إلقاء الشيء هو خروجه من يده ، لا غيره ، والاستطاعة غير الفعل . فمن نظر إليه يعرف كذبه ؛ فإن الإلقاء هو الخروج لا غير بالبديهة بلا تأمل ، وإذا لم يكن غير ، فإذًا ليس / ثمة إلا الخروج مما ألزمه الفعل ، ويجوز [١٤٣ ا] كون الخروج ولا صُنْع معه له ، ولا قوة إلا بالله .

ثم احتج لخصمه بما يشبه جوابه هذا ...[٢] لعله نفَعَه ، ثم احتج لخصمه بقول المساول[٣] القيام بحاجته لا أستطيع ، وهو ممن لا علّة به ، فزعم أنه لا يريد

---

١) فى الأصل : يكون .

٢) كلمة غير مقروءة فى الأصل ، ولعلها زائدة فإن الناسخ يضع فوقها إشارة تدل على حيرته فى أمرها .

٣) هكذا فى الأصل وربما تعنى المسترخى . أنظر القاموس مادة "سوّلت".

به نفى القوة ، إنّما يريد نفى النشاط ؛ دليل ذلك ما يَعُود عليه السائل بالقول فيقول : بل تستطيع لكنك لا تنبسط بمعونتى ، وقد قسمت بحوائج فلان ، فكيف تقول لا أستطيع ؟

قال أبو منصور رحمه الله : له جوابان : أحدهما أنهما جميعا صدقا ؛ إذ عدم النشاط يرفع القوة ، وأمكن القيام بذلك والنشاط من ذلك ، فيوجد القوة ، وهو ما يقول ، وهما أمران معروفان ، لذلك لا يجوز إلحاق الكذب بواحد منهما ، وعلى ما يقوله عنده إلحاق . والثانى إنه قال على الأمر المعتاد : إنه لو قام به لآتته القدرة ، ألا ترى أنه احتج بالقيام بحوائج غيره ، ومعلوم أن تلك القدرة قد زالت عنه ، والله الموفق .

وزعم أن الكافر مأمور به فى حال كفره بالإيمان ، تأويله أن النهى تقدمه ، فيلزمه أن يقول : هو قادر عليه بقدرة تقدمت ، وزعم أنه ترك فى الأول لقول المسلمين ، ووجّه إلى ما أمكن ، وفى الآخر لم يقل .

نقول نحن وبالله التوفيق : لا أحد من المسلمين إلا وعنده أن الكافر فى حال كفره قوى على ما هو عليه ، فقل فى القدرة مثل الذى قلت فى الأمر ، إذ المعنى واحد فى القول والتحصيل جميعاً . ثم تأويله قول المسلمين على وجه يعلم كل مسلم أن ذلك لم يخطر بباله ، بل لا يحتمله عقل كل أحد لو ألزم بجهد / أن يكون [١٤٣ ب] كافر[ا] ليس بمنهىٍّ عن كفره ، وليس بمأمور فى حاله ، فإذا لم يكن فى وقته مأمورا منهيا لما هو فيه ولا لضدّه ، وهو كذلك فى الوقت الثانى والثالث إلى ما لا نهاية له ، وفى ذلك بطلان الأمر والنهى على التحقيق . لأنه يكون الأمر بالشىء للوقت الثانى والنهى عن ضده ، وهو فى ذلك ليس بمؤتمر بالأمر ولا مرتكب النهى ؛ لأنه ليس ذلك ، وكذا فى كل وقت ، فيبطل حق الأمر والنهى عن الفعل أبدا ، ويرجع إلى غير حال الائتمار والارتكاب ، وذلك بعيد . ثم ذكر سؤال خصمه من وجه لا يحتمل خصمه قوله[1] ، فقال : إذ أثبتم[2] لأنفسكم القدرة فقد أشبهتم

١) فى الأصل : يقول ، والياء غير منقوطة .
٢) فى الأصل : أبتكم .

الله بها ، فقال : لا يجب ذا ؛ لما قدرت به ، وهو لا بغيره ، كما يقال فى العلم .

قال الشيخ أبو منصور رحمه الله : لو قدرت بالله لم يجز أن تزول بقدرتك قدرة الله ، كما إذ علمت به لم يزل بعلمك علم الله به .

وبعد ، فإن السؤال من وجهين : أحدهما الانفراد بالقدرة ، وبه احتججت فى نقض قول الثنوية ، فيلزمك فى هذا ، والثانى أن ذلك يوجب الغنى عن الله فى الفعل قبل وجوده ، ولا يجوز أن يكون الله يغنى أحدا عن نفسه . فإن قلت : يحتاج إليه فى الإبقاء ، أحلت عندك ؛ لأنها لا تحتمل[1] ، وإن قلت : يحدث أخرى ، فقد أغناه عنه فى وقت ، ولو جاز ذلك فى الوقت — مع قيام العبودة — يجوز أبدا ، ولا قوة إلا بالله .

١٠ والأصل أن القدرة محال كونها لا للفعل ، وكذلك العجز لا عن فعل ، ثم قد يجوز أن يكون قادرا فى وقت للفعل ، يعجز فى الوقت الثانى ؛ إذ معلوم وجود مثله ، فيكون الله تعالى معطيا القوة لشىء يستحيل كونه ، وفى ذلك فساد كون القوة للفعل ، فألزم ما أوجبه / العقل إنهـا لا تكون[2] إلا للفعل إحال[ة] القول بالتقدم ، ولا قوة إلا بالله . [١٤٤ ا]

١٥ ثم عارض نفسه بأمر فرعون إنه لو كان يقدر على الإيمان لكان يقدر على إبطال علم الله ، وهذا فى فرعون وكل من فى علم الله أنه لا يؤمن . فأجاب بأن ذا لا يجب لأن القدرة غير الإيمان الذى هو المعلوم أنه لا يكون ، ولو لزمنا ذلك [3]فى القوة ليلزمكم فى الأمر[3] . ثم عارض بقدرة الله على إنشاء العالم ليحال من غير أن يجوز الوصف بالقدرة على إبطال علمه ، فمثله الأول . ثم عارض حُسيناً

٢٠ بالإطلاق أنه أطلق بينه وبين الإيمان ، أتقول فى أنه أطلق فى إبطال علم الله ؟ ثم قال : الله عالم أن لو كان كيف يكون ، فلو كان لم يكن يخرج من علم الله .

---

١) فى الأصل : يحتمل .
٢) فى الأصل : يكون .
٣) ... (٣) جاءت على هامش النص .

قال الشيخ أبو منصور رحمه الله : ووجه الاعتبار به ليس على ما قدر ، ولكن بما يقول بالأصلح ، ومعلوم أن الله لو لم يكن ملكه على ما ملكه لم يكن ليقدر أن يضلّ من أضلّه ويمنع من يمنعه عن طاعة رسوله ، وكان ذلك أقلّ للغواية وأقرب إلى الطاعة ، فثبت أن القول بالأصلح باطل مضمحل . والثانى أنه إذا أخبر أنه لا يؤمن بالله ، وقد علم ذلك وهو عدوّه ، وإقدار العدوّ على تسفيه المقدّر وتقويته على نقض ملكه وإبطاله ربوبيته خارج عن حد الحكمة ببديهة العقل ، مع ما فيه تمكين عدوه لأعظم مِنّة له عليه أن يقول لى عليك كل مِنّة[1] ، أو ملكتنى نقض ربوبتك ، بما لا يكون ربا جاهلا ، وقويتنى على إزالة حكمتك ، بما لا يكون حكيم كذوب ، وقد جعلت لى القدرة على ذلك ، وبذلك أمرتنى ، وقد تعلم أنى لو شئت لفعلت فتمت لك الربوبية وسلمت لك الحكمة ، فمِنّتى[2] عليك أعظم ونعمتى / لديك أعمّ ، فبأى نعمة لك تعاقبنى ، وبأى حكمة تأمرنى ، وبى تمت لك ؟ ، ولا قوة إلا بالله . [١٤٤ ب]

والثالث أن طريق معرفة فساد القول باثنين ليس إلا قدرة أحدها على ما لا يعلمه الآخر ، وفى ذلك إيجاب ذلك ، ولو جاز ذا من غير أن يكون فى ذلك فساد الألوهية لبطل قول الموحدين فيما به أبطلوا قول الثنوية . وقوله : يعلم أنه لو آمن كيف يكون ، فهذا معنى لا منفعة فيه ؛ لأنه مع علمه بذلك يعلم أنه لا يؤمن أوّلا ، فإن قال : لا ، سفهه ، وإن قال : نعم ، قيل : فى ذلك وقعت المطالبة ، وقد ذكرت أنه لو آمن لم يخرج من علمه ، فكيف لم يخرج ؟ وعلمه أنه لا يكون ، وقد كان ، ولا قوة إلا بالله .

وأما قوله : لو لم يقدر عليه لم يكن ملوما ، فهو مثل القول سواء ؛ ودليله أنه قوله ، بل عليه أعظم اللائمة ؛ لما هو صنع القدرة حيث أعرض عن الذى به يأتيه . وقوله لا يلزمنا لأن القدرة غير الايمان ، يدفع أيضا فما فيه ما يمنع اللزوم ، بل إنما لزم ذلك ؛ لأن القدرة غير الإيمان . ثم اعتباره بالأمر فاسد ؛ لأنه استعباد

١) بدون شكل فى الأصل .
٢) بدون شكل فى الأصل ، والفاء والنون غير منقوطتين .

به ، يظهر ذله وعبوديته ، والقوة هى الغنى والعُلوّ والرفعة ، فهو الوجه الذى به يبطل ربوبيته غيرا لله ، وليس فى الأمر ذلك ، على أنه لو لم يكن أمر ولا نهى كان القول بيؤمن ويكفر ويقدر ولا يقدر لا معنى له ، ولا قوة إلا بالله .

وبعد ، فإن القدرة ثمرتها الفعل ، وبه يكون الذى ذكر ، لا بالأمر ؛ لذلك لم يصر الأمر بالأمر أمرا بالذى ذكرت ، فبالإقدار يصير ملكا غنيا مستخلفا لما إذا تم كان ربا إلها ، ولا قوة إلا بالله .

وبعد ، فإنا عارضنا بالذى طريق العلم به العقل من الوجه الذى ذكرت ، والأمر لا يناقض ما يوجبه / العقل ، ولولا الأمر كان الأول بالعقل وحشيا ، فأما أن يعرف وجه الحكمة فى الأمر أو لا يعرفه بالذى عرفناه لم يجب دفعه بما يتعذر عليه وجه الثانى ، ولا قوة إلا بالله . [١٤٥ا]

وأيّد الذى ذكرت أمر الشاهد أن كل قوى يرتفع ويجل بقوته ولا يُؤمر الجليل العظيم بشىء ، ثبت أن فى الأمر ذلة واستعبادا ، فهو لا يوجب ذلك ، وفى الإقدار رفعه وعلوه فهو يوجب ، والله الموفق .

وبعد ، فإذ لا توجد قدرة لا تضيع[1] فوجودها يوجب الفعل الذى يقصد ، وحق الأمر اللزوم لا وجود الفعل ، وكم من أمر به لا ائتمار هنالك ؛ فلذلك لم يجب به . وما ذكر فى الله فهو بقدرته ونفاذ مشيئته وجرى سلطانه ، فتمت ربوبيته واستوجب الجلال والرفعة بذاته ، لم يجز أن يكون فيه ما ذكر من الخوف ، بل به تمام الحكمة وعلو الرتبة ، وفى ايجاب ذلك لغيره نقض . ألا ترى أنه قد نقض قول الثنوية بالذى ذكرت ، ولا يقبل قولهم بمعارضته مثله فى الله أنه يقدر على ما علم أنه لا يفعل ، فإذا يقدر على نقض[2] ربوبيته ، وبمثله جعلوه فى غيره معارضا موجبا ذلك ، فمثله الذى نحن فيه . ووجه آخر أنه لا يوجب لله قدرة ولا علما بقوله له قدرة بكذا وعلم بكذا لا معنى له ، وذلك متحقق فى غيره ،

١) غير منقوطة فى الأصل ، وجاءت بعدها : الا .

٢) فى الأصل : بعض .

فالمعارضة له لازمة . وأيضا أن الله إذ هو قادر بذاته ، عالم بذاته ، فمحال وصفه بالذى ذكر ؛ إذ بذلك تمت ربوبيته وجل سلطانه وألوهيته ، وقد يكون الشيء الموصوف بذاته مما إذا ثبت لغيره عليه سلطان تجرى قدرته عليه كالأعراض التى هن مختلفات لأنفسهن ، والأجسام / لهن ، أو الأجسام التى هن قائمات بأنفسهن [١٤٥ ب] والأعراض بهن ، ثم لله عليها سلطان وملك ، فلو جعلنـا على الله فى إبطال تقديره ونقص تدبيره وإزالة علمه ونفى الحقيقة عن خبره لكان تحت قدرة غيره وفى سلطان آخر ، فتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا . مع ما الإطلاق يرجع إلى الأمر ، وقد بيناه .

ومسألتان فى القدرة على القدرية يوجبان أن الله ليس بقادر بذاته . أحدهما أنهم قالوا : يقدر الله جل ثناؤه على حركات العباد وسكونهم ، فلما أقدرهم على تلك الحركات والسكون زالت عنه القدرة عليها ، فيكون قادرا فى التحقيق بغيره ؛ إذ هو بذاته على ما كان عليه . فلو كانت تلك القدرة له بذاته لم تكن[1] تزول عنه إذا أقدر عليها[2] غيره . ومما يبين ذلك أنه إذ كان عالما لذاته بكل شيء ، لم يذهب علمه لمّا أعلم غيره ، فمثله القدرة . مع ما كانت أدلة غيريّة[3] الأعراض للأجسام هى وجود الأجسام دونها ، ومثل ذلك علّة غيرية القدرة والعلم فى الشاهد إنهما غير الذى له ، فكذلك القول بالذى قالوا فى الله سبحانه . ومما يزيد لهذا وضوحا أنه لو أراد أن يحركه بحركة الاضطرار ويسكّنه ذلك التسكين ومعه تلك القدرة لم يقدر عليه حتى يأخذ منه تلك القدرة ، فثبت أنه بها يقدر ، وهى التى تزول عنه وتعود إليه ، وهذا نعت الأجسام وحقيقة الأعراض ، ولا قوة إلا بالله .

والثانى أن الله تعالى لما أقدر عبده على إتلاف شيء ذهبت عن الله قدرة الإبقاء الذى يريد ذلك ، والإبقاء فعله ، فصار عن فعله الذى هو / فى الحقيقة [١٤٦ ا]

---

١) فى الأصل : يكن .
٢) فى الأصل : عليه .
٣) فى الأصل : غيره .

فعله ممنوعا ، ومن احتمل المنع لغيره يحتمل الإطلاق به ، وفى الأول إعجاز وفى الثانى إقدار ، وجبا جميعا له بغيره ، جل الله عن ذلك .

ثم قال الكعبى : إن قال قائل : لو جاز أن يبقى القادر وقتا لا يفعل فيه لِمَ لا جاز كذلك أوقاتا كثيرة ، كما يوصف بذلك الله تعالى .

قال الفقيه أبو منصور رحمه الله : وقد أخطأ فى التقدير ، وإنما السؤال فيه من وجهين : أحدهما أن القدرة إذ ليست إلا للفعل ، وقد تخلو[1] عنه وقتا جاز أن تخلو عنه أوقاتا ، وقد حققت هذا الوصف لله . والثانى أنه للوقت الثانى من وقت القدرة ليس بواجد لها ، وجاز الفعل بها ، لِمَ لا كان للوقت العاشر كذلك؟ وان لم يجدها ، أو إذ لم يجز الفعل بها بعد فنائها بأوقات وجب أن لا يجوز بوقت. ١٠ فأجاب عن الأول أن الله كذلك بما لا تتضاد[2] عليه الأفعال ويقدر على ما لا ضد له ، والعبد لا يقدر على ما لا ضد له ؛ لذلك لم يجز أن يُوجَد أوقاتا غير فاعل . فيقال : وما فيما ذكرت ما قوبلت به ، بل قيل لك : ما منع أن يكون مَنْ يتضاد[3] عليه لا يجوز وجوده ، ولا فعل شىء أو ضده وقتا واحدا ، ومن لا يتضاد عليه يجوز ، ثم يقال : للتضاد لا يجيز وقت القدرة أو له يوجب فى الوقت الثانى ، فأى الأمرين أجاب فهو فى الحالين واحد . وما قال على الله فهو ١٥ فاسد ؛ لما ليس عنده فعل الله غير خلقه ، وهو متضاد كالموت والحياة ، وغير ذلك . ثم أجاب بأول أحوال الجسم أنه يخلو عن الحركة والسكون لِمَ لمْ يجبْ به خلاؤه عنهما أوقاتا ؟

[١٤ ب] قال أبو منصور رحمه الله : فنقول وبالله التوفيق / الحركة والسكون هما اسما ٢٠ البقاء ، فمحال وجودهما فى أول أحوال الجسم لإحالة البقاء ؛ إذ السكون هو القرار حيث الوجود ، والحركة الانتقال عنه ، والقدرة ليست إلا للفعل ، ولو جاز وجودها ولا فعل وقتا واحدا لجاز أوقاتا ؛ إذ هى له ، والجسم ليس للحركة ولا

١) فى الأصل : يخلو .
٢) غير منقوطة فى الأصل .
٣) غير منقوطة فى الأصل .

السكون ، وهما معنيان لا يقتضيان الحال . ألا يُرى لأوقات البقاء لا يخلو عنها ، ثم القدرة لا تبقى ، فيجب أن لا يخلو منه عند الوجود ، ولا قوة إلا بالله .

وبعد ، فإن مسألتنا فى الفعل ، ونجيز من الجسم وقت وجوده إذا لم يكن الفعل الذى هو اسم للبقاء ، ولا قوة إلا بالله .

وقال : فى الصحيح السليم أنه يجوز أن يخلو عن الفعل وقت كونه ، ثم لم يجز أبدا .

قال الشيخ رحمه الله : وما يقوله خطأ ، بل يجوز ذلك ، ثم زعم أن ذلك معقول ، وهو عقل من حق العقل الخروج عما حاله عقلا . ثم تكلم فى العلم بما لم أظن أحدا تأمله إلا عرف أن الحيرة دفعته إليه ، فتركته لقلّة نفعه . ثم عارض نفسه بالذى قدّر على الإيمان والكفر ، فلِمَ فعَل أحدهما دون الآخر ؟ فزعم أن ذا محال ؛ لأنه لو كان لا يأتى إلا بواحد ، كان يكون مضطرا ، وقد ثبت الاختيار . ثم عارض بمثله فى الله ، نقول : قد حاد عن جواب السؤال ؛ إذ هو فى أنه كيف اختار ذا على ضده ؟ وليس شرط الاختيار أن يفعل ما شاء ، ولكن يختار الأولى به أن يفعل ، فإذا فعل ما لا يعرف لماذا فعل ثبت أن لغيره فى فعله تدبيرا ، على ذلك خرج فعله ، والله الموفق .

ومعارضته بالله سبحانه محال على القولين : على قولنا بأنه خالق بذاته ، فالقول به كالقول بأنه / لم قدر وعلم ؟ وعلى قوله إن ذلك أصلح فى الدين ، ولا يُسأل مَنْ ذلك وصف فعله ، ولا قوة إلا بالله . [١٤٧ا]

ونحن نحمد الله ، قد أغنانا الله عن نحو هـذا السؤال ، لكن أحببت أن أذكرهما مقداره فيما لا يرضى به سؤالا لضعفه ؛ ليعلموا به قدره فى المرضى به ، والله الموفق .

ثم زعم أنه إذ صلحت قوة واحدة للإيمان وضده لِمَ لا صلح القول بالتقوية عليهما ، فدفع ذا بالأمر والنهى ، وعارض بالسيف والدرهم وإن احتمل استعماله فى قتل الولىّ وانفاقه فى شرى الخمر ، لم يجز القول بالإعطاء لذلك . نقول : تمام

السؤال أن الله إذ علم أنه فيم يستعمل ، وفى مثله فى الشاهد يوصف بالتقوية عليه ، والله لم يوصف بمثله[١] ، فمثله فى الخلق ، مع ما يقال بالأول ، لكنه طلب منه ، واختيار[٢] ذلك فيه لا بها ، ولا يُوضع فى ذلك حرف الإعطاء ؛ لأنه نوع امتنان ، ولا قوة إلا بالله .

وما عارض فاسد ؛ لاحتماله أن لا يستعمل فى الوجهين ، فلم يكن الدفع لوجهٍ من ذلك ، والقوة لا تحتمل إلا أحدهما ، ولا يجوز أن يخلو عن وقوع أحدهما بها ، وقد عُلم بذلك ، فلا يحتمل القول بالدفع لغير ذلك . ثم قال : فإن قلت : العاصى إذ يفعل بقدرة الله لم لا قلت : إن المعصية من الله ؟

قال الشيخ رحمه الله : وقد أخطأ من وجهين : أحدهما أن خصومه لا يقولون فى المعصية إنها من الله ، والثانى لا يقال فعل العبد بقدرة الله ، ولكن بقدرة طلبها من الله . ثم أجاب فى ذلك بمثل جوابه فى الأول : إنه أعطى ليطيع وأتم هذا ، وقد بيّنا الوجه فى الأول وخطأ[ه] فى هذا السؤال . ثم عارض نفسه بما إذ كانت القدرة مخلوقة للخير كيف قَدَر العبد على قلبها ؟ فزعم / أن[٣] ذا ليس كالذى يسخن ويبرد ، لكنه كالسيف والدرهم . [١٤٧ ب]

قال أبو منصور رحمه الله : فيقال له : القدرة إذ لا تحتمل الفعلين ولا تركها ، وما عارضت به محتمل ، ثبت أن القدرة مخلوقة لأحدهما لا لهما ، ثم لا يحتمل المخلوق بجهة واحدة قلبها عنها من نحو الذى ذكرت مما يسخن به ويبرد ، لِمَ لا دل أنها خلقت لأحدهما ، وهو ما كان بها ، ويبيّن لك العرف الظاهر فى الخلق بسؤال القوة على الخير ، ولو كانت لا تحتمل الشر لكان لا معنى لتخصيص ذلك ، ولا قوة إلا بالله .

ثم عارض نفسه بالغنى ، فقال : معاذ الله ؛ لأنه المغنى . وعارض بالسيف والدرهم .

---

١) فى الأصل : به ، وعلى الهامش : بمثله ، وهى أقرب للمعنى .
٢) فى الأصل : واختير .
٣) مكررة فى الأصل .

قال الشيخ رحمه الله : وقد حاد عن ذلك ؛ إذ القوة لا تحتمل البقاء ، وبها أوجب الحاجة ، فإذا استحال ذلك لزم ما عورض به عن الغنى ، ولا قوة إلا بالله .

وما قابله به فالوجود لا يديم النفع ، بل يديمه البقاء ، وله الحاجة إلى الإبقاء ، وليس ذلك فى القوة ؛ فلذلك لزمك الذى تعوذت منه ، ولا قوة إلا بالله .

ثم سأل عن خصمه سؤالا بتره ، وإنما هو — والله أعلم — أن المعتزلة تزعم أن الله تعالى يجعل لعمر الرجل مدّة بها ينقضى ، وإبقاؤه إلى تلك المدة فعله ، وهو يريد أن يفعل ذلك ، وقد كان قدّر له فى تلك المدة أرزاقا ، ثم أثبت لعبد من عبيد الله قوة يمنع [بها] ذلك الرجل عن استيفاء مدته التى جعلها الله له ، ويمنع رب العالمين عن انجاز ما وعده ويحول بينه وبين فعله من إبقاء حياته فى جسده ، وهو يريد ذلك ليكون من فعله بما يقتله عدوّه منعا منه ربه ، فيكون فى ذلك خُلف الوعد ، وقهرٍ ومنعٍ عن فعله ، وكل ذلك يكون بما أقدر[ه] هو عليه ، وذلك لعجز وخلف وسنّة فى المعقول أو لا .

[١٤٨ ا] أجاب لجواب / المسلمين أن المسألة فيما يقال فى كل أمر لو لم يكن ذلك كيف كان فى علم الله أن يكون ؟ وذلك القول عند المسلمين على تحقيق أن الكائن فى علمه ذلك ، فإن كان فى علمه وقدرته أن له أن يجعل فى الابتداء غير تلك المدة ، ولو جعل ليكون ذلك فى علمه لا هذا الذى كان ، ثم رجع إلى حقيقة قوله وقال : لو كان الظالم إنما قتل لحضور أجله لم يكن معلوما ، وقد يحمد أيضا فى ذبح شاة لآخر ، إذ لولا ذبحه لكانت تموت . ثم عورض بأنك تشهد أنه لم يحضره أجله لو لم يقتله ، فقال : معاذ الله ، بل لعله يقتله غيرى أو ينقضى أجله . ثم احتج بقوله عز وجل : ’ وَلَا يُعَمَّرُ مِنْ مُعَمَّرٍ وَلَا يُنْقَصُ مِنْ عُمُرِهِ ‘ [١] ، وبقول رسول الله عليه السلام : ’ صلة الرحم تزيد فى العمر ‘ [٢] ، فأخبر أن له مقدارا

---

١) سورة فاطر ٣٥ آية ١١ .

٢) لم نستدل على هذا الحديث بألفاظه وإنما وردت أحاديث كثيرة فى الحث على صلة الرحم. أنظر المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى الشريف لونسنك .

معلوما يزيد فيه بالصلة ، فيكون فى اللوح إن وصل فأجله كذا ، وإن لم يصل فكذا . ثم رجع إلى سفهه وعارض بالموهوم المطلق . فإن قيل : فى ذلك دفع المنع لا غير ، وفى القدرة الفعل ، فقال : وفى القدرة دفع العجز لا غير ، وقال : لو أوجبت القدرة لأدخلت فيه ولحملت عليه ، ويكون إذ ذاك الفعل لغيرى .

قال الشيخ أبو منصور رحمه الله : من تأمل ما قال وما قوبل به أيقن أنه حائد عن حد الجواب ، لكنا نذكر غفلته فيما جا[د] به ليعلموا عذره فى جميع ما فرق به خصومه ؛ إذ هذا مبلغ علمه فى الله سبحانه . ونقول له : الله علم أنه يقتل أو لا ؟ فإن قال : يعلم ، قيل : وقتله يزيل حياته ويذهب عمره أو لا ؟ فإن قال : لا ، كذّبه الوجود ، وإن قال : نعم ، قيل : كيف جعل انقضاء ١٠ عمره وخروج روحه من جسده بغيره ، ولو علم ذلك ؟ وكيف كتب فى اللوح أنه إن فعل كذا يكون كذا ، / وإن لم يفعل كذا يكون كذا ؟ وهذا أمر من لا [١٤٨ ب] يعلم ما يكون ، فأمّا مَنْ يعلم ما يكون فهو يكتب : يكون كذا ، ولولا أنه يكون كذا ، وكذا يكفر فلان ويستوجب مقت الله ، ولولا أنه يكفر كان يؤمن ويستوجب محبة الله . فأما القول بيكون ذا أو ذا ، من غير القطع بما يكون إنما هو فعل الجهال ١٥ بالعواقب . ثم أنّى يكون ذا خبرا عن علم ثبته قبل كونه ، وكل الناس يعلمون هذا القدر : إن فلانا إما يقتل أو يموت ، يؤمن أو يكفر ، يتحرك فى وقت كذا أو يسكن . فهذا القدر من اللوح هو لوح كل سفينة ولبس هو اللوح[١] المحفوظ ، ولكنه اللوح المضيع ، ولا قوة إلا بالله .

وقوله : لو حضر أجلة فإن أجله ليس بغير القتل فيما كان فى علم الله ، ٢٠ وهو كما فى علمه أنه يقتل ، ولكنه بالقتل المنهى عنه أو المأمور به على ما فى علم الله ، وهو كما فى علمه أنه يؤمن ويكفر ، فذلك فى علمه ، وكل داخل فيما علِم الله عاقبته أنه إلى ماذا يرجع ، وإن كان فى علمه أنه لو لم يفعل ذلك ماذا تكون عاقبته أنه إلى ماذا يرجع ، فمثله الأجل . وعلى ذلك إذ علم الله أنه يصل رَحِمَهُ فجعل عمره أكثر مما كان فى علمه أنه لا يصل ، وكذلك أمر

١) فى الأصل : لوح .

الآية ؛ إذ محال أن يكون ما يفعله خارجا من علمه ، والذى قالوا : هو ذلك فى المعقول . وللآية قال أهل التأويل : يبيّن منتهى عمره ، وعلى نقصان كل وقت يمضى من عمره . وقال قوم : إنما هو فى مختلف أعمار الخلق من بين مطوّل ومقصّر ، لا أن الله يجعل لأحد عمرا ثم تبدو له فيزيد أو ينقص كفعل الجهال ومن فى أمورهم على شك ، ولا قوة إلا بالله .

والله تعالى يقول : " فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ " [1] ، وفيما يقول لا يجئ أجلهم بل يقتلون قبل مجىء أجلهم . / والله أيضا لا يزيد فى العمر ، [١٤٩ ا] وكيف يقدر أن يزيد فى عمر آخر بصلة الرحم من لم يقدر بابقاء ما ضمن عمره أن يبقيه إلى وقت كذا ، بل أقدر عدوه حتى منعه عن ذلك ، جل الله عن هذا الوصف .

ثم يقال له : ما ضرب من المدة له ألا كان فى اللوح أنه يبقيه إلى ذلك ، أو يبقى هو إلى ذلك ، أو يبقيه ويبقى إن لم يقتل ؟ فإن قال بالأول والثانى فادعى عليه الكذب فى خبره والخلف فى وعده ، وإن قال بالثالث قيل : أكان يعلم أنه يقتل أو لا ؟ فإن قال : لا ، استحق الإبـانة بين رأسه وجسده ، والخلود فى عذاب ربه ، وإن قال : نعم ، قيل : لمَ كتب ما[2] لا يعلم ؟ إذ ذلك فى العُرف صنيع الجهال مما تأبى عقول من عرف الرب التفوه به ، ولا قوة إلا بالله .

ثم يعارض بمن علم الله أنه لا يقتل ويريدون قتله ويؤثرونه ويقصدون قصده لجميع ما يحتمله وسعهم ، ثم يكون على ما علم ، وهذه أسباب لا تجد أحدا يكون منهم لا يقع الفعل به ، وفى الوقوع كذبه ، إلا أن يقول : يمنع ، فيلزمه فى كل من يعلم الله أنه لا يكون المنع مع القوة ، وإذا لزم ذلك لزم الدفع فى كل ما يعلم أنه يكون إذا لم يرض به العبد ، فيكون كل خير وشر بالمنع والدفع الذى ظنوا بهم أن قول خصومهم يؤدى إليه هو الذى حملهم على رأيهم ، ولا قوة إلا بالله .

وما ذكر من الاطلاق والتخلية فهو كلام يتوجه أوجها ثلاثة : رفع العسر

---

١) سورة الأعراف ٧ آية ٣٤ .
٢) فى الأصل : من

والمنع أو الأمر به أو الإباحة ، وذلك كله فى الخير مطلق وفى الشر لا إلا مقيدا ، إنه لم يعسّر ولم يجبر ، وإذا كان كذلك فمعارضته بالذى ذكر فاسد[ة] . وما أجاب عنا بالمنع فحق قال الله تعالى فى قوله : "فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ"[1] بعد ذكر المنع ، وما يحمد من قول الناس : اللهم قوّنا على طاعتك ، ولا يحمد : اللهم / خلّ بيننا وبين طاعتك ، ثبت أن لأحدهما حالا ليس للآخر . وكذلك هو يقول بالفعل وقت فناء القدرة ، ولا قدرة معه ، ولا يقول بارتفاع الإطلاق والتخلية وقت الفعل ليعلم بذلك بعده فيما قدر ، ولا قوة إلا بالله . [١٤٩ ب]

ثم تكلم فى سؤال الرزق بوجه لا يرضى به سؤال ، بل الوجه فى ذلك أن الله تعالى إذ ضمن الرزق بقوله : "وَمَا مِن دَابَّةٍ فِى الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللهِ رِزْقُهَا"[2]، كان ذلك يملك بملكه أو بما يطعمه . فأما أن يكون لأحد قدرة فى منع الله عن وفاء ما ضمن من الوجه الذى ضمن حتى يلحقه الخلف فى الوعد والعجز عن وفاء شيء ضمنه ، فيكون الله فى فعله تحت قدرة غيره ، وبغيره يقدر على انجاز الوعد ووفاء العهد ، وهذا أمر عظيم ، أو لا يكون ، فيبطل أن يكون أحد يرزق بما هو فى الحقيقة رزق غيره من ذلك الوجه ، أو يقدر عليه ، ولو كان ذلك فيما القدرة معه لكانت هذه الوحشة تلحقه[3] ؛ إذ علم أنه من ذلك الوجه يطلب رزقه .

قال : سأل الورّاق فقال : يقال لهم : هل اتقى أحد معصية الله وهو قادر مراقبته لله ؟ فإن قالوا : لا ، أعظموا القول فى وصف الأنبياء ، إنهم لم يفعلوا ذلك ، وإن قالوا : نعم ، لزمهم القول بها قبل الفعل .

نقول له وبالله التوفيق : إن عنيت بالقدرة الأسباب، التى هى أحوال القدرة التى تعرض لا محالة لولا التضييع من العبد فبلى ، وكل الأنبياء كذلك كانوا ، وكذلك الأخيار ، وإن أردت به القدرة التى هى مع الفعل أحلت السؤال وصرت كمن يقول : هل راقب الله أحد فى ابقاء المعاصى وهو فاعل لها ، وذلك مما لا

---

١) سورة التوبة ٩ آية ٥ .
٢) سورة هود ١١ آية ٦ .
٣) فى الأصل : يلحق .

معنى له . وهو يعارضك فيقول : هل زاقب الله نبىّ من الأنبياء فى ابقاء معصية علمها منه أو / أخبرها عنه ؟ فبما أجاب فى شىء فمثله الأول . ثم يقال : هل [١٥٠ أ] تفضل الله على أحد من أوليائه بمنع قدرة عداوته ؟ فإن قال : نعم ، نقول[1] : إن الله لم يعط أوليائه قدرة معاصيه ، فمابه فى أعدائه أيضا أنه لم يعطهم قوة طاعته ، وفى ذلك ما أنكر آنفا . وإن قال : لا ، زعم أنه أعطى أولياءه قوة عداوته . ومن قولهم : إنه لم يعط أعداءه قوة العداوة ، فالآن صار إلى أن أعطى أولياءه قوتها ، وذلك عظيم . ثم يقال : هل أعطى الله وليّا قُوى على تلك الطاعة حين الطاعة ؟ فإن قال : لا ، فالوحشة فى طاعة لم يقو عليها ليست بدونها فى اجتناب معصية لم يقو عليها[2] ، بل قوى على ترك المعصية . وعندهم لم يقو على الطاعة ، وهذا أوحش . ثم يقال : هل والى لله ولىٌّ أو عاداه عادٍ بفعل قوى عليه ؟ فإن قال : نعم ، أقر بالقوة مع الفعل ، وإن قال : لا . زعم أن العداوة والولاية بما لا يقوى عليه ، وذلك بعيد ، ولا قوة إلا بالله .

وقال : مَنْ أحمدُ ؟ مَنْ لو قَدَرَ على المعصية عصى[3] ، وهو النبى ؛ أو مَنْ قَدَرَ على الطاعة أطاعه ، وهو إبليس . قيل : إن عنيت الأسباب فالأول ، وإن عنيت القوة التى معها الفعل أحلت ، ومثله عليك فى العلم والخبر . ثم يقال له : من أطوع لله من لو والاه الله أطاعه ، أو من لو عاداه عصاه ؟ فبأى شىء يجيب فى ذلك فهو له فى الأول جواب ، ولا قوة إلا بالله .

وقال آخر : إنه لا عذر للعبد فى الشاهد أعظم من أن يقول لو قيل له : لِمَ لا فعلت كذا ؟ فيقول : لأنى لا أقدر عليه ، فمثله فى الغائب . قيل : هذا يكون عذرا فيما يمنع عنه القدرة ، لا فيما ضيّعها بأنا[4] وما منع حدوث القدرة . وكذلك أيضا / فى الشاهد لا عذر أوسع من أن يقول : لم أعلم أمرك ولا نهيك [١٥٠ ب]

---

١) فى الأصل : قال .
٢) فى الأصل : عليه .
٣) فى الأصل : عصى .
٤) الباء غير منقوطة فى الأصل .

ولا علمت أن فعلى يغضبك ، فإن لم يكن عذرا مما أعطى ما لو لم يترك طلبه ليبلغه ، فمثله فى القوة .

وبعد ، فإنه لا عذر على ذلك أيضا أعظم من أن يقول : لأنك أخبرت أنى لا أفعل ، وكذلك علمت فقلت : لو فعلت لصيرّتك جاهلا كاذبا ، فلم أفعل لهذا ، وأن يقول أيضا : لى عليك أعظم المنّة ؛ [1]لأنك أقدرتنى عليه وجعلت أمر ربوبيتك فى يدى وأقدرتنى على نقضه ، فلى عليك أعظم المنن[1] ، وعندك أكثر الأيادى ، فهما أجاب من شيء فذلك أعظم منه جوابا له ، ولا قوة إلا بالله .

مسائل في الإرادة

مسألة الإرادة يمكن[2] أن تلحق[3] بمسألة خلق الأفعال من الوجه الذى لو ثبت خلقها ، والله مختار مريد لما يكون منه ، ثبت القول بالإرادة من الوجه الذى يوصف بالخلق ، وإن لم تثبت[4] تبطل من الوجه الذى أريد بالارادة فى الأفعال دفع الغلبة والسهو ؛ إذ ذلك معنى حقيقة الإرادة فى الشاهد ، إلا أن يُراد بالإرادة التمنى أو الأمر والدعوى أو الرضا ونحو ذلك مما يجوز أن لا يوصف الله ببعض ذلك فى كل شيء ويُنقض ذلك فى شيء البتة ، ولا قوة إلا بالله .

ويمكن[5] أن تُفْرَد[6] عن تلك[7] بما أفردها أهل الكلام ، وإن كان الحق هو الأول . على أن فى إيجاب القول بالإرادة فى كل شيء إيجاب القول بخلق

١) ... (١) جاءت على هامش النص مع الإشارة إلى أنها من صلب النص .
٢) فى الأصل : أمكن .
٣) فى الأصل : يلحق .
٤) فى الأصل : يثبت .
٥) فى الأصل : وأمكن .
٦) فى الأصل : يفرد .
٧) أى عن الأفعال .

الأفعال ، مع ما يمكن الاستدلال فى هذا بأشياء ليست فى الأول ، وإن كان فى تحقيق الكلام فى هذه تحقيق فى الأولى . قال الله تعالى : ‹ فَمَنْ يُرِدْ اللهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلَامِ ›[1] إلى قوله : ‹ كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ ›[2] ، أخبر أنه يريد هداية قوم بأفعالهم بهدايته ، وإضلال قوم بجعل[3] قلوبهم ضيقة حرجة[4] . وقال عز وجل : ‹ مَنْ يَشَإِ اللهُ يُضْلِلْهُ ، وَمَنْ يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ ›[5] ، ففرق بين القوم بالمشيئتين ، فدلت الآيات على / أن الله شاء لكل فريق بما علم أن [١٥١ ا] يكون منهم ، ودل على أن المشيئة فى هاتين الآيتين ليست بأمر ولا رضًا . وقال تعالى : ‹ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا ›[6] ، وقال : ‹ وَلَوْ شَاءَ اللهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً ›[7] ، وقال : ‹ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ ›[8] ، ولا يحتمل أن يكون هذه المشيئة رضا أو أمرا لما قد كانا ، ثبت أنه أراد به المشيئة التى يكون عندها فعل لا محالة ، ولا يحتمل أن تكون قد كانت وهو يقول : لو كان ليكون كذا ، وفى تحقيق الكون دون الموعود به كذب ، جل الله عن ذلك . ولا يحتمل تأويل القسر لأوجه : أحدها أن الله قد علمهم كيفية الهدى ، ومائية دينه ، وما به وجود حقيقته ، فلا يحتمل أن يريد بهذا ضد ذلك من غير أن يتقدم الإعلام فى إحتمال هذا الاسم ضد الذى هو اسمه فى الحقيقة عندهم بتعليم الله ذلك لهم ، ولا قوة إلا بالله . والثانى أن طريق معرفة وحدانية الله والايمان به وبرسله طريق الاجتهاد

١) سورة الأنعام ٦ آية ١٢٥ .
٢) سورة الأنعام ٦ آية ١٢٥ .
٣) فى الأصل : يجعل .
٤) فى الأصل : ضيقاً حرجاً ، أنظر الآية الكريمة من قوله تعالى : ‹ فَمَنْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِى السَّمَاءِ › سورة الأنعام ٦ آية ١٢٥ .
٥) سورة الأنعام ٦ آية ٣٩ .
٦) سورة السجدة ٣٢ آية ١٣ .
٧) سورة المائدة ٥ آية ٤٨ .
٨) سورة الأنعام ٦ آية ١٤٩ .

والاستدلال ، وذلك نوع ما لا يحتمل الاضطرار ، ولو جاز علم الاضطرار فيما ليس فى الخلقة احتماله لجاز نفى علم الاضطرار فيما كان ذلك طريقه ، فيبطل علم العيان ، مع ما كان ذلك طاعة وائتمارا ، والجبر[١] يسقط ذلك كله ، فيصير فى التحصيل كأنه قال : لو شاء لمنعكم عن الإيمان وعن ملة واحدة ، وهذا خُلْف من القول ، وإنما أخبر أنه لو شاء لجمعكم على الهدى ، وقد آمن بعضهم بالاختيار ، ولو كان جَبْر[٢] البقية لم يكن ليجمعهم ، ولكن يمنعهم عما أبوا به من دينه وطاعته ، وذلك بعيد وحش . وأيضا أنه لا صُنْع للخلق فى موضع الجبر[٣] والقهر ، وإنما يرجع ذلك إلى إيمان الخلق ، وكل جوهر بخلقته مؤمن مهتد ، بل به هداية كثير من الخلق ، فإذاً ذلك قد شاء وقد كان بالقول 'بلو شاء' لا معنى له ، وعلى ذلك قوله : / ' وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا '[٤] . وأيضا مما يبطل تأويل القسر قوله : 'وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ '[٥] ، ومشيئة الجبر لا تسقط ما ذكر أنه حق ، ولا قوة إلا بالله .

[١٥١ ب]

وقال الله : ' مَنْ يَشَاءِ اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَنْ يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ '[٦] ، وعند المعتزلة إنه شاء جعل الكل على ذلك ، وهو عز وجل وعد أن يكون الذى شاء كذلك فلم يكن . وقال عز وجل : ' وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا ، إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ '[٧] ، فلا يخلو هذا الشيء من أن يكون فى الخيرات ، فهو لغو على قولهم ؛ لأنه قد شاء ، وإذا لم يكن أيضا يصير كأنه مأمور بالقول الكذب ؛

---

١) غير منقوطة فى الأصل .
٢) غير منقوطة فى الأصل وبدون شكل .
٣) فى الأصل بالحاء المهملة .
٤) سورة يونس ١٠ آية ٩٩ .
٥) سورة السجدة ٣٢ آية ١٣ .
٦) سورة الأنعام ٦ آية ٣٩ .
٧) سورة الكهف ١٨ آية ٢٣ ؛ ٢٤ .

لأنه أمر أن يقول كذا ، ولم يكن كذا ، وإن كان شرا لا يشاء[ه] ، فذكره عندهم لا معنى له ، ولا قوة إلا بالله .

وقال الله عز وجل : ’فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ‘ [١] ، امتدح جل ثناؤه بالفعل لما يريد، وعند المعتزلة ما يريد من الخيرات التى تكون من الخلق مما لو اجتمع الخلق على إحصائها لم يبلغوا جزءا من ألف جزء مما أراد فلم يفعل وهو عز وجل تمدح به . ثم من عظيم قولهم إن عند الله مشيئة جبراً لو كانت لكان الخلق على ما قال ، فن يصدقهم على هذا الدعوى أن له هذه القدرة أو المشيئة التى تعمل [٢] هذا العمل بعد أن ظهر للخلق كل هذا الخلف فى وعده وهذا العجز فى فعله ، أو متى يؤمن بوعد من وعد الخلق أن يفعل ما يريد أكثر مما يبلغه حساب الخلق ثم يخلف ، ومن يثق بعد هذا بوعده ؛ أو متى يخاف وعيده ؛ وهذا محاله عندهم . فإن أراد أن يظهر عجزه وخلفه وما لا يليق بوصف الحكمة فأى شىء كان يُبْدى ليُعْلَم به هذا على مذهب الاعتزال ، جل ربنا وتعالى عن ذلك .

وقال تعالى : ’وَإِذَآ أَرَدْنَا / أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا‘ [٣] ، [١٥٢ا] أخبر أنه يريد إهلاك قوم وقرية بفسق أهلها قبل أن يكون منهم الفسق ، فلو لم يرد كون الفسق منهم كما علم أن يكون ، ولكن أراد أن تكون الطاعة ويهلكهم ، كان يكون ذلك جوراً ، فثبت أنه أراد الذى كان منهم أو علم ذلك . وقال نوح لقومه : ’وَلَا يَنفَعُكُمْ نُصْحِيٓ إِنْ أَرَدتُّ أَنْ أَنصَحَ لَكُمْ إِن كَانَ ٱللَّهُ يُرِيدُ أَن يُغْوِيَكُمْ‘ [٤] ، وقلت : لا يريد ذلك ، وصرفت كلام نوح إلى ما لا يحتمله وَهْم البشر ، ’وَقَالَ مُوسَى رَبَّنَآ إِنَّكَ ءَاتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَأَهُۥ زِينَةً وَأَمْوَٰلًا فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَن سَبِيلِكَ‘ [٥] ، وأنتم تقولون لم يؤتهم لذلك ولكن آتهم ليهتدوا . وقال تعالى :

١) سورة هود ١١ آية ١٠٧ .
٢) فى الأصل : يعمل .
٣) سورة الإسراء ١٧ آية ١٦ .
٤) سورة هود ١١ آية ٣٤ .
٥) سورة يونس ١٠ آية ٨٨ .

'أُولَئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يُطَهِّرَ قُلُوبَهُم'[١]، وأنتم تقولون : بل أراد الله ذلك وقال : 'وَمَنْ يُرِدْ اللهُ فِتْنَتَهُ'[٢]، وأنتم تقولون : لم يُردها ، أو تقولون هذه محنة . وأنى كان رسول الله يريد أو يتمنى أن لا يكون حتى يقال له : 'فَلَنْ تَمْلِكَ لَهُ مِنَ اللهِ شَيْئًا'[٣] . وقال الله تعالى : 'وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّمَا نُمْلِي لَهُم خَيْرٌ لأَنْفُسِهِم'[٤] . وقال تعالى : 'وَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُم وَأَوْلَادُهُم'[٥] ، أخبر ما يريد بهم بما أعطى ، وهم يقولون : لا يريد . فما يقال لأمثال هؤلاء إلا ما قيل لليهود والنصارى : 'أَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمْ اللهُ'[٦] . وقال الله جل ثناؤه : 'لَأَمْلأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجمَعِينَ'[٧] ، فنقول لهم : أراد الله عز وجل أن يفى بما وعد هذا، أو أراد أن يكذب وعده ويبطل وعيده . فإن قالوا بالثانى أعظموا القول ووصفوه بإرادة السفه والكذب ، وكفى بهذا القول خزيا ، وإن قالوا : أراد أن يفى به قيل : أراد أن يفى به ، وهو يريد أن يطيعوه ، فيفى وهم يطيعون له أو يعصون . فإن / قال بالأول فهو جَوْرٌ أراد ؛ لأن فعله جور ، فإرادة كونه إرادة فعل الجور أن يكون له فعلا . وقال الله تعالى : 'وَمَا اللهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلعِبَادِ'[٨] ، وإن قال بالثانى أذعنوا للحق ، وقالوا بالعدل ، ولا قوة إلا بالله . [١٥٢ ب]

وقال الله تعالى : 'يُرِيدُ اللهُ أَلَّا يَجْعَلَ لَهُمْ حَظًّا فِي الآخِرَةِ'[٩] ، ومن أراد أن يكون منه كل خير فقد أراد له الحظ فى الآخرة . وقال تعالى : 'تُرِيدُونَ عَرَضَ

١) سورة المائدة ٥ آية ٤١ .
٢) سورة المائدة ٥ آية ٤١ .
٣) سورة المائدة ٥ آية ٤١ .
٤) سورة آل عمران ٣ آية ١٧٨ .
٥) سورة التوبة ٩ آية ٨٥ .
٦) سورة البقرة ٢ آية ١٤٠ .
٧) سورة هود ١١ آية ١١٩ .
٨) سورة غافر ٤٠ آية ٣١ .
٩) سورة آل عمران ٣ آية ١٧٦ .

الدُّنْيَا واللهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ'[١] ، وقال تعالى : 'يُرِيدُ اللهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ'[٢] ، فأراد للمؤمنين هذا فكان ذلك ، وللكافرين الأول فكان ذلك ، ولا يجوز أن يريد الأول وهم مطيعون ، ثبت أنه أراد أن يكون منهم ما قد كان ، وبالله العصمة والنجاة .

وقال الله تعالى : 'وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ'[٣] ، فإذا كانوا لا يشاءون إلا أن يشاء الله لا يجوز إذا شاء الله أن لا يشاءوا ، ويشاءون وإن لم يشأ ، فإن ذلك آية الكذب الذى هو قبح الله فى العقول ، وبالله المعونة والتوفيق .

ثم قول المسلمين المتوارث بينهم : ما شاء الله كان ، وما لم يشأ لا يكون ، على غير اضطراب قلب لأحد أو توهم غير ، وعلى غير سبق الوهم إلى خلاف لما عليه المشيئة المعروفة التى لديها يقع فعل الاختيار والاضطرار جميعا . على أنه لو جاز أن يشاء شيئا لا يكون ، ويشاء أن لا يكون فيكون ، لم يكن الكون بالأول أحق من أن يكون من صفات الربوبية من الثانى ، ولكل موضع ، بل لو قيل : إن ذا يغلب على الأول عندهم ، لم يبعد ، ولا قوة إلا بالله .

وأيضا تعارفهم فى الوعد إذا حذروا الخلف إن شاء الله ، وفى اليمين إذا خافوا الحنث قالوا ذلك . ثبت أن عقد جملة المسلمين واحد قبل تمويه المعتزلة ، وهو /كمال قال : 'كل مولود يولد على الفطرة إلا أن أبويه يهوّدانه وينصّرانه ويمجسانه بين الخلقة'[٤] ، يوجب شهادة ودلالة وحدانية الله تعالى حتى يجئ التلبيس ممن ذكر ، وكذلك امر المشيئة عند الجميع قبل تلبيس المعتزلة ، ولا قوة الا بالله . [١٥٣ ا]

وأيضا الموجود فى عرف الخلق من الدعاء بإرادة اليسر والخير لهم على طمأنينة القلب بحقيقة ذلك لو كانت ثمة ارادة ، ولا قوة إلا بالله .

---

١) سورة الأنفال ٨ آية ٦٧ .
٢) سورة النساء ٤ آية ٢٨ .
٣) سورة التكوير ٨١ آية ٢٩ .
٤) أخرجه البخارى ومسلم وأحمد بن حنبل .

وأيضا عظم القول في القلوب بأن ما شاء إبليس كان ، وما لم لا يشأ لا يكون ، على العلم بكون ما لا يحصى من الشر وخروج الخير من الكون فى ذلك ، ووجود مشيئة إبليس بذلك ، ثبت أن كون حقائق الأشياء بما لله فيها مشيئة ، وامتناعها عن الكون لذلك ؛ لذلك استحسنوا إضافة ذلك إلى الله ، واستقبحوا إضافته إلى إبليس وغيره من العصاة ، ولا قوة إلا بالله .

ثم العبرة بما يوجبه ضرورة العقل ، [وهى] توجب ذلك ؛ إذ يعلم كل أحد أن فعله يخرج على غير الذى يريده من الحسن والقبيح ، واللذة والألم ، والمحبة والسخط ، ثبت أن لغيرهم فى خروج فعلهم على ما خرج إرادة على تلك الإرادة يخرج [الفعل] ، والله الموفق .

وأيضا أن إحداث شيء فى سلطان آخر وفى مملكته من حيث لا يشاء ولا يريده آية الضعف والقهر ، ومَنْ ذلك وصفه محال أن يكون رباً وإلها ؛ لذلك لزم وصف الله بذلك ، والله الموفق .

وأيضا أن الله تعالى لو أراد أن يكون الكفر غير الذى يعلم أنه يكون ، غير الذى أخبر أنه يكون ، أراد أن يكون كذّابا سفيها ، ومَنْ تلك إرادته لم يجز أن يكون إلها وربا ، ولا قوة إلا بالله .

وأيضا فى الحكمة أن كل من صنع أمرا يريد غير الذى يكون به ، كان يكون جاهلا بالعواقب أو عابثا بالفعل ، والله تعالى يجل عن هذين الوصفين . / [١٢ ب] ألا يرى أن من بنا[١] لشيء يعلم أنه لا يكون ، كان ذلك منه عبثا ، ولو كان به شيء غير الذى يريده كان جاهلا به . وأيضا أن الخطأ المعروف فى الشاهد نوعان : أحدهما خروج الفعل على تقدير بجهله ، والثانى وقوعه فى غير الذى يريده ، فلو كان الله تعالى يريد بما أعطى غير الذى يكون به لكان يكون فعله خطأ ، على ما عرفنا الله تعالى من فعل الخطأ ، وبالله التوفيق .

---

١) هكذا فى الأصل والباء غير منقوطة .

وأيضا أن الذى عليه أمر الشاهد أنّ كل من أراد موالاة من يختار عداوته ، كان يكون عن ضعف وخوف ، فلا يجوز أن يكون الله تعالى يريد مولاة إبليس والذين اختاروا عداوته ، ولا قوة إلا بالله .

وأيضا أن شرط كل مَنْ فعله اختيار الإرادة ، وكل مَنْ فعله الاضطرار أنه غير مريد لذلك ، فلو كان الله لفعل العبد غير مريد ليكون على ما كان ، يكون مضطرا ؛ ولذلك لا يجوز أن يكون لأحد فى فعل غيره إرادة ؛ لما لا يحتمل خروجه على ما يريد ، وسموا ذلك تمنياً ، فعلى ذلك لو توهم كون شىء لم يرده الله كانت إرادته تخرج مخرج التمنى . وأيضا أنه لو جعل لنا أن نبوة نبىّ بقول بشر ، يكون ذلك معصية لنا أن نريده ، من حيث يكون آية ، وإن لم يكن له أن يعصى ، فمثله إذ علم الله أنه أخبر عن ذلك وأنه علم أن لا يكون ، كان له أن لا يريد فى الحكمة ، على أنه لا يختلف أن ليس للعبد أن يسأل الله هداية من يعلم أنه لا يهتدى نحو إبليس لم يكن له أن يقول : اللهم اهده ؛ لمّا يعلم أنه لا يكون ، ثم محال أن يكون علينا إرادة ذلك ، وإذ لم يكن علينا إرادة ما يعلم أنه لا يكون لم يجز أن يقال ذلك على الله ؛ إذ كونها علينا إنما يكون إذا جهلنا بحاله ، ولا قوة إلا بالله .

[١٥٤ا] ثم نسأل عمن يريد أن يكون شتم / رسول الله مثل شتم إبليس فى المرتبة والمأثم ، أليس هو بمتعد سفيه كافر ؟ لا بد من : بلى . فيقال : من أراد أن يكون شتْم رسول الله أمرا عظيما لا يبلغه شتم أحد من الخلق أن يكون محمودا ؟ لا بد من : بلى . قيل : فمن يريد أن يكون الشتم منه كذلك ؛ إذ محال كونه لا من أحد أعظم ولا بأصغر ولا نحو ذلك ، فلا بد أن يقول : من كافر ، وفى ذلك جواز إرادة فعل الكفر من وجه لا يحتمل الذم من ذلك الوجه ، وبالله التوفيق .

ثم الأصل الذى هو معتمد المعتزلة أن إرادة الله ليست غير خلقه وأن تأويلها على ما فسّر الكعبى ليس غير أنه لم يغلب ولم يضطر فى فعله ، وهذا المعنى قد أعطوه جميعا فى فعل العباد ، فإنكارهم الارادة — وهذا معناها — لا معنى له بعد الإعطاء فى الجملة ، والله الموفق .

والأصل عندنا إذ[ا] سئلنا عن مشيئة الله فعل الكفرة على ما كان وجهان : أحدهما القول بذلك فى الإطلاق على ما عُرف من الإرادة فى ذلك ، والثانى منع الإطلاق إذا لم يُفهم مراد السائل أو خشى أن يريد التعنت فى ذلك ، وهو أن يقال : إن للمشيئة[1] معانى فيما يتعارف ، أحدها التّمنى ، وذلك عن الله منفى فى كل شىء ، والثانى الأمر والدعاء إليه ، فذلك منفى عن الله فى كل فعل يذم فاعله ، والثالث الرضا به والقبول له ، وذلك كذلك أيضا فى كل فعل يذم عليه ، والرابع تأويله نفى الغلبة وخروج الفعل على ما يُقدّره ويريده ، وهذا يقول ذلك ، وقد أجمع على معناه ، فمن أنكر ذلك بعد إعطاء معناه فهو قدر المشيئة على غير حقيقة المراد منها ، وهو عندنا لازم ؛ إذ هو لكل شىء خالق ، وقد ثبت وصفه فيما يخلقه أنه غير مضطر إليه ولا يُكره عليه ، ولا قوة إلا بالله .

ثم نذكر وَهْم الكعبى فيما ذكر فى / هـــذا الباب . سأل نفسه عن قول الناس : 'ما شاء الله كان وما لا يشاء لا يكون' ، فأجاب بالذى فى تأويل قوله : 'خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ'[2] ، أنه ليس فى إرادة الشتم له مدح ، وقد بيّنا ذلك ، على أنه فى إرادته أن يكون كاذبا فيما أخبر به حقيقة الشتم ، وليس ذلك فى إرادة كون فعل الشتم ممن يشتمه قبيحا شتما[3] يدل على ذلك العلم به فى الوجهين أنه فى الأول جهل وخطأ ، وفى الثانى حكمة وصواب ، وصرف المشيئة إلى القهر ، وقد بيّنا وَهْمه . على أن معنى القهر فى هذا أو فى غيره محال ؛ لأنها هى فى الإيمان والكفر والكذب والصدق ، وهو لو خلق الكفر والكذب لا عن أحد فى الحقيقة يكون كافرا كاذبا عند جميع من يرى خلق الشىء ذلك الشىء ، فذلك يلزمهم أن يقولوا تأويل قول المسلمين : مـــا شاء الله كان ، أى لو شاء الكفر

[١٥٤ ب]

---

١) فى الأصل : للمشيّة ، وهكذا دائماً وردت فى النص وسوف نكتفى بالتنبيه عليها فى هذا الهامش فقط .
٢) سورة الأنعام ٦ آية ١٠٢ .
٣) فى الأصل 'شتم' وصححت على الهامش .

والكذب ١ ، وهذا التأويل مما لا يرضى به مجنون أن يوجه إليه قوله ، فكيف بجملة المسلمين ، وبالله التوفيق .

ثم خرج من المعارضة بأخرى يقول بها على المسلمين فقال : هم يقولون : ما أحب الله كان وما لم يحب لا ، وهذا لم يُسمع مِن شيطان ، فكيف من مسلم .

ثم عارض بقولهم : أمر الله نافذ ولا مرد لأمره . قيل : لهذا وجهان : أحدهما أمر التكوين كقوله : ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ ٢ ، فهذا لا مرد له ، ويدخل فى ذلك فعل الخلق جميعا ، وهو مثل الأول . والثانى أن يُراد به حقيقة حق الأمر أن لا يرد عن الوجه الذى يكون الأمر وما به الأمر فيما لم يكن ، لم يخرج الأمر عن حدة وتزول الإرادة ؛ إذ هى المكون ، والأمر ليفعل به . ألا ترى أن كل مختار فى الفعل موصوف بالإرادة ، ولا يجوز أن يقال : هو مأمور ؛ لإحالة وصف الله / به ، ولا قوة إلا بالله . [١٥٥ أ]

وقال فى قوله : ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾ ٣ إن الاستقامة كانت بها ، وذلك فاسد ؛ لأن الله قد شاء ، فلا يكون ، فلا يجوز فيما يكون بها إلا على قولنا إنها تكون ٤ لا محالة إذا شاء الله .

ثم قال : أتريد الله أن يشتم ؟ وقد أخطأ فى السؤال ، بل حقه أن يقال : أتريد الله أن يكون فعل الشتم ممن يشتمه قبيحا مسخوطا ؟ ثم قال : معاذ الله ؛ لأنه نهى عنه وغضب عليه ، ولا يفعل الحكيم ذلك .

قال الشيخ رحمه الله : قيل : أحكيم لا يشاء ذلك مما لو كان الذى شاء يصير كاذباً سفيها ؟ فإن قال : نعم ، بانَ جهله بالحكيم ، وإن قال : لا ، ألزم القول بالمشيئة ؛ إذ فى فوت ذلك كذبه وسفهه ، ولا قوة إلا بالله .

١) فى الأصل : وكذب .
٢) سورة يس ٣٦ آية ٨٢.
٣) سورة التكوير ٨١ آية ٢٩ .
٤) فى الأصل : يكون .

على أن النهى ليس من الوجه الذى ذكرنا وكذلك الغضب ، وهذا النوع مما قد ذكرنا منه الكافى فى باب خلق الأفعال .

وبعد ، فإنه إذا أراد لما علم أن يختار هو عداوته أن يكون منه عدوًا ليزول معنى الضعف ويظهر الغنى عنه وعن فعله كما قال : ' إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ ' [١] ، على أنه يزعم أن معنى الإرادة أن لا يغلب ، وقد وجد فى هذا ، فليقل ما شاء فهو له فى الأول جواب . وأما جوابه بالمحبة والرضا فإنه لا يجوز أن يقال : إن الله يحب إبليس ويرضى به وكذلك الخبائث والأقذار ، وإن كان أراد كونهم ، فمثله فعل الكفر وكذا كل قبائح الصور والجواهر ، والله أعلم .

وأجاب لما عورض من الزيادة فى ملكه ما لا يريده بالرضا والمحبة ، وقد بيّنا التفريق فى ذلك بما هو فعله . ثم قال : إذا قدر على المنع فلم يمنع ، فليس بممنوع ، فيقال له : لو قدّر وهو لا يريده ليمنع ، فدلّ كونه بلا إرادة أنه لم يقدر ، ومما يبين ذلك أنه لو قهرهم على الإسلام لم يكونوا مسلمين قهرا ، يبيّن / أنه لم يكن يقدر على ذلك ، وذلك حق الغلبة والقهر فى الشاهد ، ولا قوة إلا بالله . [١٥٥ ب]

وعارض بتركهم ، فيقال : ليس فى الترك خلاف له فى الإرادة فيلحق ما ذكرنا من الزيادة فى ملكه ما لا يريده ، وبالله التوفيق .

وعارض بمثله فى الشاهد ، وهو خطأ لوجهين : أحدهما أن ملَكنا لا يقدر على المنع ، وإلا كان يمنع عن كل شىء لم يرده ، والثانى أن ذلك ليس فى ملكه ولا سلطانه ؛ لما ليس لمَلك الأرض على أفعال غيره ملك ولا سلطان ، ولا قوة إلا بالله .

ثم عارض نفسه بما يعقب خروج الشىء عن علمه جهلا ، لم لا أوجب خروجه عن إرادته نقصانا ، وهو عجز ؟ فقال : انما يُعقب الكراهة لا النقصان ، قيل : كراهة النهى كذا ، والغلبة تحدث [٢] نقصانا ، وفى كتاب الله أيضا دليل

---

١) سورة العنكبوت ٢٩ آية ٦ .
٢) فى الأصل : يحدث .

الفرق بين المحبة والرضا، وبين الإرادة والمشيئة بقوله: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [١]، وقوله: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾ [٢]، وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ﴾ [٣]، ﴿لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [٤]، وقال فى المشيئة: ﴿مَنْ يَشَإِ اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَنْ يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [٥]، وغير ذلك مما يوجب تخصيص المحبة والرضا [و]تعميم المشيئة والإرادة، مع ما يوصف بهما فى أفعاله، ولا يوصف بالرضا والمحبة، على أن المشيئة صرفها إلى القوة حتى جعلها بحكم القسر، فلذلك قوتها توجب ذلك. والأصل فى ذلك أن المحبة والسخط معنيان يوجبان بفعل العباد، وليست المشيئة كذلك؛ لما ليس فى أفعال العباد معنى يوجب المشيئة، إلا أن يُراد بها الرضا أو التمنى، ولا قوة إلا بالله.

وفى الشاهد قد يفعل الرجل ما لا يرضى به ولا يحبه، ومحال حقيقة فعلٍ لا يريده، وكذا معنى الإرادة متقدم عندهم على الفعل، وعندنا معنى يكون معه، ولا وجه لما بعده، وأمر الرضا والسخط والمحبة ونحو ذلك يكون من بعد فى المتعارف أبدا، ولا قوة إلا بالله.

/ ثم احتج بقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ﴾ [٦]، ونحو ذلك، وقال: ﴿وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾ [٧]، والكفر أعسر العسر. قيل: الإرادة فى هذا تخرج على الإذن والإباحة والرخصة، ليس ذلك من أمر الإيمان فى شىء، فكذا إرادة العسر. وأيضا أنه لو كان على الأمرين فالوجه [أن] أولئك قوم قد آمنوا فلم يكن لهم فى التحقيق غير الذى أراد، فلو كان من الكافر أراد الإيمان لكان [١٥٦ا]

---

١) سورة الزمر ٣٩ آية ٧.
٢) سورة البقرة ٢ آية ٢٠٥.
٣) سورة البقرة ٢ آية ٢٢٢.
٤) سورة البقرة ٢ آية ١٩٥.
٥) سورة الأنعام ٦ آية ٣٨.
٦) سورة البقرة ٢ آية ١٨٥.
٧) سورة البقرة ٢ آية ١٨٥.

لا يكون سواه، كما إذا أراد فيمن اراد الإيمان لم يكن غيره، وعلى هذا قوله تعالى: ‹ فَمَنْ يُرِدْ اللهُ أَنْ يَهْدِيَهُ › [١]، وأيّد ذلك قوله: ‹ يُرِيدُ اللهُ أَلَّا يَجْعَلَ لَهُمْ حَظًّا فِي الآخِرَةِ › [٢]، وبيّن فى المؤمنين: ‹ وَاللهُ يُرِيدُ الآخِرَةَ › [٣]، دل أن كل من أراد له الإيمان أن يكون فعله أراد له الآخرة، ومَنْ لم يرد لا، ولا قوة إلا بالله.

واحتج بقول الله تعالى: ‹ وَمَا اللهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ › [٤].

قال الشيخ رحمه الله: فنقول كذلك ومن أراد عداوة إنسان له عداوة أو فعله الظلم قبيحا فاحشا، فليس بمريد لهم الظلم بل أراد لهم العدل، قال الله تعالى: ‹ وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا › [٥]، ثم قال فى إبليس: ‹ لَا يَأْتِيهِ البَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ › [٦]، سماه باطلا، لا أنّ خلقه باطلا، فمثله إرادة فعل الكفر من الكافر باطلا وظلما، لا يكون منه إرادة الظلم للعباد، وتأويله ١٠ قوله: ‹ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ › [٧].

وبعد، فإنه فى الاعتبار به جائز لأن إرادة ما يعلم أن يكون ليكون عدلا، اذ هو أراد جزاء فعله لا أن يعاقبه على أمر لم يفعله، والله الكافى.

ثم سئل عن إرادة رسول الله انهزام المشركين فزعم أنه أراد لينظروا فيما دعاهم ١٥ إليه.

قال الفقيه رحمه الله: فالانهزام طاعة أو معصية؟ وكذلك الحال إلى وقت النظر، وفى ذلك دوام على المعصية. لا بد أن يقول: معصية، فيجوز أن يراد به لا على قصدها لبعض المصالح، ومثله قوله: ‹ إِنِّي أُرِيدُ أَنْ تَبُوأَ / بِإِثْمِي [١٦٦ ب]

---

١) سورة الأنعام ٦ آية ١٢٥.
٢) سورة آل عمران ٣ آية ١٧٦.
٣) سورة الانفال ٨ آية ٦٧.
٤) سورة غافر ٤٠ آية ٣١.
٥) سورة ص ٣٨ آية ٢٧.
٦) سورة فصلت ٤١ آية ٤٢.
٧) سورة فصلت ٤١ آية ٤٦.

واثمك[١]، إنه يجوز إرادة فعل هو معصية لا على قصد عصيان، وكذلك معاصى المؤمنين كلها كانت على أفعال من عاصيهم، وإن لم يريدوا معصية الله، بل لو أرادوا لكفروا، فهذا يبيّن أن إرادة فعلٍ يكون من فاعله معصية لا يكون كإرادة المعصية، فمثله إرادة الله فعل الكافر ليكون منه معصية، أو فعله الشتم ليكون مشتما قبيحا لا يكون كإرادة الشتم والمعصية، ولا قوة إلا بالله.

ثم عارض بأن رسول الله رضى منهم الانهزام، وذلك فاسد؛ لأن الانهزام منهم لم يكن لرسول الله أو لله، [٢]فيتكلم فيه بالرضا وغير الرضا[٢]، ولا قوة إلا بالله.

ثم عورض بما كان كفر أكثر عباد الله بأن أراد إبليس، والله أراد منهم الطاعة، فصارت إرادة إبليس فى ملك الله وسلطانه أبعد من إرادة الله، فأجاب بالرضا[٣] والمحبة والسخط، وقد بينا نحن الفصل بين الأمرين، على أنه يكون فعل يرضى به المرء ويسخط من غير أن كان وقت فعله، ومحال ذلك فى الإرادة، ثبت أنها شرط الفعل[٤] فيما يظهر التعجيز إذ لا يخلو عنها فعل المختار. وأيضا إنا لا نقول بأن الله يحب من يعلم أنه لا يؤمن أو يرضى منه لأنهما يحبان بالفعل، فمن لا يفعل بالقول به بعيد، وأما الإرادة فقد بينا، والله أعلم.

والأصل فى هذا فى المتعارف أن الفعل يخرج على إرادة أو غلبة[٥] أو غفلة[٦]، ثم الله سبحانه لا يجوز أن يوصف فى فعل العبد بالغلبة أو بالغفلة[٧]، ثبت أن كان بالإرادة. والمعتزلة لا يثبتون لله معنى فى الإرادة سوى كون العلم بعد أن لم يكن من غير ضرورة له، وهذا المعنى هو فى فعل كل من أهل العالم قائم، فلا وجه لإنكارهم على قولهم، وبالله العصمة.

---

١) سورة المائدة آية ٢٩.
٢) ... (٢) فى الأصل: فيتكلم فيه بالرضى وغير رضى.
٣) فى الأصل: وبالرضى.
٤) فى الأصل: العقل.
٥) فى الأصل: عليه.
٦) فى الأصل: عقله.
٧) فى الأصل: عقله.

ثم قال : إرادة إبليس هى التمنى ، ولو أراد العباد ما كفروا ، والله يقدر / على منعهم بالقهر .

[١٥٧ ا]

قال الفقيه رحمه الله : قلنا له قد صدقت ، والإرادة قد توجب الغلبة والتمنى لا ، فكيف غلب تمنى عدوه على[1] إرادته ؟ وقوله : يقدر ويقهر ، وهذا النوع إنما هو أثر الحيرة والوحشة ؛ ولا يجوز الإيمان بالقسر بوجه . ثم قال : فإن قيل : هل رأيت حكيما يقدر على منع عبده عن أمر لا يريـــده ولا يمنعه ؟ فعارض بالجبر[2] ، وذا خطأ ؛ لأنه عندنا يريده ، وليس المنع من شرط ما يراد . ثم قال : فإنه يعد لوجهين لا يريده ولا يجوز له المنع لضرب من التدبير .

قال الشيخ رحمه [الله] : إن كنت على الشاهد تقدره[3] فلا تجده[4] ، إلا أن لا يقدر عليه أو هو لم يرد الفعل به . قال : ومنها ما يجب المنع ، فدل أن المنع إن وجب وجب لعلّة لا لعينـــه ، وما يذكر من العلة فإن كانت أوجبت الاضطرار ، فهو الذى قيل لا يقدر عليه ، وإن كان لا يوجب ، وقد يملك القهر لا بالتعدى ، فهو لا يسعه عندنا ، وهو خارج من العرف ، ولا قوة إلا بالله .

وقال فى جواب ما عورض بقوله ' فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ ' [5] أن تأويله معروف وهو أن من أطاعه أتاه من لطائفه ما لا يقدر عليه غيره وسماه بالأسماء الشريفة وحكم له بالأحكام الرفيعة ثوابا لطاعته ليزداد له الرغبة كقوله : ' وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى ' [6] ، ومن عصاه منع منه ما ذكر فيضيق صدره كما وصف ، ولا يفعل بأحد ذلك إبتداء كالآية التى ذكرتها . وقوله : ' وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ ' [7] ، ثم قال : فلا يجوز ذلك ابتداء من غير استحقاق العداوة والولاية

١) فى الأصل : وعلى .
٢) فى الأصل بالحاء المهملة .
٣) فى الأصل : يقدره .
٤) فى الأصل التاء غير منقوطة .
٥) سورة الأنعام ٦ آية ١٢٥ .
٦) سورة محمد ٤٧ آية ١٧ .
٧) سورة البقرة ٢ آية ٢٦ .

لأمرين : أحدهما أن ليس به هوادة ولا محاباة ، والثانى أن من يفرق عبيده بالحرف لم يكن له العود باللوم منهم على أحد .

قال الشيخ رحمه الله : أما ما ادّعى على الآية / أنها معروفة فهذا يدل على [١٥٧ ب] جهله بالمعروف والمنكر وقلبه القصة ، ثم أخطأ فى صرف الآية إلى ما بعد الإسلام المعروف من النطق ، لأنه قال : ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلَامِ﴾[١] فأثبت له الإسلام إذ شرح صدره لا أن شرح بعد أن وُجِد منه الإسلام ، ثم أعظم منه جرأته على الله أن مثل هذا يكون هوادة ومناجاة وما كان عليه إذ علم من صفته جرأته هذه فى خاصّ نفسه أن لا يبدى ذلك ولا يعارض نفسه بما لا يضطر إليه ، لكنه عوقب بجهله بالله وصرفه كناية عن جهته طلبا لإقامة مذهب هو ينتج الزندقة ، فنعوذ بالله من الخذلان . ثم يقال : من أسلم وقت إسلامه أسلم وقلبه مشروح له ، ووقت كفره قلبه ضيق ، أو هما واحد فى الشرح والضيق . فإن قال : كانا واحدا ، ظهر كذبه عند كل من يحفظ ابتداء دينه من إسلام أو كفر ، ثم يسمى ما يعلم كذبه كل مسلم وكافر من الله هواده مرة ومحاباة ، بائنا وصدا عن الحق ومنعا ليعلموا جرأته وسفهه ، ولا قوة إلا بالله .

ثم يقال له : الذى يريده بعد الإيمان أو يحرمه بعد الكفر ، وكان فى ذلك معونة فى الدين وتيسير عليه أو لا ؟ فإن قال : لا ، بانّ بهته وسقط موضع جعْل ذلك ثوابا أو عقابا ، وإن قال : بلى ، فقد أقر عليه مذهبه ببذل شىء هو أصلح له فى الدين . ثم يقال : هل رأيت كافرا بعد أن آمن ، أو أخبرت كون ذلك ، أو مؤمنا بعد الكفر ؟ لا بد من : بلى . قيل : أكان إعطاء الثواب ومنعه ذلك الشرح أو لا ؟ فإن قال : لا ، ألزمه الخلف فى الوعد والكذب فى الخبر ، وإن قال : نعم ، قيل : أى نفع له فى تلك الفوائد ، أو أى ضرر عليه فى التضييق ؟ إذًا ليجعل ذلك ثوابا أو عقابا ويمنع جواز ذلك ابتداء بما / سماه مرة هوادة ومرة [١٥٨ أ] محاباة ومرة صدا ومرة منعا ، نسأل الله العصمة عن قولٍ هذا عقباه .

---

١) سورة الأنعام ٦ آية ١٢٥ .

ثم من احتج منهم بقوله : ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللهُ مَا أَشْرَكْنَا﴾[١]
فالجواب لذلك من أوجه ثلاثة : أحدها أنهم ادّعوا به الأمر كقوله : ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا﴾[٢] ، والله أمرنا بها ، وكذلك قوله : ﴿وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُونَ أَلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتَابِ﴾[٣] . والثانى أنهم لما أوعدوا فى ذلك ثم أمهلوا فلما أمهلوا[٤] ظنوا كذب الرسل وحسبوا أن ذلك مما لله فيه الرضا وإلا لم يكن يمهلهم ، وكذلك ظن أصحاب السبت ، وذلك كقوله [تعالى] : ﴿حَتَّى إِذَا اسْتَيْأَسَ الرُّسُلُ﴾[٥] . والثالث أن يكونوا قالوه على الاستهزاء بالمؤمنين بما يدعون أن كل شيء بمشيئة الله كقول الإنسان : إذا ما مت لسوف أخرج حيا ، إنه قال ذلك على الاستهزاء بالمؤمنين ، وإن كان ذلك حقا ، وكذلك قول المنافقين : نشهد أنك لرسول الله ، ولكن ذلك لما كان الهزؤ طعنوا به ، فمثله الأول ، والله أعلم .

أيد ذلك آخر الآية : ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ ، فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾[٦] ، وغير ذلك ، ولا يحتمل لما مرّ بيانه . وقال فى قوله تعالى : ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾[٧] ، إنه على الإكراه أن يمنعهم على الإكراه قسرا كما جعلهم شيوخا وشبابا ، ولكن شاء أن يبتليهم كقوله : ﴿وَلَوْ يَشَاءُ اللهُ لَانْتَصَرَ مِنْهُمْ﴾[٨] ، وقد شاء ذلك بالنبى وأصحابه ، ولكن أراد به مشيئة القسر ، إذ ليس معها حمد ولا أجر .

---

١) سورة الأنعام ٦ آية ١٤٨ .
٢) سورة الأعراف ٧ آية ٢٨ .
٣) سورة آل عمران ٣ آية ٧٨ .
٤) جاءت على هامش النص مع الإشارة إلى أنها من صلب النص .
٥) سورة يوسف ١٢ آية ١١٠ .
٦) سورة الأنعام ٦ آية ١٤٩ .
٧) سورة يونس ١٠ آية ٩٩ .
٨) سورة محمد ٤٧ آية ٤ .

قال الشيخ رحمه الله : وقد بيّنا ما يدل على وهمه ، على أنه من كان ممن بنى إلى قوله إن الله لو شاء أن يخلق فعلا ليس بفعل للخلق لا يقدر عليه حتى في الكتاب بالامتداح به والاقتدار عليه ، وإنما قدّر ذلك من الفعل فى غيره مما / ظهر من فعل آخر ، ومما لا يبلغه حد البشر ، فمن كان يظن أن الله يعجز عن [١٥٨ ب] هذا النوع من الخلق ، ولا على حقيقة فعل الخلق ، بل لو أريد ذا لكان موضعه لما ظن المعتزلة أنهم خلقوا[١] خلقا ليس فى العقول أرفع منه ولا أعلى فى الحسن والفضل . فرمت هذا المعتزلة على ألسن الضعفه ، فبيّن الله قدرته على مثل ذلك ، وإلا لا وجه لإنكار مثله ممن يقرّ له بخلق السماوات والأرض وما بينهما ، ولكن بيّن بذلك فساد قول المعتزلة : إن الله قد شاء ، فلم يكن ، إذ هو لا يقدر على خلق أفعال العباد ، فقال : ﴿وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[٢] جوابا لذلك ، وقال تعالى : ﴿فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ﴾[٣] جوابا للأول ، وقوله : ﴿وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَانْتَصَرَ مِنْهُمْ﴾[٤] ، على أنه لو شاء تكذيب منذريه ، بل لا يَشَاء لانتصر منهم بما شاء ، ولكن شاء التأخير ، والثالث لانتصر منهم بهم ، ولكن شاء أن يبلو صحابة نبيّه بالهزيمة ليبين الذين صدقوا كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾[٥] ، وقوله : ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ﴾[٦] . وقال أبو حنيفه رحمه الله : بيننا وبين القدرية الكلام فى حرفين : أن نسألهم : هل علِم الله ما يكون أبدا على ما يكون ؟ فإن قالوا : لا ، كفروا ؛ لأنهم جهّلوا ربهم ، وإن قالوا : نعم ، قيل : شاء أن ينفذ علمه كما علم أو لا ؟ فإن قالوا : لا ، قالوا بأن الله شاء أن [يكون] جاهلا ، ومن شاء ذلك فليس بحكيم ، وإن قالوا : نعم ، أقروا بأنه شاء أن يكون كل شيء كما

---

١) جاءت على هامش النص مع الإشارة إلى أنها من صلب النص .
٢) سورة هود ١١ آية ٤ .
٣) سورة الأنعام ٦ آية ١٤٩ .
٤) سورة محمد ٤٧ آية ٤ .
٥) سورة العنكبوت ٢٩ آية ٣ .
٦) سورة الحج ٢٢ آية ١١ .

علم أن يكون . فهذا الذى تقرر عندى من المحكيّ عن أبى حنيفة رحمه الله ، لا أنى ذكرته بلفظه ، ولا قوة إلا بالله .

فإن قال قائل : إذ قَبُح الأمر بالمعاصى لِمَ[١] لا قَبُح إرادة كونها ؟ قيل : لأوجه : أحدها التناقض فى الأمر ، وليس ذلك فى الإرادة لأن الفعل / ربما [١٥٩ ا] يصير للأمر ، فمحال الأمر بالمعصية لأنـــه يصير بالأمر طاعة ، فيبطل معنى المعصية بها الأمر ، وليست الإرادة كذلك[٢] . ألا يرى أن كل فاعل مريد لفعله ، ومحال أن يقال : أمر نفسه بفعله ، ثبت أنهما مختلفان ، ولا قوة إلا بالله .

وأيضا أن الله يوصف بالإرادة فى فعله ، ومحال أن يكون عليه أمر فيه ، فثبت أن أحد الوجهين ليس هو دليل الآخر . مع ما كان الله تعالى مريدا هلاك الأنبياء والأخيار وبقاء الأعداء والأشرار والسعة لهؤلاء فى الدنيا ، ولم يأمر بذلك ، بل أمرنا بالدعاء بهلاك هؤلاء وبقاء أولئك ، والله الموفق .

وأيضا إن فائدة الأمر رفعة الأمر وعلوه حيث استبعد الآخر وأظهر فيه حقه وعظيم مِننه التى بها استحق أن يكون سيدا له ومعبودا ، وحق الارادة الاختيار ونفى الغلبة أن لا يقهر ولا يمنع عن سلطانه ولا يحال بينه وبين ملكه ، وفى دفع الإرادة هذا . لذلك بطل[٣] أن لا يريد ، وكذلك فى المنع عن الأمر والنهى ؛ لذلك لزم القول بالأمر والنهى على الأمرين ليظهر سلطانـــه وربوبيته ، ولزم الإرادة فى الكل ليحق ملكه وعجز الخلق عن أن يريدوا فى ملكه وسلطانه ، والله الموفق .

وأيضا إن الله أمر ابراهيم بالذبح وفداه بالكبش ، فلا يجوز أن يكون أراد فعل حقيقة الذبح ثم يمنع عنه بالبدل ؛ لأنه آية البداء وعلامة الجهل ، فكان الأمر لا بالذى به حقيقة الأرادة ، ولا قوة إلا بالله .

---

١) فى الأصل : لما .
٢) فى الأصل : كذا .
٣) جاءت على هامش [illegible] الإشارة [illegible] صلب النص .

وجملته ما بيّنا من انقسام معانى الإرادة والاتفاق على تحقيق المعنى الذى يذهب إليه ، وليس وراء ذلك إلا بمانع فى اللفظ أو صرف عن جهته إلى جهة هى من تلك الجهة قبيح عند الخصم ، ولا قوة إلا بالله .

ثم الأصل الذى يقع عليه الفعل فى الشاهد / أن يكون على إرادة أو غلبة [١٥٩ ب] أو سهو ، فكل من خرج فى شىء عن الوصف بالغلبة فيه والسهو لزم الوصف بالإرادة التى هى للافعال ، وأما التى هى لا ؛ لأنها فى الحقيقة أقسام ، قد بينا ذلك فيما تقدم ، والله الموفق .

على أن القول فى الشاهد فيما فى الحقيقة إرادة فهى التى تكون وبها الفعل لا محالة عندنا يكون معها[1] ؛ وعند المعتزلة قبل الفعل بلا فصل ، وما عدا ذلك مما قد يكون الفعل إذا وجد ولا يكون فهو التمنى المعروف ، والله يجل عن هذا الوصف ، ثبت أن إرادته على الوجه الأول ، وأنه يتحقق الفعل على الوجه الذى أراد به ، ولا قوة إلا بالله .

مسألة فى القضاء والقدر

الأصل عندنا أن هذه المسألة ومسألة الإرادة كلها فى خلق الأفعال ، إن ثبت ذلك ثبت هذه ؛ إذ خلق الأفعال يُثبت القضاء بكونها والقدر لها على ما عليها من حسن وقبح ، ويُوجب أن يكون مريدا لها أن تكون[2] خالقا له ، وقد بينا فى هذا ما نرجو[3] به الكفاية لمن أكرِمَ بالهداية ، لكن الناس أفردوا التكلم فى مسألة منها فاتبعناهم فى الفعل لما احتمل أن يكونوا أرادوا أن الحق قد يظهر بنوره لمن تأمل بأى لفظ من الألفاظ يعبر به عنه ليعلم أن الحق لا صار حقا للسان ولا لنوع من البيان ، لكن صار حقا بما له من الأدلة والبراهين ، ولا قوة إلا بالله .

١) فى الأصل : معه .
٢) فى الأصل : يكون .
٣) فى الأصل : يرجو .

ثم القضاء فى حقيقته الحكم بالشيء والقطع على ما يليق به ، وأحق أن يقطع عليه ، فرجع مرة إلى خلق الأشياء ؛ لأنه تحقيق كونها على ما هى عليه ، وعلى الأولى بكل شيء أن يكون على ما خلق ؛ إذ الذى خلق الخلق هو الحكيم العليم ، والحكمة هى إصابة الحقيقة لكل شيء ووضعه موضعه ، قال الله تعالى : ﴿فَقَضَاهُنَّ سبع سَمَاوَاتٍ﴾[١] ، وعلى ذلك يجوز وصف أفعال الخلق أن قضى بهن ، / أى خلقهن وحكم كقوله : ﴿فَاقضِ مَا أَنتَ قَاضٍ﴾[٢] بمعنى احكم ، ومن ثمة سمى العالم قاضيا بما يرد كل حق إلى محقه ويبين الذى هو حق ذلك ، وكذا قوله : ﴿إِذَا قَضَى أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾[٣] ، وكذلك يجوز أن يقال : حكم الله أن فلانا يفعل كذا فى وقت كذا فيكون منه كذا فى وقت كذا ، وحق هذا أن يكون حكم بما علم أنه يكون ، وحكم أيضا بالذى يستحق الفاعل بفعله من ذم أو مدح ، ثواب أو عقاب .

[١٦٠ ا]

وقضى أى أعلم وأخبر كقوله : ﴿وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ﴾[٤] ، وعلى هذا الوجه أيضا يجوز ثناؤه ، ولا تمانع فى جواز ذلك .

وقضى قد يكون أمر كقوله تعالى : ﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾[٥] ، وقوله : ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا﴾[٦] ، وهذا لا يجوز أن يضاف إلى الله إلا فى الخيرات .

وقد يكون فى معنى ﴿فَرَغَ﴾ كقوله : ﴿فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الأَجَلَ﴾[٧] ، لكن هذا النوع لا يجوز أن يضاف إلى الله لإضافة الشغل له بشيء أو فراغ له منه

١) سورة فصلت ٤١ آية ١٢ .
٢) سورة طه ٢٠ آية ٧٢ .
٣) سورة آل عمران ٣ آية ٤٧ .
٤) سورة الإسراء ١٧ آية ٤ .
٥) سورة الإسراء ١٧ آية ٢٣ .
٦) سورة الأحزاب ٣٣ آية ٣٦ .
٧) سورة القصص ٢٨ آية ٢٩ .

إلا على مجاز اللغة فى تحقيق انقضاء ما خلق ، ولا قوة إلا بالله .

وقد ذكر غير هذا فى القضاء مما ليس بنا إلى ذكره حاجة فيا نحن فيه .

وأما القَدَر فهو على وجهين : أحدهما الحد الذى عليه يخرج الشى ، وهو جعل كل شىء على ما هو عليه من خير أو شر ، من حسن أو قبح ، من حكمة أو سفه ، وهو تأويل الحكمة أن يجعل كل شىء على ما هو عليه ، ويصيب فى كل شىء الأوْلى به ، وعلى مثل هذا قوله : ' إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ '[١] . والثانى بيان ما عليه يقع كل شىء من زمان ومكان ، وحق وباطل ، وما له من الثواب والعقاب ، وعلى مثل أحد هذين المروى عن رسول / الله عند سؤال جبريل [١٦٠ ب] عليه السلام إياه عن الإيمان أن قرن ما ذكرنا بالقدر خيره وشره من الله ، فالأول نحو خلق الشىء على ما هو عليه قائم ، ذلك فى أفعال الخلق من خروجها على ما لا يبلغه أوهامهم من الحسن والقبح ولا يقدرها عقولهم ، فثبت أنها خرجت على ذلك بالله سبحانه . والثانى أيضا لا يحتمل منهم تقدير أفعالهم من الزمان والمكان ولا يبلغه علمهم ، فمن ذلك الوجه أيضا لا يحتمل أن يكون بهم ، وهى غير خارجة عن الله، وقال الله تعالى : ' وَقَدَّرْنَا فِيهَا السَّيْرَ '[٢]، وقال : ' إِلَّا امْرَأَتَهُ قَدَّرْنَا إِنَّهَا لَمِنَ الْغَابِرِينَ '[٣] ، ولا قوة إلا بالله .

والكعبى زعم أن الله لا يقضى الكفر ، ثم فسر وجوه القضاء وجعلها فى بعض ما فسر ، فإنكاره فى الجملة على احتمال ذلك فى أحد الوجوه خطأ . ثم احتج بأن [ا]لكفر متفاوت وباطل ، وقضاء الله حق وصواب لمن لا يعلم أن القضاء بالباطل إنه باطل ، وبالمتفاوت إنه متفاوت عدل وحق ، وكذا قضاء الحكام فأفعال الجود والظلم إنها جود غير باطل ولا متفاوت حتى كاد يعرفها الصبيان ، فمن جهل ذلك ، ثم ادعى حدود الكلام ، فحق الكلام عليه أن يعرف ما الكلام ، ولا قوة إلا بالله .

---

١) سورة القمر ٥٤ آية ٤٩ .
٢) سورة سبأ ٣٤ آية ١٨ .
٣) سورة الحجر ١٥ آية ٦٠ .

واحتج بما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال ، قال تعالى : خبره من لم يرض بقضائى ولم يصبر على بلائى فليتخذ ربا سواى[١] .

قال الفقيه رحمه الله : هذا مثل الأول ، وإن[٢] الرضا بقضائه أن تعلم بأن الكفر مضمحل قبيح وأنه شر وفساد وأنه يوجب مقت صاحبه وتعذيبه إلا أن يتوب ، فمن لم يرض بهذا فهو كافر ، فيكون على ما جاء به الخبر . على أن الكفر والقبح / هو فعل العبد ، ومحال أن يكون هو قضاؤه ، فثبت أن قضاء الله هو ما ذكرت مما عليه حقيقة الفعل ، ولا قوة إلا بالله . [١٦١ ا]

على أن حقيقة الخير فى الأمراض والمصائب ألا يرى أن التخليد فى النار من قضائه عند المعتزلة وكذلك الخذلان والإضلال ونحو ذلك ، فليرضى الكعبى لنفسه ذلك ، وإلا طلب ربا سواه . والمعتزلة يقولون : ليس لله القضاء بالأمراض والمصائب فى الدين ، لا ذنب لهم إلا بالعوض ، فإذًا هم لا يرضون بها حتى يُعْطوا عليها العوض ، وذلك معنى ما روى فليتخذ ربا سواى . وقال : علينا الرضا بقضاء الله .

قال الشيخ رحمه الله : وقد بينا كيف يرضى به ، وما عليه فى ذلك أيضا ، ولا قوة إلا بالله .

قال : وفى قوله : « إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ »[٣] والقدر مما ينبغى ، والكفر مما لا ينبغى ، وإنما القول بقدر منه فمن الوجه الذى ذكرنا ، ومن ذلك الوجه مما ينبغى .

وبعد ، فإنه ينبغى أن يكون قدره قبيحا سمجا ، ثم قال : سألك هل قضى الله الكفر وقدر[ه] ، يجب أن يستخبره عن المراد .

قال أبو منصور رحمه الله : فيقال : إذ وجب ذا فجميع ما أجبت قبل الاستخبار عنه إغفال ، ولا قوة إلا بالله .

---

١) لم نستطع أن نستدل على هذا الحديث .
٢) فى الأصل : وإلا .
٣) سورة القمر ٥٤ آية ٤٩ .

والأصل فى القضاء والقدر والتخليق والإرادة أن لا عذر لأحـــد بذلك لأوجه ثلاثة : أحدهما أن الله تعالى قضى وخلق ، وما ذكر لما علم ، إن ذلك يختار ويؤثّر ، وبما أراد وخلق وقضى يصلون إليه ويبلغون ما أثروه ، فلم يكن لهم الاحتجاج بما هو آثر الأشياء عندهم وأخيرها ، على ما لم يكن لهم ذلك بالعلم والكتاب والإخبار إذ كانت بالتى يكون منهم مختارين موثرين ، وبالله نستعين .

[١٦١ ب] والثانى إن جميع ما كان لم / يحملهم على ما هم فعلوه ، لم يدفعهم إليه ، ولا اضطرهم بل هم على ما هم عليه ، لو لم يكن شيء من ذلك ، ويتوهم كونهم بلا ما ذكرت ، وقد مُكنوا أيضا من مضادات ما عملوا ، فما ذلك إذ لم يضطرهم ولم يحوّل عنهم حقيقة بما علم كل منهم إنه مختار موثر فاعل ممكّن من التّرك ، لا كخلق سائر الجواهر والأعراض والأوقات والأمكنة التى فيها تقع الأفعال ، وإن لم يحتمل كون شيء من ذلك عذرا لهم أو حجة لم يكن ما نحن فيه حجة أو عذرا ، والله الموفق .

والثالث إنه لم يخطر شيء من ذلك ببالهم ولا كانوا عند أنفسهم وقت الفعل إنهم يفعلون لشيء من ذلك ، فالاحتجاج لما ليس لذلك الفعل عند المحتج باطل ، وكذلك العذر بما لم يكن عند نفسه بالذى يفعل لكان[1] ذلك باطل مضمحل ، ولو كان لهم بذلك احتجاج لكان لهم بالإخبار وبالعلم والتقوية[2] ونحو ذلك احتجاج على أن لهم لو كان هذا اعتذار لكان لهم بما جهلوا الأمر والنهى والوعد والوعيد وبما جهلوا موقع مأثمهم بالمحل الذى وقعت ، ولكان لهم بما لا يضر الله ولا يوهن سلطانه ولا ينقص ملكه عذر ، ولو كان لهم بذلك عذر لكان بما خلقهم على العلم بما يكون منهم عذر ولو كان لهم فى ذلك احتجاج لكان بما هو واضح لهم من ذلك كله ، وهو الذى يكون مثله وقت الفعل متصوراً فى الوهم من نحو الكرم والجود والغنى عن تعذيبهم وبما هو عفوٌ غفور وبما ليس له فى طاعتهم نفع ولا عليه فى معصيتهم ضرر ، فإذا لم يكن الاحتجاج بشيء من ذلك لم يكن فى الأول . فإن

١) فى الأصل : لمكان .
٢) غير منقوطة فى الأصل .

قيل : كيف لا دل ذا على أن ليس من الله ما تذكرون ؟ قلنا : لما مضت الأدلة في تحقيق جميع ما بينا / من الله عز وجل ، ولا قوة إلا بالله . [١٦٢ أ]

والأصل في هذا أن كلا يعلم أنه فاعل مُمكَّن مما يفعله ، مؤثّر له غيره مما لو منع عنه لعظم ذلك واشتد[١] . وأنه اختار على ضده ، فلا سبيل إلى دفع حقيقة ذلك ؛ إذ يَعْلَم كل ذلك من نفسه ، ولما صار ذلك لأهله كالعيان والحس الذي لا يتخيل إليه على الغلط ، ثم يجد كل واحد فعله خارجا على غير الذي يقدّره عقله من الحسن والقبح وعلى غير الذي يبلغه علمه من التقدير بالمكان والزمان ، وعلى ما لا تقصده نفسه من التعب والألم ولا تستعمله قدرته في مثله ، على ما ليس عنده في قدرته نقصان ، فثبت أن أفعالهم من هذه الوجوه التي كادت تصير حسية عيانية ليست لهم ، فمن رام تحقيقها عنهم من هذه الوجوه أو نفيها عنهم من الوجوه المتقدمة[٢] فهو يكابر عقله ويعاند حسه ، ولا قوة إلا بالله . ١٠

ثم نتفق والمعتزلة أن الله تعالى لا يضاف إليه شيء من الخلق أو أفعاله إلا من الوجه الذي لا يوهم القبح في الأسماء ، وما يوهم ذلك فحقه أن يُنفى عنه ذلك . ويُخرّج على هذا مسائل: إحداها في وجه إضافة ما أضيف إلى الله من الخيرات، إنها من الله . قالت المعتزلة : يضاف إليه من أمر ودعا إليها وقوى عليها . وقلنا نحن : هذا من الإضافة ، وإن كان حسنا فلا هذا يُراد بالإضافة إليه عند ذكر الأفعال ، ولكن المراد الشكر والحمد له إذا ذكرت الأفعال . وقد يجوز الأول ، وهذا أوْلى ؛ لأنه من حيث الأمر والدعاء والتقوية اشترك فيه المؤمن والكافر ، ومن جهة الشكر والحمد يختلف ، ومما يبين ذلك جواز القول المطلق : إن الإيمان نِعَم الله ومننه ، وإن المؤمن / قد أنعم الله عليه ومَنّ ، وأنه لولا فضل [الله] ما ذكى ، ولَمَسَّه عذاب عظيم . ومن هذا الوجه لا يضاف إلى الله في الكافر ، وإذا لم يذكر الأفعال فعلى الأمر ، والله الموفق . ١٥ [١٦٢ ب] ٢٠

---

١) في الأصل بالسين المهملة .
٢) جاءت على هامش النص مع الإشارة إلى أنها من صلب النص .

ولهذا طعن الله من قال بالكتاب المبدّل إنه من عند الله وباضافتهم ...[١] ونحوها ، إنهم ادعوا الأمر بذلك ، فبرأ الله نفسه عن ذلك ، وأخبر أن ذلك من عمل الشيطان ، وأنهم قالوا ذلك حسدا من عند أنفسهم ، ولا قوة إلا بالله .

ولا يجوز أيضا الفعل من حيث الأمر ؛ لأنه ليس فيه الا إلزام ، وفى ذلك مؤن عظيمة لا يضاف إليه بذلك ، بل من جهة الحمد والشكر كما قال : ' بَلِ اللهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ '[٢] ، وقال : ' فَلَوْلَا فَضْلُ اللهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ '[٣] . وقال الكعبى : لا يضاف إلى الله إلا الحسن الجميل ، ثم زعم فى إضافة الطاعات إليه أنه من وجه الأمر . وأى حسن فى ذلك ، وقد بينا ما يدخل على ذلك . وزعم أنه لا تضاف اليه الشرور ؛ لأنه نهى عنها ، ولا تضاف إليه .

قال الفقيه رحمه الله : وكذلك عندنا لا يضاف إليه لما بينا أن وجه الإضافة للشكر ، ولا وجه فى ذلك .

ثم قال : قول المسلمين : الخير والشر من الله ، إنما أرادوا مخالفة قول[٤] الزنادقة . وأما فعل العباد لم يخطر ببالهم ، بل قال الله : من عمل الشيطان .

قال الفقيه رحمه الله : مما ذكر من قول المسلمين فهو كذب ، بل يقولون : قدر الخير والشر من الله ، وقدر الشر ليس هو الشر ، ولا كان القول فى شأن الزنادقة لكان إذا قبيح إضافة الشر إلى الحكيم العليم ، بل [من] فعله الشر فهو شرير ، ومَنْ فعله الإفساد فهو مفسد . وقوله : ' لم يخطر ببالهم ' كذب ، بل لا يخطر خصوص الذى / ذكر ، ولا قوة إلا بالله. [١٦٣ ا]

ثم قال : فإن قيل : لا أقول الكفر من الله من جهة الأمر ، ولكن نقول من جهة الخلق . قال : الأمر دون الفعل .

---

١) كلمة غير مقروءة فى الأصل .
٢) سورة الحجرات ٤٩ آية ١٧ .
٣) سورة البقرة ٢ آية ٦٤ .
٤) مكررة فى الأصل .

قال الشيخ رحمه الله : فنقول : لا نقول الكفر من الله من طريق ، ولا شر بإطلاق القول "من الله" ، وكذلك من الله . وكذلك لا أحد يقول : إبليس من الله ، أو الشيطان من الله ، أو كل قذر ونتن من الله ، أو كل فساد من الله ، ثبت أن هذا اللفظ فاسد فيما كانت الخلق أيضا ، ولا قوة إلا بالله .

والأصل فى ذلك أن القول منه يخرج مخرج دعوى الأمر أو إضافة الأنعام ، وليس فى ذلك واحد منها البتة ، فلا يجوز الإضافة إليه ، وهو كما قلنا : إن الله فى التحقيق وإن كان رب كل شيء وإله كل شيء وخالق كل شيء ، وكل شيء له ، لا يقال ذلك فى الأرواث والخبائث والشيطان ونحو ذلك من الأشياء التى لا تذكر أنفسها إلا على الاستحقاق بها ، فإضافتها الواحد يخرج على ذلك ، وإن كانت فى أنها مخلوقة كفرها مما يضاف إلى الله ، فمثله الذى نحن فيه ، ولا قوة إلا بالله . ١٠

وعلى هذا يكره القول فى الكفر والمعاصى إنها بقضاء الله وقدره وإرادته لوجهين : أحدهما ما ذكر من القبح ، أو هى لا تذكر إلا على الاستقباح والاستهانة ، والذى ذلك وصفه لا يضاف إلى الله تعالى على ما أخبرت ، وإن كان فى التحقيق من قول ووجه آخر إنه يتكلم به على الاعتذار والاحتجاج ، ذلك المفهوم منه ، ١٥ وقد بينا أن لا عذر لهم فى ذلك ، ولا قوة إلا بالله .

وكذلك عند الناس لا يقال : يا خالق الخبائث والأنجاس ونحو ذلك ، وإن كان هو فى الحقية لكل شيء خالقا ، فمثله الذى / ذكرنا . وأصل ذلك إنه [١٦ ب] يضاف إلى الله تعالى كل ما كانت الإضافة إليه تخرج مخرج التعظيم أو مخرج الشكر أو مخرج ذكر نعمه أو أمره ، وما خرج على غير ذلك لا يضاف ٢٠ اليه ، وإن كان فى الحقيقة خلقه ، ولا قوة إلا بالله .

وجملة ذلك إن الله يوصف بفعله ، وهو خارج على معنى العدل أو الفضل فى الحقيقة ، وربما يضاف إليه ما ليس فى الحقيقة فعله أو صفته ، فإن كان يقتضى معنى محمودا يجوز ذلك ؛ لما نيل ذلك بإنعامه وأفضاله ، وإن لم يكن لم

يضف ؛ لما ليس ذلك فى الحقيقة فعله فيوصف بــه ، وهو من حيث فعله حكيم عدل ، وذلك الشىء فيما عند الخلق بغير هذا الوصف ، والله تعالى يجل ويتعالى عن غير هذين الوصفين ؛ إذ فى أفعالــه صفة عدل وحكمة أو فضل وإحسان ، ولا قوة إلا بالله .

قال الفقيه رحمه الله : قالت القدرية : فيما أضيف إلى الله الإضلال والإزاغة[1] وصرف القلوب فيما قال : ﴿صَرَفَ اللَّهُ قُلُوبَهُم﴾[2] ونحو ذلك ، إن ذلك كان بالمحنة والتخلية[3] ونحو ذلك ، وفى الخيرات بالأمر والتقوية ونحو ذلك ، ولو كان بالذى قالوا يضاف إليه الإخراج من النور إلى الظلمات كما أضيف إله الإخراج من الظلمات إلى النور عندهم بالأمر والتقوية ، إذ صارت علة الإضافة فى الخير إليه الأمر والتقوية ، وذكر الهداية ، وكل ذكر يقابل مــا ذكر ؛ إذ الأمر والتقوية هما المحنة وفيها التخلية ، فإذا استقام ذا ، ولم يستقم الآخر بانَّ إن فى ذا معنى ليس فى الآخر . مع ما زعمت القدرية إن الشرور لا تضاف إليه ؛ لأنه نهى [عنها] ، فقــد نهى عن الضلال والغواية والزيغ ، فلِمَ أضيفت[4] إليه ؟ والله / الموفق . [١٦٤ أ]

وقالوا فى الإضلال بالتسمية ، وذلك فاسد؛ لما وجد من غيره ولم يضف إليه ، ولما ليس فى التسمية فضل حكمة يذكر فى موضع الوصف بالغنى والسلطان كقوله تعالى : ﴿مَن يَشَإِ اللَّهُ يُضْلِلْهُ وَمَن يَشَأْ يَجْعَلْهُ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾[5] ، وذلك فى موضع القوة والسلطان ، وبالله نستعين .

والأصل فى هذا كله عندنا أن الله إذ هو موصوف بفعله ، ومعنى فعله خلقه كل شىء على ما هو أوْلى به ، متفضلا فى فعله أو عادلا ، لا يخلو وصف فعله

---

١) فى الأصل بالراء المهملة والعين المهملة .
٢) سورة التوبة ٩ آية ١٢٧ .
٣) الخاء والياء غير منقوطتين .
٤) فى الأصل : أضيف .
٥) سورة الأنعام ٦ آية ٣٨ .

عن هذين ، وحقيقته[١] عن الأول ، فصار بأى وجه أضيف إليه من طريق فعله محقق له معنى خلقه ، ولو ذكر ذا فى الإضلال وما ذكر فى الطبع وغيره لم يحتمل شيء من تمويهات المعتزلة ، فكذلك إذ ذلك معنى فعله ، والله الموفق .

مسألة

[في ذمّ القَدَرِيّة]

قال الشيخ رحمه الله : أجمع أهل الكلام على ذم اسم القدرية ، وتبرأ كل منهم عنه . وقد روى فى ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يمكن السبيل إلى معرفة من له حقيقة هذا الاسم وهو قوله : "القدرية مجوس هذه الأمة"[٢] . ومعلوم أنه أراد به ذم أهلها ، بمعنى شاركوا فيه المجوس فيما خالف به المجوس أهل الأديان من القول ، لا بد من تأمل ذلك ؛ ليظهر حقيقة أهل هذا الاسم ، ولا قوة إلا بالله .

وكان الأصل الذى ذم به المجوس مما خالفوا به أهل الأديان من أوجه : أحدها أنهم قالوا : كان الله وحدا لا شريك له ثم حدثت منه فكرة ردية ، إما لما أصابته عينه ، أو لما ظن أن يكون له عدوا ينازعه ، فإذا ابليس حدث من تلك الفكرة الردية ، فخلق هو شر العالم ، والله خيره ، من غير أن كان لله قدرة على خلق شيء من / الشر والفساد ونحو ذلك ، أو لإبليس قدرة على خلق شيء من الخير والصلاح فقام العالم بهما ، وبهذا كله خالفوا به أهل الأديان . ومعلوم أن هذا كله أوصاف ذم ونعوت شَيْن . ثم للمعتزلة عن كل صفة من هذه الصفات نصيب ؛ فلذلك لقبوا باسم القدرية ، ولا قوة إلا بالله . [١٦٤ ب]

ووجه ذلك أن المعتزلة زعمت[٣] أن الله تعالى كان ولا شيء غيره ، ثم حدثت

---

١) فى الأصل : وحقيقة .
٢) لم نستطع أن نستدل على هذا الحديث .
٣) جاءت على هامش النص مع الإشارة إلى أنها من صلب النص .

الإرادة من غير أن كان من الله بحدوثها إرادة أو اختيار منه إليها معنى سوى أن كانت ، فكان بها جميع العالم ؛ إذ من قولهم : إن العالم فعل الله ، وإنه كان باختيار ، وإن الاختيار إرادة كقوله : ' فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ ' [1] ، فسمت المعتزلة تلك الحادثة إرادة ، والمجوس فكرة ، وهي واحدة ، بينهما اختلاف في الاسم لا الحقيقة[2] . ثم جعلت المجوس بها يصف العالم ، والمعتزلة كل العالم ، فيكونان في الحاصل تحت قول ذميم ، والمعتزلة زائدة . ثم المعتزلة تجعل العالم بالله وبالأجسام من غير أن كان ذلك من الله ، من الاجتماع والتفرق والحركة والسكون وجميع المتولدات مما عن الخلق مفصولا أو بائنا ، وكذلك جميع العالم عند المجوس من الخير والشر ، بل المجوس ينسبون كثيرا من الجواهر إلى إبليس ، لا تقدر المعتزلة على نسبة شيء من ذلك إلى الله في الحقيقة ، والمجوس يثبتون لإبليس القدرة على خلق الشر بالله وينفونها عن الله ، وكذلك قول المعتزلة في قدرة أفعال الخلق ، ولا قوة إلا بالله .

والمجوس لا تجعل لإبليس على شي مما لله من العالم قدرة ، ولا لله على شيء مما للخلق[3] لإبليس ، وكذلك أمر المعتزلة ، لكنهم جعلوا لجميع الأحياء ذلك ، والمجوس لإبليس خاصة . والمجوس / لا تجعل لله إرادة ولا سلطانا فيما ليس فيه [١٦٥ ا] أمر ، وكذلك المعتزلة . والمعنى الذي دعا المجوس إلى القول باثنين ما استقبحوا من إضافة خلق الشر وفساد الأشياء إلى الله ، وكذلك المعتزلة . ولو عرفوا حق معرفة الربوبية أنه في وضع كل شيء موضعه ، وأنه المتعالي عن أن يكون فعله لنفع له أو لخير يكتسب لنفسه لعلموا أن الوصف بخلق الكل على ما عليه وصف القدرة والجلال ، والقول به قول بتمام الملك والكبرياء ، ولا قوة إلا بالله .

وعبارة أخرى مما تبين أن المعتزلة أحق من يتعالى بالاسم[4] من أهله ، ما أنطق الله به ألسن الخلق بالنسبة إليهم صغارهم وكبارهم من علم ما تحت الاسم أو جهله مثبت أن ذلك صار لهم لقبا لا من حيث صنع للبشر فيه ، ولكن بفضل

١) سورة هود ١١ آية ١٠٧ ، البروج ٨٥ آية ١٦ .
٢) في الأصل : حقيقة .
٣) جاءت في الأصل على هامش النص مع الإشارة إلى أنها من صلب النص .
٤) في الأصل : 'الاسلام' ، وصححت في الهامش 'بالاسم' .

الله ، ليُعلم به أهـــل الذمة فى الدين ، فيحذر مخالطتهم . ولهم فى ذلك علمان ظاهران : أحدهما فى لون كل منهم على حسن خلقته وقبحها أن يظهر فى وجه كل منهم الصفرة الباردة التى تستقبحها الأبصار ، إذا قوبل ذلك بوجوه المجوس لوجدوا سواء . والثانى تخلفهم[١] عن[٢] جماعات[٣] المجوس وإنكار عامتهم دار الإسلام من أن تكون دارهم ، ولا قوة إلا بالله .

ولتحقيق هذا الاسم لهم أيضا وجهان : إن كل ذى دين ومذهب نسب إلى المعنى الذى ادعاه لنفسه بحق الإسلام واليهودية والنصرانية ونحو هذا ، وكذلك المعتزلة يرون قدر أفعالهم لأنفسهم ، وغيرهم يرون ذلك منه ، فحال أن يشتهر به من رآه لغيره ، ويزال عمن يدعى حقيقته[٤] لنفسه ، وبمثله جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى شرط الإيمان بالقدر خيره وشره من الله . / والوجه الآخر هو الأمر المعروف الذى لم ير معتزليا سلم عما يزيل عنه اسم الإيمـــان والتحلى بحلية الإسلام من ارتكاب الكبائر بالشهوات مما يبين استخفافهم بدين الله واختيارهم الخروج منه بأدنى شهوة أعطوها لأنفسهم ، فهم أحق من يُنسب إلى غير دين الله ، إذ هذا شأنهم فى دينهم الذى هو عندهم دين الله ، ولا قوة إلا بالله .

ثم ذكر الكعبى أن من عادة العرب تلقيب من يلهج بشىء فيكثر ذكره فى غير موضعه حتى يجاوز الحد فيه ونسبة ذلك إليه ، وهم يفعلون ذلك حتى قالوا فى كل فاحشة وأمر ذميم هذا قدر الله .

قال الشيخ رحمه الله : أخطأ فى هذا القَدْر من الدعوى من أوجه : أحدها ما حكى عن العرب ، والثانى ما حكى عنهم ، هم لا يقولون ذلك وإن كان يقوله

---

١) غير منقوطة فى الأصل ، ومصححة بالنقط على الهامش .
٢) فى الأصل : على .
٣) فى الأصل : حمامات ، وصححت على الهامش .
٤) فى الأصل : حقيقة .

فلا يقوله من بهم يعرف أسماء النّحل ، إنما يذكره العوام . فأما الخواص فهم لا يذكرون ذلك . بل يكرهون ذكر ذلك خشية أن يذكر على الاعتذار فيما لا عذر لهم . والعرب لو عملت الذى قال ، إنما عملت فيمن ظهر على التلقيب[1] لا للتحقيق ، ونحن فيما حقه التحقيق لنا عن رسول الله جاء ذلك قدم أدله ، ولا قوة إلا بالله .

وأيضا إن الذم جاء من عند رسول الله ، ولم يكن فى ذلك الوقت من يعرف بهذا الفعل . ولا كانت النّحلة التى أبدعت العرب لها الاسم ، فلا يحتمل الاسم الذى قال لهذا . ولا قوة إلا بالله .

ثم سأل عنا سؤالا دل على حيرته فقال : نسبتم إليه بقولكم : لا قدر ، فأجاب بأن لا ينسب الشىء إلى النافى .

قال الشيخ رحمه الله : وما قاله صدق . وإنما ينسب إلى المدعى والمثبت لنفسه ، وهو حيث يقول تخرج الأفعال على قدره / الذى قدر لها . ثم قال : لو قيل أثبتم [١٦٦ أ] ذلك بقولكم : نحن نقدر أعمالنا ، قال : لا يجب لوجهين : أحدهما أن الاسم منه مقدّر . والثانى أنه لا تمانع له فى القول إنه يقدر صلاته وثوبه وداره وأمر سفره ، فيجيب أن يكونوا كلهم قدرية .

قال أبو منصور رحمه الله : فأما الحرف الأول مقدر ، وقدر واحد . وبعد ، فإن الفعل فى النصرانى واليهودى التنصر والتهود ، والاسم على ما يرى . فمثله فى القدر . والثانى قد يُسمى الله تعالى بذلك ، ثم لا يقال "قدرى" ، فثبت أن ذلك يرجع إلى أمر خاص ، وإلى معنى فيما إليه . فإن كان إلى أمر خاص فهو فى الدين ، ومن نسبه إلى نفسه فهو أحق به ، وإن كان المرجع فيه إلى المعنى فهو لا فهم على ذلك القول يرون حقيقة الخروج على قدر الله لا على قدر العباد ، والمعتزلة تزعم أنه على قدرهم يخرج ، والله الموفق .

وما قال من العرب فيجب أن يكون المعتزلة لهم اسم الجبرية لكثرة ما يجرى على لسانهم اسم الجبر ، ولا قوة إلا بالله .

---

١) فى الأصل : التعليب . وصححت على هامش النص .

مع ما نسب إلى المجوس ، وهم لا بكثرة القول سموا به ، ولكن بحقيقة المذهب ، ولا قوة إلا بالله .

ثم سئل عن وجه تسمية الحشوية لهم قدرية فزعم أن ذا من خطئهم نحو خطئهم فى أكثر أمور الدين . مع ما انضموا إلى بنى مروان ، وذلك كان مذهبهم ؛ ليفرحوا باضافتهم الأفعال الذميمة إلى قضاء الله وقدره ، فساعدوهم على ذلك ، وبرؤوهم عن الذم مما اقترفوا[1] فى الحمل على الله ، ورأوا ذلك شائعاً لهم لفعل معاوية . مع ما رأته قتله علىّ حيث جاء به ، وقولهم الذى تولى كبيرة علىّ وعظم قول المعتزلة فيهم حيث أخرجوهم عن شرائط الإمامة حتى قبلوا منهم هذا الاسم ، وأطنب فى هذا الذى أكثره كذب .

[١٦٦ ب] قال الفقيه : أما نسبة السؤال إلى الحشوية / فإنما هو تمويههم ليروا أن الذى سماهم بهذا هم ، وإنما هذه التسمية متوارثة فى الأمة بأسرها ، فى خبر عن النبى عليه السلام : صنفان من أمتى لا تنالهم شفاعتى : القدرية والمرجئة ، وفسرت القدرية بنفيهم القدر على الله . والأصل فى هذا أن المرجئة هى التى أرجت حقيقة أفعال الخلق إلى الله ، والقدرية هى التى نفت عن الله تدبيرها ، وجعلت كل التدبير فيها للخلق حتى معنى العالم ، وبم على تدبير الخلق هم أفنوا وأبقوا وبه قام تدبير الله من البعث وأهل الجنة والنار ، ليس لله فى ذلك إلا الإختبار ، وكذا لا يحقق له فى العالم أفعال سوى كونه بعد أن لم يكن . والعدل هو المذهب المتوسط بينهما وذلك معنى قول الله عز وجل : ’ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا ‘[2] ، وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : ’خير الأمور أوساطها‘[3] . ونسب إلى الحشوية الخطأ ، ولا أحد سلم عنه . والذى قاله إنما قال قوم منهم . وأما المعتزلة فهم شاركوا الملحدة فى إنشاء العالم وإخراجه من العدم إلى الوجود ، وما ذكر من السبب ،

١) فى الأصل : اقترقوا .
٢) سورة البقرة ٢ آية ١٤٣ .
٣) لم نستطع أن نستدل على هذا الحديث .

وروى عن بنى مروان وحكى عن الذين برأوا[١] المذنبين ، وحملوا ذلك على ما ذكر فى ايجاب القدر للعباد كذب كله ، فنعوذ بالله من الحيرة فى الدين الحاملة على قذف المسلمين . ثم احتجت القدرية فى تقديم القدرة الفعل بآى من كتاب الله تعالى ، منها قوله : ﴿ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ ﴾[٢] ، وقال أهل التأويل : فاعمل بها بجد واجتهاد ، فكأنهم رأوا القوة هاهنا الأسباب ، لكن الظاهر من ذلك قولنا : خذها بقوة ، أى وقت الأخذ ؛ لأنها إذا لم تكن فى وقت الأخذ يكون الأخذ بلا قوة ، ثبت به الذى يذهب ، كمن يقول لآخر : خذه بيديك وانظر إليه ببصرك ، فهو على الالتقاء ، وعلى / ذلك قوله لموسى : ﴿ فَخُذْهَا بِقُوَّةٍ وَأْمُرْ قَوْمَكَ يَأْخُذُوا بِأَحْسَنِهَا ﴾[٣] ، واحتجوا أيضا بقول الجنيّ : ﴿ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ ﴾[٤] ، وقول المرأة : ﴿ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ ﴾[٥] . [١٦٧ ا]

قال الشيخ رحمه الله : والحرفان مما ليس لهم التعلق به لما كانت قوة موسى التى علمت بها إنما علمت وقت النزح ، وهى لا تبقى إلى ذلك الوقت ، وكذلك قوة الجنىّ على ما امتحن نفسه فيما سبق ، والله الموفق .

والثانى على إرادة وقت الاستعمال بالعادة الجارية بالحدوث فى كل وقت لما شاء ، ولا قوة إلا بالله .

وقد احتجوا بما فى القرآن من ذكر الاستطاعة ، وقد بينا ذلك الوجه ، ولا قوة إلا بالله .

ثم الجبرية المعروفة عندنا هم الذين يلقبوا بالجبر ، وأحالوا القدرة على ما فى الفعل جعل الله كاذبا ، وأرجعوا[٦] جميع الأفعال إلى الله ، ولم يثبتوا للعباد فى التحقيق

---

(١) فى الأصل : بروأ .
(٢) سورة الأعراف ٧ آية ١٤٥ .
(٣) سورة الأعراف ٧ آية ١٤٥ .
(٤) سورة النمل ٢٧ آية ٣٩ .
(٥) سورة القصص ٢٨ آية ٢٦ .
(٦) فى الأصل : وأرجوا .

فعلا . قيل : يقول لهم الله : لِمَ فعلتم ذا ، ولِمَ لا فعلتم ذا ؟ ونقول : إفعلوا ذا ، ولا تفعلوا ذا فى التحقيق ، بل إن أمر أو نهى فإنما يأمر فى التحقيق نفسه وينهى نفسه ، ثم هو يرتكب المنهى فى التحقيق ، ويأمر ويطيع هو فى الحقيقة ، ثم يعاقب غيره فيعذبه ويثيبه ، ويسميه مع هذا حكيما رحيما جل من صفته الرحمة والحكمة ، وعلى ذلك يجب[1] أن لا يجدوا الألم فى الحقيقة واللذة ، وتكون حقيقتها راجعة إلى الله جل الله عن ذلك وتعالى . ثم[2] يبطل معنى الرسل والكتب لما هى فى التحصيل تصير إلى الله بالأمر والنهى والوعد والوعيد ، لا منه إلى غيره . ثم يبطل حكمة خلق الخلق ويحصل على العبث إن كان العلم يبلغ معرفته ، ومن يكون خروج فعله على كفران وجحود المنن ، والكذب فى الإخبار ، والسفه فى الأفعال فهو حقيق أن يكون شيطانا رجيما ، / فهو كذلك لا ريب فيه ، وهو [١٦٧ ب] شبيه بقولهم : كان الله غير عالم ولا قادر ، ثم صار كذلك ، فلعل تدبيره الأفعال التى كانت فيما نسب إلى الخلق فى ذلك الوقت جل الله وتعالى عن ذلك .

ثم نسب القدرية — وهم الذين يلقبوا بالاعتزال — الخبر إلينا ، على تبرّينا عن ذلك عقدا وقولا ، لكن كذبهم فى هذا نحو كذبهم علينا فى اسم القدرية . ثم نذكر أحقّنا بذلك فى منابذة المذهبين ؛ ليعلموا جرأة المعتزلة وعظيم سفههم كما بينا فى القدرية . وادعوا علينا اسم الجبر بانكارنا كون قدرة الفعل قبل وقته ، ثم هم حققوا الفعل فى وقت لا قدرة فيه ، وتحقيق الفعل فى وقت الوصف بلا قدرة أقرب إلى معنى الجبر من تحقيقها مع الفعل لمن عقل الجبر والاختيار . ومما يوضح ذلك أن الفعل غير متُوهم فى حال العجز ، ومتوهم وجوده فى حال ارتفاع العجز ، فكان توهمه مع الارتفاع أرفع وأبلغ من توهمه مع الوجود ؛ إذ هو سبب المنع ، فكذلك القدرة التى هى سبب الفعل فى الحقيقة ، ويؤيد ذلك فساد الدّرْك بالبصر مع ذهابه بما تقدم من البصر ، وكذا السمع وعمل كل الحواس ، فلذلك

---

١) فى الأصل : يجى ، بدون نقط .
٢) فى الأصل : بل ، وصححت على الهامش .

كان فساد فعل الاختيار مع العجز ، وفقد القدرة أوضح منه مع الوجود ، ولا قوة إلا بالله .

ووجه آخر أن قول المعتزلة : إن الإرادة هى اختيار الفعل ، وإنما تكون متقدمة على الفعل، وليست بموجودة، وأنه وجد فى وقت الوجود بلا إرادة منه ولا اختيار ، وحق اختيار الأول عنه زائل ، إذ يجوز ورود الاضطرار فى الوقت الثانى ، ومحال وروده فى الوقت الذى فيه الاختيار ، والاختيار قائم ، ثبت أن فعله فى التحصيل ليس / باختيار . وأنه اضطرار ، وعلامة الجبر هذا . وبهذا [١٦٨ا] الفعل يوجبون العداوة والولاية والخلود فى الجنة والنار ، الواقع وقت وقوعه بلا اختيار ولا قدرة ولا أمر أيضا ولا نهى ، فمن تأمل ذلك وجده عند التحقيق قول الجبرية فى التصريح ، لكن هو لا جبرية كاذبة ، وأولئك جبرية صادقة . ثم من قولهم : إن من أراد الفعل لأقرب الأوقات إليه يتبع ذلك الفعل وإن كرهه وأراد صرفه ويقع له به العداوة والولاية ، وإن صار بحيث لا يمكنه الصرف قبل وقوعه أو معه ، ثم يكون ذلك الوقت ليس بوقت محال تفوت ذلك الفعل ؛ إذ قد يجوز عندهم فوته بالمنع والقهر ، ثبت بما ذكرت وقوعه بالجبر فى التحقيق . وأيضا على قولهم فى كثرة جرى اسم القدرية فى غير موضعه على ألسنتهم يسمون به فهو كذلك عندهم ، مع قولهم بنسبتكم الجبر إلى غيرهم ، وبالله المعونة والعصمة .

ثم سمّت المعتزلة الحسينيّة[1] مجبرة بما قالت الحسينية للعبد قدرة ما هو فيه من الفعل ، وليست له قدرة ضده وقت الفعل وقبل ذلك الوقت ، الاختلاف بينهم وبين المعتزلة إنما هو فى الاسم خاصة ؛ لأن الحسينية تقول هو على ما هو فيه فعند الله لطف لم يعطه ، والمعتزلة يقولون : لم يبق عند الله شيء فيه صلاحه إلا وقد أعطى ، فقد اتفقا على قدر ما أعطاه ، ولا قوة له وقت الفعل عند المعتزلة ، وعند الحسينية له قدرة ما هو فيه وله اختيار ما هو فيه ، فكان الذى معه مـــن

١) يقصد أصحاب الحسين بن محمد النجار ، ويسميها الأشعري فى مقالات الاسلاميين بالنجارية أنظر ص ١٩٩ ويتابعه فى ذلك البغدادى فى الفرق بين الفرق ص ١٢٦ .

القدرة والاختيار أكثر من الذى عند المعتزلة ، فكيف سمّتهم المعتزلة مجبرة لولا قلة الحيا ، ولا قوة إلا بالله .

والأصل عند الحسين إنه عند الفعل مضيع أحد القدرتين ولا عذر له فى التضييع ، وعند / المعتزلة لا قدرة لا بالتضييع ولا غيره ، فأى الوصفين أشبه بالجبر [١٦٨ ب] لو كان ثمة إنصاف ؟ ثم الذى يحقق أن المعتزلة هي المجبرة قولهم : للعبد الفعل شاء العبد أو أبَى ، ومن زالت عنه المشيئة فى فعل فهو ساه أو جاهل أو عاجز لا يخلو عن ذلك ، مع ما قد جعلوا للعبد أن يريد فى سلطان الله ما لا يريده ، ويشاء فى ملكه ما لا يشاؤه ، وهو يشاء خلافه ، ويريد غيره ، وذلك علامة القسر والجبر ، فعابت[١] الجبرية فى جبر العبد بما رأوا لله الملك والجلال ، ثم قالت بجبر رب العالمين سفها بغير علم ، ولا قوة إلا بالله .

ثم نذكر طرفا مما عابت المعتزلة حسينا فى النطق ووافقته فى التحصيل . قال حسين : الكافر وقت كفره ليست له قدرة الإيمان ، وقدرة الإيمان عنده التوفيق والعصمة ، ووافقته المعتزلة على أنــه ليس بمعصوم ولا موفق ، بل هو مخذول متروك على رأيه ، وذلك معنى قدرة الكفر عند الحسين . فاتفقا على المعنى الذى اختلفا فى اسمه ، فحق المسألة بينهم فى جعل التوفيق والعصمة قوة الإيمان ، والترك والخذلان قوة الكفر لا إفراد التكلم فى القدرة والاغضاء[٢] عن حقيقة ما يجب القول به ، وبالله التوفيق .

وقال حسين : معنى الإرادة فى الله سبحانه أنه لم يغلب ولم يقهر ، وقد أعطت المعتزلة هذا المعنى فى جميع أفعال الخلق ، إنه لم يغلب ولم يقهر ، فتبطل المسألة فى الإرادة ، إنما بقيت فى تأويل الإرادة لا غير . مع ما كان من قول الحسين : إن أفعال العباد مخلوقة ، فأراد خالقها كونها على ما خلقها ، ومذهب المعتزلة إنها ليست بمخلوقة لله ، فتكون المسألة فى خلق الأفعال / لا فى الإرادة . [١٦٩ ا]

---

١) الباء والتاء غير منقوطتين فى الأصل .
٢) غير منقوطة فى الأصل .

وقال الكعبي : الارادة معناها[1] أنه مختار غير مغلوب ، فمثله في كل شيء يلزمه ، ثم المعتزلة ليست تثبت لله إلى العالم سوى أن كان ، ولم يكن عالم ، ثم كان عالما ، فصار بذلك المعنى خالقا له ، مريدا على الوجه الذي ذكر . فقال حسين في أفعال العباد : إنه إذ كان ولا هذه الأفعال ، ثم كانت هذه ، وكانت بإرادته التي تأويلها ما وصفه وبأن خلقها بأن كان ولم تكن هي ، ولا قوة إلا بالله .

على أن حسينا يجعله في الأول مريدا لكون الخلق على ما كان ، وكذلك لكون كل مخلوق على ما كان بإرادته ، والمعتزلة تنفي معنى الإرادة ، لا تجعل غير أن كان ، ولم يكن الخلق ، ثم كان ، فحق ذلك فيه أوجب ، ولا قوة إلا بالله .

وقالت المعتزلة الوعيد يأخذ من أخرجه فعله عن الإيمان ، وكذلك قال حسين وجميع أهل الإرجاء إن كان من استحق بفعله زوال اسم الإيمان فهو كله في النار أبدا ، ولا قوة إلا بالله .

والاختلاف بين هؤلاء فيما به يخرج من الإيمان لا في حق الوعيد ، فالاحتجاج بآي الوعيد في المسألة خطأ .

مسألة

[في مقترفي الذنوب وهل يخرجون بذنوبهم من الايمان]

قال أبو منصور رحمه الله : تكلم الناس في محل الذنوب وتسمية مقترفيها ، فجمع بينها قوم في الإخراج من الإيمان بقوله : ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ﴾[2] ، وقوله : ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ﴾[3] ، والذنوب كلها في تحقيق اسم العصيان واحد ، فعلى ذلك في تحقيق اسم الضلال وإيجاب الخلود [في النار] . وقوله تعالى :

---

١) في الأصل : معناه .
٢) سورة النساء ٤ آية ١٤ .
٣) سورة الأحزاب ٣٣ آية ٣٦ .

"إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ"[١] يخرج على وجهين أحدهما أن يكفر[٢] بالتوبة لقوله: "وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا إِلَّا مَنْ تَابَ"[٣]. وقوله تعالى: "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللهِ تَوْبَةً نَصُوحًا عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ"[٤]. وغير ذلك من الآيات. والثانى أن تكون الصغائر منها التى تقع على السهو والغفلة فهى المغفورة بما قال تعالى: "لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ"[٥]. وقال: "وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ"[٦]. وما جاء من الخبر بالعفو عنه. ثم حقق قوم منهم له اسم الكفر بوجهين: أحدهما بقوله: "لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّى"[٧]. وقال: "وَهَلْ نُجَازِي إِلَّا الْكَفُورَ"[٨]. وقال: "مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ"[٩]. وقال: "وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَى إِلَّا مِثْلَهَا"[١٠]. وقال: "وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ"[١١]. فأثبت الجزاء فيما صغر منه، وأخبر أنه لا يجازى إلا الكفور ولا يصليها إلا من ذكر. مع ما قال الله تعالى: "إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللهَ وَرَسُولَهُ"[١٢]. وكل عاص فهو يؤذى رسول الله. ولا قوة إلا بالله.

والثانى أن عقد إيمان كل مؤمن أن لا يعصى الله فيما أمره ونهاه، فمن عصاه لم يف به، مع ما كان اعتقاده كان موقوفا على ما يتظهر بالابتلاء بقوله:

١) سورة النساء ٤ آية ٣١
٢) بدون شكل فى الأصل
٣) سورة الفرقان ٢٥ آية ٦٩ ، ٧٠
٤) سورة التحريم ٦٦ آية ٨
٥) سورة البقرة ٢ آية ٢٢٥ ، المائدة ٥ آية ٨٩ .
٦) سورة الأحزاب ٣٣ آية ٥
٧) سورة الليل ٩٢ آية ١٥ ، ١٦
٨) سورة سبأ ٣٤ آية ١٧ .
٩) سورة النساء ٤ آية ١٢٣ .
١٠) سورة الأنعام ٦ آية ١٦٠ .
١١) سورة الزلزلة ٩٩ آية ٨
١٢) سورة الأحزاب ٣٣ آية ٥٧ .

' أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا '[١]، وقال: ' وَلَيَعْلَمَنَّ الْمُنَافِقِينَ '[٢] فى موضع آخر، فثبت بذلك استحقاق اسم الكفر بما ظهر كذبه فيما أظهر من الاعتقاد، والنظر يوجب ذلك بما هو بالذى مخالفا فيه من الله، مجيب[٣] الشيطان إلى ما دعاه ومطيع له فيا أمره، ومَنْ ذلك وصفه فقد عبده، ومن عبد الشيطان فهو كافر، ولا قوة إلا بالله.

ومنهم من يسميه مشركا، لا كافرا، إنما صار إلى ما صار بالفعل لا بالقوة، وقد قال الله تعالى: ' فَمَنْ كَانَ يَرْجُو لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا '[٤]، فجعل فى العمل / شركا، وكذا تسمية أهل الشرك بما [١٧٠ ا] أشركوا فى العبادة غير الله، وذلك معنى قوله: ' وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُم بِاللهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ '[٥]، وقال: ' إِنَّ اللهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ '[٦]، وقد بينا إنما يغفر من الذنوب هى التى كانت على الخطأ أو الإكراه كما جاء به الكتاب، ولا قوة إلا بالله.

ومنهم من قسّم الذنوب قسمين: فجعل منها صغائر تغفر باجتناب الكبائر وبالعفو بالجزاء، ونحو ذلك على اختلاف أقاويلهم، وهو قولنا فى ألا يجوز إخراج صاحبها من الإيمان، وفاسد مع الإيمان الخلود فى النار؛ لما يوجب الخُلف فى الوعد بقوله: ' فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ '[٧]، وما جاءت به الآيات، فمن يعمل من الصالحات وهو مؤمن، والوعد فى ذلك، ثم الذى يمنع اسم الكفر فى الحقيقة والشرك أوجه: أحدها أمر الله نبيّه أن يستغفر له وللمؤمنين والمؤمنات،

---

١) سورة العنكبوت ٢٩ آية ٢.
٢) سورة العنكبوت ٢٩ آية ١١.
٣) غير منقوطة فى الأصل.
٤) سورة الكهف ١٨ آية ١١٠.
٥) سورة يوسف ١٢ آية ١٠٦.
٦) سورة النساء ٤ آية ٤٨، ١١٦.
٧) سورة الزلزلة ٩٩ آية ٧.

ثم لا يحتمل الأمر به على اثبات كفر أو شرك بقوله : ' مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ ' [١] ، وبما أمره أن يستغفر للمؤمنين . ومحال يأمره بالاستغفار باسم الإيمان ، وهو عنهم زائل ؛ لأنه يوجب الكذب . ثم قد حذّره الله عن الاستغفار لأهل الشرك بما ذكرت ، ولأهل النفاق بقوله : ' سَيَقُولُ لَكَ الْمُخَلَّفُونَ مِنَ الْأَعْرَابِ ' [٢] ، وقوله : ' سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ اسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ ' [٣] ، ونهيه إياه عن الصلاة ، فثبت أن أولئك الذين أمرهم بالاستغفار هم أهل الايمان فى الحقيقة . ثم لا يحتمل أن يؤمر بالاستغفار ولا ذنوب لهم ، أو كانت مغفورة لهم ؛ لأن الاستغفار هو طلب المغفرة ، وطلبها لمن قد غفر له كتمان نعمة الغفران ، وذلك / [١٧٠ ب] كفران النعمة ، بل حق ذلك الشكر والحمد ، وما لا ذنب له ثمة فيخرج طلب المغفرة مخرج كفران العصمة ، والسؤال أن لا يجوز ؛ إذ تعذيب مثله فى حكمه جود ، ثم لا يحتمل أن يكون رسول الله والملائكة يستغفرون لمن أمروا به ، ثم لا يجابون ، فيثبت بهذا أن لا يزول اسم الإيمان لكل ذنب ، وأن من الذنوب ما ليس بمغفور ، يغفر بالتوبة عنه ؛ إذ ليس فى استغفار غير المذنب توبة . وفى ذلك نقض على المعتزلة فى إزالتهم اسم الايمان بكل ذنب ليس بمغفور لصاحبه حتى يستغفر ، ونقض على الخوارج بما ذكرنا ، والله أعلم .

وأيضا إن الله تعالى قال فى الذنوب التى لا يغفرها : ' سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ اسْتَغْفَرْتَ لَهُمْ ' [٤] ، وعلى ذلك قال : ' وَتُوبُوا إِلَى اللهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ' [٥] ، وقال : ' يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللهِ تَوْبَةً نَصُوحًا ' [٦] ، فألزمهم التوبة مع إثبات الإيمان ، وأخبر أنه بالتوبة يغفر لهم ، وفى ذلك وجهان : أحدهما على

---

١) سورة التوبة ٩ آية ١١٣ .
٢) سورة الفتح ٤٨ آية ١١ .
٣) سورة المنافقون ٦٣ آية ٦ .
٤) سورة المنافقون ٦٣ آية ٦ .
٥) سورة النور ٢٤ آية ٣١ .
٦) سورة التحريم ٦٦ آية ٨ .

المعتزلة فى إزالتهم اسم الإيمان فى كل ذنب لا يُغفر عندهم إلا بالتوبة ، وفى ذلك إثباته ، وعلى الخوارج بتسميتهم كفرة وأهل الشرك ، ومحال مع ذلك اسم الإيمان والأمر بغيره ؛ والله الموفق .

ولو كا[ن] فى شيء تسمية بالكفر فهو مجاز اللغة من حيث ذلك صنيعهم ، ونحو ذلك ، على ما يقال للمرء : أصم وأعمى بما لا يقف على حقيقة ما بذلك يوصل إليه ، وذلك نحو قوله : ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ﴾[1] ، فأثبت اسم الكفر فيما كان منه على الإكراه لفظا لا تحقيقا لما اطمأن قلبه بالإيمان ، فثبت أن قد يجوز تسميته لنوازل مجازا ، فمثله الأعمال ، ولا قوة إلا بالله .

[١٧١ ا] / وأيضا إن الله تعالى قال : ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾[2] ، ثم معلوم أنه لا يرى الخير ، وجزاه مع الشرك ، ولا جزا[ء] شر فى حال الكفر يرى ذلك بعد الإيمان لقوله تعالى : ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ﴾[3] ، وقوله : ﴿وَإِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾[4] ، وقال : ﴿فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ﴾[5] ، دل ما ذكرت من تحقيق حال فيها جزاء الأمرين ، وذلك لا يكون على قول المعتزلة فى وقت الكبائر ولا فى وقت الصغائر ، وكذا فى قول الخوارج ، ولا قوة إلا بالله .

ثم الله تعالى قال : ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾[6] ، ومعلوم أن الشرك قد يغفر بالتوبة ، فبطل به قول من يجعله لما قسم الكتاب . وبطل قول من يبطل المغفرة فى الكبائر بلا توبة ؛ لأن الله جل ثناؤه جعل لنفسه مشيئة المغفرة ، وذلك

---

١) سورة النحل ١٦ آية ١٠٦ .
٢) سورة الزلزلة ٩٩ آية ٧ .
٣) سورة النساء ٤ آية ١١٠ .
٤) سورة الأنفال ٨ آية ٣٨ .
٥) سورة الفرقان ٢٥ آية ٧٠ .
٦) سورة النساء ٤ آية ٤٨ .

فيما كان فى الحكمة ، لكن[1] دفعه سفه جل الله عن ذلك وتعالى ، فلزم الذى ذكرت القولين جميعا .

ثم الذى ينقض قول الخوارج الذين يكفرّون بالصغائر ما بلى بها الأنبياء والأولياء ، وما يكفر يسقط النبوة والولاية ، ومن ذلك وصف إيمانه بالانبياء فهو كافر بهم ، فبلغ من تعظيمهم الذنوب إلى أن كفروا به ، وهو أعظم الذنوب ، ٥
وهذا حق من تعدى حدود الله فى الحكم وغلا فى دين الله أن يكون عطبه من أرجى[2] ما يكون عنده من أسباب النجاة ، ولا قوة إلا بالله .

وعلى قول المعتزلة فى ذلك وصف الله الأنبياء بالدعاء له تضرعا وخفية وطمعا وخوفا وببكائهم على ما كان منهم من الزلات وتضرعهم إليه حتى أجيبوا فى دعائهم وأعطوا سؤلهم ، ولو لم تكن ذنوبهم بحيث احتمال التعذيب عليها فى الحكمة ، ١٠
أو كان عليهم من ذلك خوف التعذيب لكان فى ذلك تعدى الحد والوصف بالجود والتعدى منه وذلك أعظم / من الزلات . فهذا ينفى قول المعتزلة فى اثبات المغفرة [١ ب]
فى الصغائر وإخراج فعل التعذيب عن الحكمة ، وقول الخوارج بازالة اسم الإيمان عنه ، ولا قوة إلا بالله .

ثم القول فى جعل الصغائر كفرا أو شركا أو التخليد فى النار جزاء لها قول ١٥
مهجور ؛ بما يسقط معنى تسميته عفوا غفورا رحيما ؛ إذ لا يسعه مأثم ولا زلة بلا توبة ، ويوجب به المعاداة بعد أن عرفه عفوا غفورا كريما ، وعادى لأجله من أزال عنه هذا الاسم إلى كل ما يوصف كل قاس وكل لئيم ، وبه يستحق الذى قال ؛ إذ هذا أعظم الذنوب ، حيث صفات الرب ، ثم بما بلى به الأنبياء ،
فيكفر بهم فى تلك الأحوال ، ومن كفر بنبىّ فى وقت فهو كافر لا ريب فيه . ٢٠
ثم بهذا وصف الرب بالجود لما فيه إبطال الحسنات بزلة ، والعدل هو الذى يجزى بالإحسان والإساءة فيما أظهر عز وجل من كرمه ، ثم التجهيل بما لم يعرف من يصلح للرسالة ويقوم بأداء الأمانة ، ثم بما لا أحد عنه ، فيكون فى الذى ذكر

١) جاءت فى الأصل على هامش النص .
٢) فى الأصل بالحاء المهملة .

تكليف ما لا يطاق ، ثم ينقطع منه الخوف والرجاء ويحصل الأمر على الأمن والإياس ، وقد شهد عليها بالضلال والكفر ، ولا قوة إلا بالله .

ثم نذكر ما قيل فى الكبائر فإنها إذ صارت بحيث احتمال العفو فما دونها أولى ، وبما للقول به فيها على الاختلاف أثر بيّن فى الأمة ، فصرف الكلام إليه أحق ، وبالله التوفيق .

مسألة

[اختلاف المسلمين في مرتكبي الكبائر]

ثم اختلفت الأمة فى مرتكبى الكبائر من المسلمين ، دفعته إليها[1] الغلبة من شهوة أو غفلة أو شدة الغضب والحمية أو رجاء العفو والتوبة من غير استحلال منه ولا استخفاف منه بمن أمر ونهى ، فمنهم من جعله كافرا ، ومنهم من جعله مشركا ، ومنهم من جعله غير مؤمن ولا كافر ، ومنهم من يجعله منافقا ، ومنهم من جعله / مؤمنا على ما كان عاصيا بما فعل ، فاسقا به من غير أن يطلق له [١٧٢ ا] اسم الفسق والفجور إلا مع من يعلم ما به سمى ذلك ، ويرى أن يكون لله تعذيبه بقدر ذنبه والعفو عنه بما علم منه من الصدق له فى العبودة وغيره من الحسنات ، ومنهم من وقف فى الوعيد إنه أريد به المستحيل أو غيره ، ورآه واجبا ، فتفريق من ذكرت بين الصغائر والكبائر فيما يثبت فى الصغائر من إمكان العفو أو إبقاء اسم الإيمان أوجب صرف الوعيد إلى الكبائر ، وما يثبت من ذكر جزاء الكفر والشرك ونحوه يوجب تحقيق اسم الشرك . وقول قوم : والكفر على قول ، وأيد ذلك قوله : ' إِنَّهُ لَا يَيْأَسُ مِنْ رُوحِ اللهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ ' [٢] ، وقال : ' وَمَنْ يَقْنَطُ مِنْ رَحْمَةِ رَبِّهِ إِلَّا الضَّالُّونَ ' [٣] ، مع ما كان صاحب الكبيرة حاكما بغير الذى أنزل

١) فى الأصل : إليه .
٢) سورة يوسف ١٢ آية ٨٧ .
٣) سورة الحجر ١٥ آية ٥٦ .

الله ، وتاركا الحكم به ، وقد قال الله تعالى : ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الكَافِرُونَ﴾[١] .

وبعد ، فإنه قد سمى بالأسماء التى سمى الله بها الكفرة من الفسق والفجور والظلم لزمه أيضا اسم الكفر ، مع ما قسم الله البشر الذين جرى عليهم القلم فيما عليه أمرهم فى الدنيا والآخرة فقال : ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ﴾[٢] ، وقال : ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ﴾[٣] ، وقال : ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللهُ أَنْ يَهْدِيَهُ﴾[٤] ، وقال : ﴿يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ﴾[٥] ، وقال : ﴿أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ﴾[٦] .

ثم بيّن كفر المسمى فاسقا ، وقال فى أمر الآخرة : ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ﴾[٧] ، وقال : ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ﴾[٨] ، فجعلهم جميعا متسمين ، فلا ثالث فى التحقيق . مع ما بيّن أن النار أعدت للكافرين . فإذا ثبت الوعيد لصاحب الكبيرة جعله كافرا .

[١٧٢ ب] / وبعد ، فإن الله تعالى وصف أنه لا ييأس من روح الله إلا القوم الكافرون ، وقد لزم ألا يأس على قول هو لا لزمه اسم الكفر ، على أن الأسماء لا منافع لها ولا مضار بها على أهلها ، إنما المضار والمنافع فى حقائق ما لها الأسماء ، فإذا لزم الخلود فى النار بطلت فائدة الاسم إن كان مؤمنا أو كافرا لا يمنع عنه اسم الكفر إذ عوقب بعقوبته ، ولا قوة إلا بالله .

١) سورة المائدة ٥ آية ٤٤ .
٢) سورة التغابن ٦٤ آية ٢ .
٣) سورة الكهف ١٨ آية ٢٩ .
٤) سورة الأنعام ٦ آية ١٢٥ .
٥) سورة النحل ١٦ آية ٩٣ .
٦) سورة السجدة ٣٢ آية ١٨ .
٧) سورة آل عمران ٣ آية ١٠٦ .
٨) سورة الحاقة ٦٩ آية ١٩ .

وألزموا الوعيد بما فى الرفع لحوق الكذب ، والله يجل عن ذلك ، وكل الذى ذكرت يلزم المعتزلة فى منعهم تسمية الكفر . على أن قولين من أقاويل منتحلى الإسلام حصلا فى حق الاسماء على عبث وإبطال ما جبل عليه البشر من جلالة قدر الإيمان فى قلوبهم ، وعظم الله دين الإسلام فى العقول ، فصيّر أحد فريقى الإسلام اسم الإيمان لكل خير يقطع فزع تبدل دين الإسلام ، وأزال جلالة قدره حيث أشركوا فى اسمه كل شىء مما يحتمل أن يكون له اسم الخير . فاشترك فى هذا الحشوية والمعتزلة ، وانفردت المعتزلة بمنع اسم الكفر عن أصحاب الكبائر ، على تحقيق جميع ما فى الكفر من العقوبة فى ذلك ، فلم يحصل لهم بما تحرجوا عن التسمية بما كان فزعهم عن اسمه إلا لعظيم الوعيد فى ذلك ، وإلا التسمية إذ ألم لنفع يرجى أو لضرر يتقى ، فكانت من المسمين بها إباحة إن ساءت أو حسنت إذا لم تكن يجب بحسنها حسن أو قبح ، ولا قوة إلا بالله .

فدخل تسمية الشرك والكفر فيما مر بيانه ، ومن حقق له اسم النفاق فلمخالفة ما أعطى بلسانه من الايمان وتعاهد حدوده وحفظ حدود الله ما ظهر بأفعالهم ، وبذلك قال الله تعالى : ’وَلَيَعْلَمَنَّ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْمُنَافِقِينَ‘ [١] ، وقال : ’الٓمٓ ، أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا‘ [٢] ، أخبر ببيان ما أعطته الألسن / من الصدق والكذب بالمحنة . وكذا روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : ثلاث من كن فيه فهو منافق : من إذا حدث كذب ، وإذا وعد خلف ، وإذا اوتمن خان[٣] . فقد ظهر له ذلك كله من مرتكبى الكبيرة ، ولا قوة إلا بالله . [١٧٣ ا]

واحتجت المعتزلة فى الاسم بما سمى صاحب الكبيرة باسماء خبيثة ، والإيمان من الأسماء الطيبة لا يسمى به ، مع ما جاء [٤]من الوعد باسم الإيمان ، والوعد لا يحتمل الخصوص ، ثم صاحب الكبيرة قد جاء[٤] فيه الوعيد ، فبطل أن يكون

---

١) سورة العنكبوت ٢٩ آية ١١ .
٢) سورة العنكبوت ٢٩ آية ١ ، ٢ .
٣) أخرجه البخارى ومسلم والترمذى وأحمد بن حنبل .
٤) ... (٤) جاءت على هامش النص مع الإشارة إلى أنها من صلب النص .

مؤمنا ولم يسم به كافرا بما لم يرد به التسمية ، فسمى به الذى أجمع أنه له اسم وهو الفسق والفجور والظلم . ثم لهم فى الوعيد أمران : عموم أخباره ، والثانى قوله : ‹ إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ › [١] ، بيّن ما لا يغفر ويغفر ، مع ما كان الوعيد بالتخليد أعظم فى المنع وأبلغ فى الزجر فهو أحق ، على أن الوعيد إذا وجب لزم دخول النار ، ولم يذكر فيهم الخروج ، ولا قوة إلا بالله . ٥

قال الفقيه أبو منصور رحمه الله : نقول وبالله نستعين : أجمع هو لا على اختلافهم أن الوعيد مما لم يشرك فيه المؤمنين ، بل هو فى كل ذنب أخرج صاحبه عن الإيمان وأسقط عنه اسمه . والمرجئه توافقهم أن كل ذنب يخرج صاحبه عن الإيمان ، فالوعيد له لازم . ثم إن المرجئه تخاف على المؤمنين فيما ارتكبوا من المأثم مع قيام الإيمان بالعقوبة ، وأولئك لا يخافون عليهم ، وكان احتجاجهم بعموم ١٠ الآثار . فثبت بالذى ذكرت من قول الجملة أن المرجئة ، وهى التى أرجأت الذنوب ، اشد استعمالا لها على العموم من الذين ادعوا عمومها ؛ إذ هم عند التحصيل جعلوا الوعيد فى أحد فريقى البشر ، وهم الذين ليسوا بمؤمنين ، ولا قوة إلا بالله .

[١ ب] ثم قد ثبت بأدلة القرآن وما عليه أهل الإيمان والذى جرى به / من اللسان أن الإيمان هو التصديق ، به نؤمن ، وبذلك جرت أحكام القرآن فى الحلال ١٥ والحرام ، وما به قيام العبارات والاشتراك فى الجماعات ، والاجتماع فى مجالس الذكر والخيرات ، على غير تناكر منهم ، وفيهم القبول بحق المؤمنين ، وكذا جميع ما جرى به الخطاب . لم يوجد معتزلى ولا خارجى ولا حشوى مع ما فيهم أنواع المعاصى والسيئات التى بانَ لهم أنها كبائر أو لم يبن لهم حقيقتها بخبر فى أمر الخطاب أن يكون غير أحد له لما فيه ، فثبت أن الإيمان لم يزل عنه ، وأن الاسم قائم له ، ٢٠ فيبطل بهذه الجملة — التى من دفعها يعلم أنه مكابر معاند — ما قالت الخوارج والمعتزلة ، ولا قوة إلا بالله .

وأيضا أن الله سبحانه أبقى لـــه اسم الإيمان مع تحقيق ما عليه الوعيد فى

---

١) سورة النساء ٤ آية ٣١ .

حكمه بقوله [تعالى] : ‹ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ › [١] ، فأوجب فيه المقت عنده مع اسم الإيمان بحرف العتاب الذى لا يحتمل النطق قبل مقارفة الذنب بقوله : ‹ لِمَ تَقُولُونَ › ، والمقت لا يوجب الذنب الذى فى الحكمة لزوم المغفرة له ، وقال : ‹ وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا › [٢] ، أثبت لهم اسم الإيمان مع إلزام اسم البغى لأحدهما فى القتال ، وألزم من حضر موته المبغىّ عليه حتى يرجع الآخر إلى أمر الله ، ولو كان ذلك خروج[٣] من الإيمان لكان الحق فى مثل ذلك غير الذى ذكر . وقال : ‹ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلَى › [٤] ، ومعلوم أنه لا يجب إلا بقتل العمد ، فأثبت لهم فى ابتداء الآية اسم الإيمان ، وأبقى بينهما الأخوّة ، وأخبر أن ذلك تخفيف من ربكم ورحمة ، وتبعد هذه الأوصاف فيمن أخرجهم الفعل من الإيمان . وقال : ‹ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ › [٥] ، ثم قال : ‹ وَإِنِ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي / الدِّينِ › [٦] ، أثبت لهم اسم الإيمان ، وجمع بينهم فى الدين على تخلفهم عن الهجرة [١٧٤ ا] مع عظم ما فيه من الوعيد بقوله : ‹ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ › [٧] ، وقال : ‹ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ › [٨] ، وقال أيضا : ‹ لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ › [٩] ، فأثبت لهم اسم الإيمان مع قبح صنيعهم ، ولا قوة إلا بالله .

---

١) سورة الصف ٦١ آية ٢ .
٢) سورة الحجرات ٤٩ آية ٩ .
٣) فى الأصل : خرج .
٤) سورة البقرة ٢ آية ١٧٨ .
٥) سورة الأنفال ٨ آية ٧٢ .
٦) سورة الأنفال ٨ آية ٧٢ .
٧) سورة النساء ٤ آية ٩٧ .
٨) سورة الممتحنة ٦٠ آية ١ .
٩) سورة الأنفال ٨ آية ٢٧ .

وأيضا أن الله تعالى قال : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللهِ تَوْبَةً نَصُوحًا ﴾[١]، وقال : ﴿ وَتُوبُوا إِلَى اللهِ جَمِيعًا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُون ﴾[٢] ، أخبر أن عليهم ذنوبا تغفر بالتوبة ويكفّر بها على إبقاء اسم الإيمان ، وفى قول هؤلاء لا يجوز ذلك ، فثبت أن القول هو قول من لم يزل عنهم اسم الإيمان ، ولا قوة إلا بالله . ٥

ونوع آخر أن الله تعالى أوجب كثيرا من العبادات باسم الايمان وجعل علم الحِلّ والحُرْمة فى كثير من ذلك اسم الإيمان وزواله ، ثم شارَك مَنْ أحْدَثَ أفعال الفسق مع الإيمان فيها غيره ، ثبت أن اسم الإيمان غير زائل عنهم . مع ما قد تقدم بيان ما له اسم الإيمان ما يكفى ذا العقل عن الإطناب . ثم إجماع النقلة فى اثبات الشفاعة . وتوارث الأمة فى الصلاة على جميع من مات من أهل ١٠ القبلة والاستغفار لهم والترحم عليهم هو الدليل لمن أبت نفسه تكذيب[٣] الأخبار الصِّحاح ومخالفة أئمة الهدى ؛ ولا قوة إلا بالله .

ثم قول المعتزلة فى تحقيق الإياس من روح الله مع نفيهم اسم الكفر ، وقد قال الله تعالى : ﴿ إِنَّهُ لَا يَيْأَسُ مِنْ رُوحِ اللهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ ﴾[٤] ، قول متناقض إذ الله جمع بين الكفر والإياس ، فمن أثبت أحدهما لزم الآخر . فإذ ثبت عندنا ١٥ وعندهم أنه ليس بكافر ؛ إذ الكفر فى العُرْف تكذيبٌ ، وصاحب الكبيرة بالتصديق فى حالة يرجو عفوه ويخاف عذابه ، ويعلم أن من أيأسه من / رحمة [١٧٤ ب] ربه ضالٌ جاهلٌ بالله ، ثبت أنه ليس بمكذّب . وفى الحقيقة الكفر اسم للستر ، وصاحبه لا يستر شيئا من نعم ربه ولا ينكر حقه ، فيبطل أن يكون كافرا ، فمثله الإيمان فى العرف والسمع تصديق . ومعلوم أنه لم يكذب الله فى شىء ، ثبت أنه ٢٠ مؤمن ، والله الموفق .

ثم الحق أن يقال : جميع الخوارج والمعتزلة عند ارتكابهم الكبائر كفرة على

---

١) سورة التحريم ٦٦ آية ٨ .
٢) سورة النور ٢٤ آية ٣١ .
٣) فى الأصل : إذ .
٤) سورة يوسف ١٢ آية ٨٧ .

قولهم ، مستوجبون للخلود فى النار ، وغيرهم من أصناف منتحلى الإسلام لأوجه[1] : أحدها أنهم أجمعوا على مَنْ رحمةُ الله ، وذلك وصف الكفر بما ذكر من الآية ، وبقوله : ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَلِقَائِهِ أُولَئِكَ يَئِسُوا مِنْ رَحْمَتِي﴾[2] ، فلزم الفريقين اسم الكفر والخلود فى النار . وأما المؤمنون بآيات الله وصفوه عفوا غفورا رحيما محققين لذلك ، فهم لهم الرجاء ، ولا يجوز لهم الشهادة بواحد من الأمرين ، فتولى كل قول كما قال الله تعالى : ﴿نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ﴾[3]، ولا قوة إلا بالله .

والثانى أنهم جميعا ضيقوا رحمة الله فجعلوها بحيث لا تتسع لذنب[4] إذ الذنوب التى ليست[5] بكبائر لا يجوز معها التعذيب ، فليس لرحمة الله فيما ليس له التعذيب ، ولا لعفوه فيما استغنى عنه بالحكمة ، وجعلوا الغضب والسخط هو الذى يسع كل ذنب فى الحكمة يجوز له التعذيب ، فلا عفو إذا على قولهم ولا رحمة ، فحق هذا القول الحرمان . وأما من يصفه بسعة الرحمة وعظيم العفو فحق له المغفرة والعفو ؛ لأن كل كريم يوصف بهذا ، فهو أميل له من الوصف له بما وصفته الخوارج والمعتزلة ، ولا قوة إلا بالله .

والثالث قال الله تعالى : ﴿إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾[6] ، ولا يجوز أن يكون الذى به الانتهاء غير محدود ولا معروف الوصول إلى جميع / الطاعات والقيام [١٧٥ا] بجميع الأمور بتأخر الحياة على قول الخوارج فتصير بحيث لا انتهاء عنه ، وكذلك على قول المعتزلة ، فثبت أن الانتهاء هو الذى يملكه كله فى كل وقت ، وهو البرء عن كل أنواع الكفر والمعاصى ، والإيمان بالله تعالى وبجميع ما يؤمن المرء به ، ولا قوة إلا بالله .

---

١) فى الأصل : لا لأوجه .
٢) سورة العنكبوت ٢٩ آية ٢٣ .
٣) سورة النساء ٤ آية ١١٥ .
٤) فى الأصل : لا يسع بذنب .
٥) فى الأصل : ليس .
٦) سورة الأنفال ٨ آية ٣٨ .

وهذا على قول المعتزلة إذ جعلوا بين الكفر والايمان منزلة ، والله تعالى وعد ما ذكر بالانتهاء عن الكفر ، يلزم أن يكون صاحب الكبيرة مغفورا له ، وخاصة الكافر إذ كان مع الانتهاء من الكفر مرتكب الكبائر ، فيجب بالذى ادعى من العموم فى التخليد دفع العذاب والمغفرة ، والله والموفق .

ثم نقول للمعتزلة : قولكم : لا يُسمى صاحب الكبيرة باسم الإيمان ولا باسم الكفر ، ولا يسمونه بما لا يستحق واحدا من الاسمين أو له أحدهما ، ولا تعلمونه أنتم ، فإن قالوا بالأول فيقال لهم : أو قد أتى هو بكل الإيمان أو بعضه أو لم يأت بشىء ؟ لذلك بطل اسمه ، فان قال بالأول أعظم القول ومنع عنه اسم فعله ، وقد أتى به وجهل بربه حيث لم يحقق ما له اسمه ، ولو جاز ذا لجاز أن لا يكون أحد جاء بالصدق ، عند الله فى الحقيقة صادقا ، وكذلك قائم وقاعد وذو حال لا يجوز عند الله كذلك ، أو الله يعلمه كذلك ، وعلى ذلك مضادات التى ذكرنا ، وهذا آية جهلهم بالله . وإن قال بالثانى فقد شهد الله للذين آمنوا ببعض وكفروا ببعض بأن قالوا : نؤمن ببعض ونكفر ببعض ، كفارا حقا لزمهم التسمية بذلك ، وهو رأى الخوارج . وإن قالوا بالثالث فهو أبعد ؛ إذ الله تعالى سمى المؤمن ببعض كافرا ، فمن ليس معه شىء أحق بذلك . وأيد هذا الأصل وجهان : أحدهما ما ذكرت من قسم الله البشر قسمين فى أمر الدنيا / والآخرة ، فقسمة المعتزلة على ثلاثة أقسام تعدى لحد الله ، وحق مثله أن يقال له : الله أذن لكم أم على الله تفترون ، أو يقال أأنتم أعلم أم الله كما قيل لليهود . والثانى أن الله تعالى نفى الإيمان فى محكم تنزيله عن قوم على تحقيق الكفر إذ قال : "وَمَا أُولَئِكَ بِالْمُؤْمِنِينَ"[١] ، ولم يخطر ببال عاقل أنهم لعلهم ليسوا بكفار ، بل إذا أزيل الإيمان — عمن يكون له فعل الإيمان[٢] — فإنما يُزال بالكفر ، ولا قوة إلا بالله .

[١٧٥ ب]

وإن قالوا لا يعلم له أحد الإسمين ، وله ذلك عند الله كفوا مؤونه الجدل ؛ لأن ما لا يعلمونه أكثر مما يحصى ، لو لزم محاجتهم فيها ليذهب العمر باطلا ، ولا قوة إلا بالله .

---

١) سورة المائدة ٥ آية ٤٣ .

٢) فى الأصل : بل إذا أزيل عمن يكون له فعل الايمان الايمان .

ثم الأمة على اختلافهم انفقت على أن لصاحب الكبيرة اسما من الأديان من شرك أو كفر أو إسلام ، فمن أبطلها توقيا أن ينطق بالشك أبطل ما أجمع على القول به ، وشهدوا على مجيء الكتاب به والسنة بما لديه يرتفع الرَّيْب عمن تلقى السمع وهو شهيد أو له قلب ، ولا قوة إلا بالله .

ثم القول بالفاسق والفاجر مطلقا مما يتورع فيه ، ومن سماه كافرا أو مشركا أطلقه ، ومن سماه مؤمنا أبى ذلك ، وكذلك جحدوا اسم أعداء الله ، وأبدعت المعتزلة هذين الاسمين على منع ذينك الاسمين خلافا لما عليه الأمر ، ولا قوة إلا بالله .

ثم قوله : ' إِنَّ اللهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ '[١] ، تأويل الخوارج فيه من الخطأ فاسد ؛ لأنه ليس بذنب فيغفر ، وفي هـذا ذكر المغفرة ، ولا يحتمل إضمار التوبة[٢] لما يغفر بمثله الشرك ، والآية في التمييز بين الذنبين ، وكذلك لا يحتمل قوله : ' إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ '[٣] ؛ لما فيه التكفير ، وما لا ذنب لا يكفّر والخطأ لا يحقق الذنب ، والتكفير يكون لشيء يجز به ، ولا يحتمل ما قالت المعتزلة لأن / قولهم يمنع تحقيق الشبه[٤] ؛ إذ هي تقع من مجتنب الكبائر [١٧٦ا] مغفورة ، وفي هذا اثباتها ، ثم التكفير ، وهم يجعلونها مغفور[ة] لا مكفرة ؛ إذ المغفورة هي التي تستر عليها ، وفي بقائها إلى مدة دفعها ، والمكفّرة هي التي يأتي من صاحبها فعل حسن يكفر به نحو قوله : ' فَأُولَئِكَ يُبَدِّلُ اللهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ '[٥] ، وقوله : ' هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَى تِجَارَةٍ '[٦] ، وقوله : ' إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ '[٧] ،

١) سورة النساء ٤ آية ٤٨ .
٢) مكررة في الأصل .
٣) سورة النساء ٤ آية ٣١ .
٤) في الأصل : المشبه ، وصححت على الهامش .
٥) سورة الفرقان ٢٥ آية ٧٠ .
٦) سورة الصف ٦١ آية ١٠ .
٧) سورة البقرة ٢ آية ٢٧١ .

إلى ذكر التكفير ، وكذلك قوله : ' تُوبُوا إِلَى اللهِ تَوْبَةً نَصُوحًا '[١] ... أصله قوله : ' إِنَّ الحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ '[٢] .

وبعد فإن الآية لا تحتمل قول المعتزلة ؛ لما هم يجعلون المصرّ عن ... صاحب الكبيرة ، ومن لا يصرّ عليه فهو تائب عنه ، نادم عليه ، وفي ... أنه يغفر بالتوبة ، وكل الذنوب تغفر بها . والإثنان[٣] جريا[٤] بالتفريق ... قوله : ' إِنَّ اللهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ '[٥] ، وقوله : ' إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ '[٦] ، فهو والله أعلم أن الشرك لا يُغفر إلا بالتوبة عنه ، وغير[ه] يجوز ... بالتفضل أو يُكفرّ بغيره من الحسنات ليصح القول مع تحقيق الفائدة ... القرآن ، ولا قوة إلا بالله .

ثم للآية وجوه تمنع قول المعتزلة والخوارج أحدها أنه قال : ' إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ '[٧] ، وليس في ذلك بيان حكم من لا يجتنب . ... أن الكبائر نوعان : أحدهما كبائر في الاعتقاد من أنواع الكفر والتكذيب ... بها اختلفت الكفرة ، وأخرى كبائر الأفعال التي صاحبها مجتنب عنها بالاعتقاد في أن يراها على ما جعلها الله عليه من عظم الفعل والذنب ، وهذا اجتناب ، وقد ... فعلها بالفعل ، فهو الارتكاب ، وليس في الآية وجها الاجتناب ، فجائز أن ... : أن يجتنب كبائر الاعتقاد ، وهي أنواع الشرك يكفر عنها دونها لمن يشاء ... من غير ذلك من / الحسنات أو بالتفضل كما بينا في إحدى الآيتين بالتكفير وفي الأخرى بالمغفرة ، ولا قوة إلا بالله .

[١٧٦ ب]

---

١) سورة التحريم ٦٦ آية ٨ .
٢) سورة هود ١١ آية ١١٤ .
٣) غير منقوطة في الأصل .
٤) غير منقوطة في الأصل .
٥) سورة النساء ٤ آية ٤٨ .
٦) سورة النساء ٤ آية ٣١ .
٧) سورة النساء ٤ آية ٣١ .

والثالث أنه لم يبين فى الكبائر قدر العقوبات ، ومعلوم أن الله نفى أن يجزى السيئات إلا مثلها ، ومثل الشرك والمعاندة إنما هو التخليد ، ولا ريب أن ليس معاند ولا مشرك له فى العبادة ذنبه دون من يفعل ذلك ، بل صحة الاعتقاد فى ذلك حمله على الخوف مما حذره ورجاء ما أطمعه فى الاعتقاد ، وهو الذى سبق كل شىء لكفره هو ومحاه عنه ، لم يجز أن يكون قدر ذنبه قدر الأول ، فلم يجز أن يخلد فى ذلك ، فيدخل فيه أمران : أحدهما الكذب فى الوعد حيث قال : ﴿وَمَنْ جَاءَ بِالسَّيِّئَةِ فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا﴾[١] ، ومعلوم أن الكافر المعاند لو جمع عليه جميع ما يعاقب به على شرط النجاة والراحة يحتمل ويختاره ، فثبت أن مثل سيئته هو الخلود فى العذاب ، فإذا عُذب بمثله من كان ذنبه دونه كان جازيا أكثر من مثله . وهو ما يُعاقب بما يرتكب[٢] ، وفى الحكمة عقوبته ، وهذا مما يمنع الحكمه . والله الموفق .

والثانى إنه معلوم أن الذى يقابل الجحود والمعاندة من الخير أعظم وأجل من الذى يقابل ما كان فى قبوله أن يفعل من الترك على نحو ما كان الجحود والمعاندة من الآخر ، فجاء بالذى هو فى الخير أعظم الخير ، وفى الشر لم يبلغ نهايته ، فإذا خلّده فى النار أبطل ثواب أفضل الخيرات بارتكاب ما دونه من الشر ، وورد ذلك وصف الجود لا العدل ، والعدل أن يزيد فى ثواب ما جاء به على عقاب ما أتى به ، والله جل ثناؤه قد أخبر أنه يجزى الحسنة بعشرة أمثالها ، والسيئة بمثلها ؛ وفى هذا لم يبلغ المثل / فى الحسنة ولا قصر على المثل فى السيئة ، جل الله عن ذلك وتعالى . [١٧٧ أ]

واستدلال من استدل بترك الفعل على الكذب فى الأول محال فاسد ؛ لأن فى عقل كل واحد لزوم اتقاء الكذب كما فى القبول إبقاؤه ، ثم لم يصر وجوده دليلا على كذب عقله ، لما فى عقله منعه ، وإن تعدى ذلك فمثله فى قبول وقت

(١) سورة الأنعام ٦ آية ١٦٠ .
(٢) فى الأصل : يركب ، وبدون تنقيط .

تعديه ، ولو كان فى ذلك تبين لكان كل شىء بالأول ، أو حل يجب فساده وحرمته ، ولو كان كذلك لكان لا يجب على المرتد خلاف على الكافر الأصلى ، بل بتصريح الكفر لا يظهر كذبه فى الأول ، فكيف فيما فعل ؟ ولو كان بذا[١] ذا[٢] فيظهر أيضا بإيمان الكافر من بعد أو بتعاطيه ما لا يقبحه على كذبه فى العرف . وأصله وجهان : أحدهما لو كان يظهر به الكذب فى الاول لأزيل اللزوم ، وإذا زال ليبطل أن يصير وجوده سببا لإظهار ذلك ، وفيه بطلان ما قالوا ، ولا قوة إلا بالله .

والثانى إن كُلاًّ يَعْلم من نفسه فى وقت اعتقاده أنه غير كاذب فى ذلك ، ثم يعلم من تعدى فى دينه[٣] ، ولو كان به ظهور لكان لا علم يقع فى الحقيقة ، ولا قوة إلا بالله ، بل مدعى هذا يلزمه ذلك ؛ إذ فى اعتقاده أن لا يكذب ، وكل مؤمن يعلم أنه بهذا القول كاذب ، وكذلك الله سبحانه ؛ إذ هو يعلم حقيقة كل شىء بما هو عليه لا بغيره يعلم صدقه فى الأول . وإن تعدى من بعده فيصير صاحب هذا القول عند الله وعند من شهد عليه بالكذب كاذبا ، فيستوجب به من كل أحد القضاء عليه بالكفر فى قوله الذى يريد به تثبيت كفر غيره ، ولا قوة إلا بالله .

وقوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ﴾[٤] ، ولو كان فى ذلك ما ذكر لم يكن ليثبت لهم إيمان أبدا ، فثبت به فساد قولهم . فهذا فى الكفر ، فكيف فيما دونه ، ولا قوة إلا بالله .

[١٧٧ ب] / وعلى ذلك اختلاف الأحوال فى الخلق لا يوجب فساد مضاداتها فى غير تلك الأحوال ، وبالله التوفيق .

---

١) غير منقوطة فى الأصل .
٢) غير منقوطة فى الأصل .
٣) غير منقوطة فى الأصل .
٤) سورة النساء ٤ آية ١٣٧ .

وهذا أيضاً يلزم المعتزلة فى الكبائر ، ثم العجب من هؤلاء يثبتون لأصحاب الكبائر اسم أهل الصلاة [و]القِبْلَة ، وسبب إثبات هذا الإسم لهم الإيمان ، فمحال زواله على بقاء ذلك ، وما به ثبت قد زال ، والله أعلم .

وقد روى فى الآية القراءة[1] على أن تجتنبوا كبير ما تنهون عنه ، وإن كان المعروف ذلك فإنه قد يجوز إرادة الآحاد بحرف الجمع ، فلا ننكر أن تكون الآية على ذلك ، يبين ذلك [قوله تعالى] : ' وَمَنْ يَكْفُرْ بِالإِيمَانِ ' [2] ، وقوله : ' وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلامِ دِينًا ' [3] ، وقوله : ' وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ ' [4] ، وعلى ذلك تأويل قوله : ' إِنَّ اللهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ ' [5] ، ثم قال : ' وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ ' [6] ، كما قال فى هذا : ' وَيُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ ' [7] ، فيكون الإتيان بحكم واحد ، ومعلوم أن لا درْك للمعتزلة والخوارج فى أحدهما ، فكذلك فى الأخرى . ثم الأصل أن قوله : ' إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ ' [8] على قول الخوارج كأنه قال : إن تجتنبوا الكفر والشرك ، وعلى قول المعتزلة : إن تجتنبوا الخروج من الإيمان نكفر عنكم ما ذكر ، فلا كبيرة إذن على قولهم إلا الخروج من الإيمان ، فصارت الآية على قولهم راجعة إلى خاص ، وهو ما يخرج عن الدين والايمان ، فأبطل ذلك قولهم فى دعوى العموم فيها ، وألزم القول بالخصوص ، فمن قضى شىء دون شىء بلا بيان فهو متحكم ، وفى ذلك لزوم قول الحسين من الوقف فى جميع ما فيه الوعيد وبطلان قول من ذكر ، والله أعلم .

---

١) فى الأصل القاف غير منقوطة وبدون همزة .
٢) سورة المائدة ٥ آية ٥ .
٣) سورة آل عمران ٣ آية ٨٥ .
٤) سورة البقرة ٢ آية ٢١٧ .
٥) سورة النساء ٤ آية ٤٨ .
٦) سورة النساء ٤ آية ٤٨ .
٧) سورة الأنفال ٨ آية ٢٩ .
٨) سورة النساء ٤ آية ٣١ .

ثم الأصل أن الله وعد على كثير من الخيرات وعدا من غير ذكر اجتناب الكبائر معه ، وأوعد على كثير من السيئات وعيدا فى مخرج العموم ، كما وعد على الخيرات ، فمن وجّه الآيتين جميعا إلى العموم ألزم التناقض / فى جميع الأمرين [١٧٨ ا] فى واحد ، وذلك آية السفه .

ثم اضطربت فى ذلك الأقاويل . فزعمت المعتزلة والخوارج أن آيات الوعيد أحق بالعموم لها ، هى أبلغ فى الزجر والموعظة ، وزعمت المرجئة أن آيات الوعد أحق فى العموم لأنه أحق بالذى عُرف من صفات الله من الرحمة والعفو والغفران فتقع عن الكبائر والصغائر . مع ما يشهد لذلك قوله : ' إِنَّ اللهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ ' [١] ، مع احتمال الوعيد للمستحلين ، والوعد لو وجب التخصيص ليجب غيره والوعيد لنفسه ، فهو أولى به بالخصوص . مع ما شَرَط الدوام ليقع الوعيد ، وذلك آية الخصوص . وليس ذلك فى الوعد فيلزم به الصرف إلى المستحلين ، أو إلى أن ذلك جزاؤه لولا الذى معه من الحسنات فيجب لديها المقابلة ، أو أن ذلك جزاؤه ولله التفضل بالعفو عن ذلك بما علم من رجائه برحمته ، وعلمه بعظيم عفوه ، فلا يحرمه ذلك ، بما ظهر من فضله وإحسانه الذى بعثه على الرجاء ، ولا قوة إلا بالله . أو يشفع فيهم الأخيار من عباده ويجيبهم فى الاستغفار لهم ؛ إذ بعيد الاستغفار له ، ولا قوة إلا بالله .

ثم الأصل فى ذلك أن الله تعالى ألزمه اسم الايمان قبل ارتكابه مما ارتكب وأزال عنه اسم الكفر بقوله : ' قُولُوا آمَنَّا بِاللهِ ' [٢] ، وقوله : ' آمَنَ الرَّسُولُ ' [٣] ، فبين بما يكون المرء مؤمنا وحرم على من يقول لمثله : لست موءمنا بقوله : ' وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا ' [٤] ، وبين رسول الله حين سأله جبريل

---

١) سورة النساء ٤ آية ٤٨ .
٢) سورة البقرة ٢ آية ١٣٦ .
٣) سورة البقرة ٢ آية ٢٨٥ .
٤) سورة النساء ٤ آية ٩٤ .

على الإيمان ، فبين ذلك وحقق له اسم المؤمن بإتيان ذلك ، وكذلك 'أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ'[١] إلى آخر ما ذكر ، فهذا الآن مؤمن بالكتاب والسنة وما أجمعت عليه الأمة ، وما شهدت له أهل اللغة .

ثم اختلف فى صاحب الكبيرة لا يزال الذى ذلك وصفه بتعنت المعتزلة / وتمرد الخوارج بل يدعى لهم بما آثروا لأنفسهم وأيسوا من رحمة الله ، ولم يروا لله فى حكمته جواز العفو عنهم ، ولا قوة إلا بالله . [١٧٨ ب]

ثم المعانى التى هى للفسق والعصيان والظلم ليست بمضادة للإيمان ؛ إذ الفسق اسم الخروج عن الأمر ، وجائز ذلك على أقسام ثلاثة : يخرج مما هو أمر إرشاد وفرض واعتقاد ، وكذلك الظلم ، إذ هو اسم لوضع الشيء غير موضعه ، والعصيان اسم للخلاف ، فمن رتب الكل فى الجزاء أو فى حقيقة المعنى وأراد أن يزيد[٢] اسم الإيمان بكل ذلك فنفسه يظلم ، ولدفع ما فرّق الله ورسوله والأئمة يتعرض ، ولا قوة إلا بالله .

وقد تقدم بيان ما له اسم الايمان . ثم نذكر بعض الذى ذكره الكعبى لمذهبه من القول الذى اختاره وارتضاه ، ثم الحِجاج له بما يعلم مَنْ تأمله مَبْلَغه فى دين الله ، ولا قوة إلا بالله .

فزعم أن قول أهل الحق : إن كل طاعة من الإيمان ، واسم الإيمان يستحق بما يوجب تركه اسم الفسق . قال : وليس قولنا : 'مؤمن' بمشتق من الفعل فقط ، لما لا يسمى به كل من يصدق أحدا ، وأطاعه وخضع له اسما مطلقا ، ولا هو أيضا [ا]سمه فقط ؛ إذ لو كان [ا]سمه لجاز التسمية به لمن ليس هو كذلك ، كما تسمى الحسناء قبيحة ، وإذا لم يكن كذلك ثبت أنه اسم مشتق من فعل ومدح فى الدين و[ا]سمه للتفرقة .

قال الشيخ رحمه الله : نقول وبالله نستعين : قوله : أهل الحق كذا حق[٣] ، إن لم يرد بقوله : كل طاعة من الإيمان ، غير أنه من الإيمان ، وهو كما يقول :

١) أخرجه مسلم والبخارى وأبو داود والترمذى والنسائى وابن ماجه والدارمىّ وأحمد بن حنبل .
٢) غير منقوطة فى الأصل .
٣) جاءت على هامش النص مع الإشارة إلى أنها من صلب النص .

كل نعمة من الله ، أى به نيلت وكانت ، وكذلك الإيمان . وقوله : اسم الإيمان يستحق بكذا ، فقد نقضه حيث زعم أن مع صاحب الكبيرة فعل لكن[1] لا يطلق له الاسم ، ووصف فى هذا ما ذكر ، وذلك عنده فى التحقيق اسم المؤمن ، لا اسم الإيمان ؛ إذ يحققه بدونه / ولا يسميه به ، فبهذا مبلغ علمه بقوله . وقوله : [١٧٩ا] ليس باسم مشتق من فعله ، عجيب ؛ إذ حقق لفعله ذلك الاسم ، ثم منع التسمية به ، وذلك يوجب جواز كل أحد بغير اسم فعله فى الحقيقة ومنع التسمية به ، وفى ذلك لزوم اسم كل فاعل غير فاعل ، وكل من ليس بفاعل فاعلا ، وكذا ذا فى الحركة ، ونحو ذلك . وما قال من قوله : صدّق كذا ، لا يسمى بذلك ، واتبع ذلك قوله : أجمع أهل الملة مخطئة من فعل ذلك ، كذب من وجهين : أحدهما أنه قال : لا يطلق له الاسم ، بل هو مطلق له ، لكن لا يعرف ما يراد بذلك الإيمان ، فلهذا يجب تثبيته لا لأن ذلك ليس باسم له ، وكذلك لا يقال : أطاع فلان مطلقا بما أطاع أحد من حيث لا يعرف المراد ، لا لأنه لم يستحق بفعله الإطلاق ، ولكنه طاعة من لا يعرف الأمر به ، وكذلك الإيمان ، فإذا صار إلى المعرفة لزم القول . وكذلك لا يقال : فلان مصدّق أو مكذّب بما كان منه ذلك فى أحد حتى يتبين ، ثم كل من كفر بالله يقال : مكذّب ؛ لما عرف حقيقته ، فمثله المؤمن ، والله الموفق .

وكذلك حكايته عن أهل الملة . والعجب منه لا يزال يروى فى هذا الكتاب عن الأمة فى أشياء لعل وجوده عن واحد منه يعسر ، فضلا عن الأمة . ويجعل ذلك ذريعة لباطله ، كأنه آمن أن يتأمله من له لُبٌّ أو أحد ممن ينازعه فى المذهب ، ولا قوة إلا بالله .

وقوله : ليس باسم[2] له ، فيقال له : لو لم يكن الاسم لتحقيق الفعل لم يكن ليمنع جعله [ا]سمه[3] ، لكنه فى جعله تلبيس انــه سمى به بحق الاسم ، أو بحق

---

١) جاءت على هامش النص مع الإشارة إلى أنها من صلب النص .
٢) فى الأصل : بسمة .
٣) فى الأصل : السمة .

ـيقة الفعل ، وكذلك جميع ما عليه أمر الأسماء المشتقة عن الأفعال إن لم تجعل
ا لمن ليس له حقيقة إلا على المجاز والهزوء به ، ولا قوة إلا بالله .

ثم قال : لا / نقول فى الفاسق عند التحقيق إنه ليس بمؤمن ، بل لا نسميه [١٧٩ ب]
، فيقال له : هو فى التحقيق مؤمن أو ليس بمؤمن أو لا مؤمن ولا كافر .
قال بالأول فهو رجل دعته نفسه إلى تكذيبها فيما هى ليست بكاذبة ، فأطاعها
ن مثله الإغضاء عنه ؛ لأنه دون كل مقلد . فإن قال بالوجهين الآخرين فقد
ذب نفسه فيما حكى عنها ، والله الموفق .

ثم استدل على تسمية جميع الطاعات إيمانا بما هى من الدين عند الجميع ،
بقوله : ' وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلَامِ دِينًا ' [٢] ، وقد بينا بعد من تعلق بالآية عن
حقيقتها . مع ما لا ريب أن مبتغى شىء من العبادات على الإشارة إليها بلا
اعتقاد الإسلام دينا ، غير مقبول منه ، وإنما تقبل كل عبادة بدين الإسلام ،
ن أنه اسم عبادة مشار إليها بها يقبل كل عبادة ولقوتها يرد ، وهذا معنى قول
جميع من الدين ، ولا كل شىء يضاف إلى شىء بأنه منه يجب له اسمه . قال
تعالى : ' وَمَا بِكُم مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللهِ ' [٣] ، لا أنها هى هو ، بل فى ذلك دليل
ى غيرية الدين حتى يضاف إليه ، فأقام به بعد الفراغ منه ، والله الموفق .

ثم احتج بقوله : ' وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ بِأَنَّ لَهُم مِنَ اللهِ فَضْلًا كَبِيرًا ' [٤] ونحو ذلك
الوعيد للمؤمنين باسم المطلق ، ثم لم يكن ذلك لمرتكب الفسق فيه ، وقد أجمع
ى عموم الوعد وإن اختلف فى عموم الوعيد .

قال الشيخ رحمه الله : نقول وبالله التوفيق : دعواه الإجماع فى عموم آيات

فى الأصل : سمة .
سورة آل عمران ٣ آية ٨٥ .
سورة النحل ١٦ آية ٥٣ .
سورة الأحزاب ٣٣ آية ٤٧ .

الوعد كذب ، لا يزال يجعله مفزعا لنفسه فى كل نائبة[١] ، وقد قال الله : ‹‹ فَأَثَابَهُمُ اللهُ بِمَا قَالُوا جَنَّاتٍ ›› [٢] ، وليس يجب مثله للقول ، خاصة فى قول الجميع ، فثبت به كذبه فى الحكاية . ثم لما استدل بالآيات أجوبة ثلاثة : أحدها الإخبار عن منتهى الأحوال ، وإلى ذلك مرجع كل مؤمن[٣] . والثانى أن يكون / الوعد [١٨٠ أ] للذين حققوا الإيمان بأخلاقه ، وما دله عليه ، وجائز تسمية أحد بشيء ، ذلك اسم لأمر تتصل به أمور عند جميع تلك الأمور ، ويجوز عند إقرار الاسم بالذى به سُمى ، والله أعلم . والثالث أن يكون له ذلك الجزاء ، وما يعاقب به ، فهو يعاقب بحقوقه ، وليس الذى يصيبه بحق دينه مقصر عنه حق دينه . مع ما بين الله أن له من الله فضلا كبيرا ؛ ليعلم أن الجزاء للخيرات منه أفضال ، وما كان حكمة الأفضال فإلى من يقوم به ذلك من اختيار أحوال وأوقات .

ثم تكلف نصب قول للمرجئة بما يعلم كل متأمل فيه ممن قد عرف مذاهبهم كذبه فيه ليكون له سبيل الطعن عليهم ، تركت ذكره لقلة النفع فيه ؛ إذ هو كذب . ثم قال : إذ ثبت بمتفق القول على أحد الوعيد الفاسق إن مات قبل أن يتوب بين أهل الإرجـــاء ، وأن يجوز أن يكون هو المَعْنِى به ، ويجوز أن لا يكون إلا ما قال مقاتل[٤] : إنه من أهل الوعد لا محالة ، ولا يترك لمثله الإجماع إنه ليس بمؤمن . فيقال له : لو كان بالذى ذكرته يثبت الذى ادعيت ، فإذ كان القول عنهم هو ضد ما حكيت يفسد ما ادعيت ، ثم أكثر المنتسبين إلى الإرجاء ينكر الوعيد أن يكون فى غير المستحلين معروف ذلك بينهم ، فهو يوضح ما ادعينا عليه من الكذب فى الحكاية ، والله أعلم .

---

١) غير منقوطة فى الأصل .
٢) سورة المائدة ٥ آية ٨٥ .
٣) جاءت على هامش النص مع الإشارة إلى أنها من صلب النص .
٤) فى الأصل التاء غير منقوطة ، لعله يقصد مقاتل بن سليمان من الشيعة الزيدية الذين قالوا بأمامة زيد بن على ، ولا يذكر ابن النديم تاريخ وفاته .

ثم أكثر أسئلة لا يسأل عنها ولا أجاب بأجوبة يرتضى بها من له أدنى فهم ، تركتها لقلة[1] النفع فى ذكرها ، والله الموفق .

ثم زعم أن ترك الصغائر إيمان ؛ لما يعاقب عليها لو لم يجتنب الكبائر . فيقال له : إذا يجب أن يكون إيمانا عند ارتكاب الكبائر ، ولما يعذب على ضد ذلك ، وليس بإيمان إذا اجتنب ، وذلك غاية الحيرة .

ثم احتج بها بما لا يجوز عند / الأمة الاستغفار للفاجر . فيقال له : ما يعنى [١٨٠ ب] الفاجر الكافر أو الذى يرتكب كبيرة فى حال إيمان بلا استحلال ؟ فإن قال الأول حاد عن الاعتدال ، وإن قال بالثانى كذب على الأمة وجعله دليلا لاستحقاقه الخلود فى النار بما ظهر من صنيعه فمبذول له ما تمنى فى نفسه . ثم عليه فيه أمران : أحدهما إطلاق الاسم بالفجور مرّة وهو فى حالة فيه ولا فعل فجور يجوز[2] اطلاق الاسم بالايمان وهو فيه ومعه حقيقة فعله بالسمع والعقل جميعا ، بل لا يجوز إطلاق اسم الفجور حتى يبين ، وجائز ذلك فى الإيمان بما جاء به القرآن واتفق عليه أهل اللسان ، ولا قوة إلا بالله .

والثانى أنه صرف استغفار الأنبياء والأولياء إلى ما هو مغفور ، وذلك كتمان نعمة الغفران وإعراض عن الشكر فيما ذلك حقه ، وذلك بعيد ممتنع ، والله الموفق .

ثم احتج بآية القذف[3] إن الله أخبر أنهم ملعونون بلا ذكر استحلال وغيره ، ولا يكون الملعون مؤمنا بقول ، وبالله التوفيق . إنما فى الآية لعنة الله عليه إن كان كذلك ، وليس فيها أن الله سماه ملعونا . فأول ما فى اعتلالك أن كذبت على القرآن ، ثم كيف ألزمته اللعنة بقوله : ' أَنَّ لَعْنَتَ اللهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الكَاذِبِينَ '[4] ولم يلزمه اسم الإيمان ، وهو يقول به . ويحقق أيضا أنه رد أحد اللعنتين إلى الحد ،

---

١) جاءت على هامش النص مع الإشارة إلى أنها من صلب النص .
٢) غير منقوطة فى الأصل وجاء بعدها 'ابا' هكذا .
٣) أنظر سورة النور ٢٤ آيتى ٦ ، ٧ .
٤) سورة النور ٢٤ آية ٧ .

فكذلك الآخر . على أن الآية نزلت فى المنافقين بقوله : ’ فَأُولَئِكَ عِنْدَ اللهِ هُمُ الكَاذِبُونَ ‘ [١] ، ولا كل قاذف كذلك . وجملة ذلك أن من اجترى على ذلك القول واستخف بمقت الله ولعنه حلت[٢] به . والأصل أن الكفر هو الطرد ، ولا كل مطرود بارتكاب مأثم ، ولا يقبل لو عذب قدر ما استوجب ، / ولا كل [١٨١ ا] من يقول عليه لعنة الله يستحقها ، ولو كان أحد يستحقها كان أحقها بها صاحب هذا القول ؛ إذ هو معلوم أنه كان يتعاطى الفسق ويختلف إلى الأئمة الحائرة ، وكل ذلك على مذهبه يوجب اللعن حقيقة ، وما فى الآية قول اللعن لا حقيقة الوقوع ، ولا قوة إلا بالله .

ثم احتج بقوله : ’ وَمَنْ يَعْصِ اللهَ وَرَسُولَهُ ‘ [٣] فى تعطل الحدود ، وقد ذكر فى مثله الخلود فى النار من غير ذكر كبيرة ولا صغيرة . فإن كان ذا على التأويل فمثله الأول . مع ما قال الله فى مثله : ’ وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الكَافِرُونَ ‘ [٤] ، فذلك أيضا فى تعطيل الحدود ، وهو يأبى القول به ، ويصرف الآية إلى الاستحلال ، فمثله الذى ذكر ، ومثله فى احتجاجه بقوله : ’ أَضَاعُوا الصَّلَاةَ ‘ [٥] ، مع ما قال الله تعالى : ’ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ ‘ [٦] ، وما ذكر من الأخوة والتحلية واجب بالقبول دون الفعل ، فكذلك الإضاعة تكون بالرد دون التأخير ، ولا قوة إلا بالله .

وقد قال الله تعالى : ’ والَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُم مِنْ وِلَايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ ‘ [٧] ، وقال : ’ وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا ‘ [٨] ، ثبت أن الذى يقوله لا يزيل الإيمان ولا اسمه ، والله أعلم .

---

١) سورة النور ٢٤ آية ١٣ .
٢) فى الأصل : حل .
٣) سورة النساء ٤ آية ١٤ ، والأحزاب ٣٣ آية ٣٦ ، والجن ٧٢ آية ٢٣ .
٤) سورة المائدة ٥ آية ٤٤ .
٥) سورة مريم ١٩ آية ٥٩ .
٦) سورة التوبة ٩ آية ١١ .
٧) سورة الأنفال ٨ آية ٧٢ .
٨) سورة النساء ٤ آية ٩٤ .

وقد احتج بقوله : ﴿ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ ﴾[١] ، لكنا بينا أن ذلك فى حق القبول ؛ إذ لو ينتظر[٢] الفعل به لكان لا يجب الأخوة أبدا ولا يخلى سبيلهم وفى الاعياء إلى حول ، وذلك مما لا معنى له . وقد بينا أمر الهجرة ، وأنها كانت من الفرائض التى جاء فى التخلف عنها الوعيد الشديد ، ثم قد أثبت اسم الإيمان مع عدم ذلك ، والله أعلم .

واحتج بقوله : ﴿ وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا ﴾[٣] ، وقوله : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا / تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ ﴾[٤] ، وما ذكر فى أكل مال اليتيم[٥] . [١٨١ ب] فأما القتل العمد فله أوجه ثلاثة : أحدها أن يكون فيمن تعمد القتل لدينه ، وهذا أحد وجوه الخطأ فى القتل ، والله أعلم . والثانى أن يكون ذلك جزاؤه ، ولله التفضل عليه بالعفو والمقابلة بالحسنات ، ولا قوة إلا بالله . والثالث أن تكون الآية فى الكفرة ، وفى القصة دليل ذلك .

ثم دليل ما بينا قوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ ﴾[٦] ، وإنما يكتب عليهم إذا قتلوا قتل العمد ، وأبقى لهم بعد القتل الإيمان . ثم قال : ﴿ فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ ﴾[٧] ، فأبقى له اسم الأخوة ، ثم قال : ﴿ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ﴾[٨] أطمعه فى رحمته جل وعلا ، وبعيد أن يكون له مع هذا خلود فى النار .

ثم رأى المعتزلة فى ذلك إلزام القصاص بعد التوبة ، وإزالة عقوبة الآخرة ،

١) سورة التوبة ٩ آية ١١ .
٢) غير منقوطة فى الأصل .
٣) سورة النساء ٤ آية ٩٣ .
٤) سورة النساء ٤ آية ٢٩ .
٥) أنظر أيضاً سورة النساء ٤ آية ١٠ .
٦) سورة البقرة ٢ آية ١٧٨ .
٧) سورة البقرة ٢ آية ١٧٨ .
٨) سورة البقرة ٢ آية ١٧٨ .

وصرف الآية ، وإن كان فيها ذكر الإيمان إلى الخروج منه ، وذلك تخصيص. وما ذكر من أكل المال بالباطل فكل يجمع على التخصيص ؛ إذ ذلك اسم بأخذ القليل ، وذلك غير مراد فيه ، وكذلك أموال اليتامى . والثانى أنه ذكر فيه عدوانا وظلما ، وذلك على العذاب على حد الله والظلم على صاحبه ، مع احتمال ذلك ما ذكرنا فى القتل . ثم يقال لهم : الآية التى فيها ذكر الإيمان أتزيله أو تبقيه؟ فإن أزاله فقد أقر بالتخصيص ، وإن أبقاه رجع إلى رأى من نسبهم إلى الإرجاء ، والله الموفق .

ثم قال : ان الذى قال امتحن رسول الله لأعرف أنه رسول الله فأرد عليه بعد المعرفة فعرف صدقه إنه لا يكون بتلك المعرفة مؤمنا ، دل أن إطلاق الاسم ليس على ما كان فى اللغة .

قال الفقيه رحمه الله : فنقول وبالله التوفيق : ما أعظم جهله إذا أثبت الاسم / فى اللغة كأنه قال : أطلقته اللغة وأنا أمنعه ، فهو إذا يكذب نفسه عند جميع ذلك [١٨٢ ا] اسمه . مع ما فيه ايجاب[١] أن الله قد منعهم عن العمل بما عرّفهم وألزمهم العمل بما جهلهم ذلك ، جل الله عن هذا الوصف .

ثم المعرفة ليست بإيمان ، وإن سميت مجازا ، كما يسمى فضل الله ورحمته بما هى تدعو إلى التصديق . وما ذكر كله خيال لا معنى له ، ولا قوة إلا بالله .

ثم استدل على منع اسم الإيمان بما جعل الله لما أطلق له اسم الإيمان أحكاما منعت منه ، واسم الكفر أحكاما لمن يقرن به . فيقال له : ما الدليل على أن الذى أوصيت إليه من الأحكام لإطلاق دون معان تتصل به فى الوجهين جميعا؟ ثم قال : منها التعظيم والتزكية والموالاة وقبول الشهادة . فيقال : ما الدلالة على أن كل هذا لإطلاق الإسم خاصة دون تحقيقه بالشرائط المضمومة إليه والعادات التى دعا إليها الإيمان؟

وبعد ، فان ولاية الإيمان لازمة ، وجميع ما منع منه منع بحق الإيمان الذى

---

١) جاءت على هامش النص مع الإشارة إلى أنها من صلب النص .

فيه ؛ إذ حقيقته فيه منعنا عما ذكر ، مع ما كان الثابت مما فيه الحدود والقصاص يثبت له الولاية ويجب له الشهادة ، وجميع ما ذكر وتقبل ويحد على ذلك ، ولم يكن لأحد نفي الإسم بما عفى عن عذاب الله ، بل ذلك كله كما قال صلى الله عليه وسلم : فَقَدْ عصموا منى دماءهم وأموالهم إلا بحقها ، ولا قوة إلا بالله .

وأيد ذلك قوله : ' وَلَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللهِ ' [1] ، إنه لو كان الإيمان زائلا عنه لكانت الرأفة لا تأخذه ، بل رأفة الإيمان هى التى تأخذه حتى لعلها تبلغ إلى تعطيل الحد ، فحدد ذلك وأيد ذلك ما لو تاب ، ولا قوة إلا بالله .

وإقامة الحد من الرحمة لأنه يكفره ويزيل عنه . والأصل أن عقوبات الكفر لا تطهر صاحبها بل تسلمه إلى عذاب الأبد كقوله : / ' أُغْرِقُوا فَأُدْخِلُوا نَارًا ' [2] ، [١٨٢ ب] والحدود والقصاص جعلت كفارات ، فثبت أنها جعلت كذلك ، لم يزل الإيمان عنه ، والله أعلم .

ثم نقول : إذ الله يقسم الأحكام أقساما ثلاثة من حيث الانقسام من اسم الكفر والإيمان وما ليس بكفر ولا إيمان حتى إذا زال حكم ذلك عنه لزم الواسط ، فما الدليل على أن ثمة واسط فى الأسماء ، بل الله قسم فى الجملة البشر المحتمل للعلم قسمين فى أمر الدنيا والآخرة جميعا ، فمن زاد عليه فهو المبدع فى دين الله ما لم يؤذن له ، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من آوى مُحْدِثا [3] فعليه لعنة [4] ، فكيف بمن هو الذى أحدث الحدث ، فنسأل الله العصمة .

واحتج بما ليسوا بكفرة بآيات قتال الكفرة وأخذ الجزية ونحو ذلك بما ليسوا بمؤمنين بآيات البشارة والولاية ونحو ذلك ، فبهذا خرج عن جملة قول المؤمنين

---

١) سورة النور ٢٤ آية ٢ .
٢) سورة نوح ٧١ آية ٢٥ .
٣) جاءت على هامش النص مع الإشارة إلى أنها من صلب النص .
٤) لا يذكره ابن حنبل بألفاظه بل بمعناه .

كأنه أغفل عن جملة أخرى لهم وهو أن البشارة عند من يرى صاحب الكبيرة مؤمنا كانت بشريطة أو كانت هى العاقبة.

وعند الخوارج كان الحكم فى الكفرة على نوعين: أحدهما على القتل وأخذ الجزية والآخر لا كالنساء وأهل النفاق ونحوهم، فمن رام أن يجعل ثمة واسطا فى الأحكام بما هى عند الفريقين يلزم لا بما ذكر من الواسط أغفل عن جملة قول الأمة، ولا قوة إلا بالله.

مع ما كان الله تعالى قد بيّن الأقسام الثلاثة: الكفرة والمؤمنين وأهل النفاق، وهم المذبذبون بينها، وأخبر أنهم ليسوا من هؤلاء ولا من هؤلاء، فمن رام تثبيت الواسط لا على ما جاء به النص وأراد أن يجعله مقابلا له، على نفى الحقيقة التى جعل الله لهـا الواسط، فقد ضيع حقوق القسمة ونقض الترتيب الذى جاء به القرآن، فاستوجب المقت به من جميع منتحلى الاسلام، ولا قوة إلا بالله.

[١٨٣ ا] ثم عارض نفسه بالمرأة / فزعم أنها مخصوص، وهذا النوع من الخيال، بل أحكام الكفر مختلفة لا يستدل بها على شيء. وقد رأيته أطنب فى معارضات الخوارج، وتكلف الخروج مما قابلوه به، مما يعلم [١]كل من تأمله[١] أنه لم يحقق ما رام الرا[ى]، ولا تخلص مما قوبل به حق التخلص فأغضيت عن ذكره.

ثم احتج بنفى اسم الكفر والإيمان عن صاحب الكبيرة، إن المرجئة والخوارج اتفقوا على أن اسم الإيمان لا يوجد بالقياس مما أوجبته اللغة، وإنما كان من جهة السمع، فلا تجوز التسمية بواحد إلا بالتواتر بالسمع أو الإجماع، وزعم أن هذه حجة كافية.

قال الشيخ رحمه الله: نقول وبالله التوفيق: كذب فى الحكاية عمن بلغ[٢] ذلك، بل هم أجمعوا على تحقيق الاسم بما أوجبته اللغة، لكن الخوارج استدلت بارتكاب الكبيرة على كذبه فيما أظهر من التصديق بقوله: ﴿أَحَسِبَ النَّاسُ﴾[٣].

١) ... (١) جاءت على هامش النص مع الإشارة إلى أنها من صلب النص.
٢) جاءت على هامش النص.
٣) سورة العنكبوت ٢٩ آية ٢.

والمرجئة زعمت أن الاستدلال لظهور الصدق والكذب فى الغالب لا أن التصديق فى الحقيقة لا يكون دونه ، والإيمان هو ذلك التصديق فى الحقيقة ، لو كان ليس فى الكبيرة نفيه ولا فى إبقائها بحقيقة فى حق الوجود وإن كان فى حق الدلالة على المستدل ، والله أعلم . فحصل إذا القول منهم على ما توجبه اللغة ، وظهر كذبه فى الحكاية . ثم الأمة كانت قبل حدوث الاعتزال وأهله على قولين فى صاحب الكبيرة على أنه مؤمن فاسق أو كافر فاسق ؛ ليعلم وجه كفره عند من يراه كافرا ؛ ووجه فسقه عند من يراه فاسقا ، وذلك ما يقال : حرام مكروه وحلال مكروه ؛ ليعلم أن الحرمة هى بيان أخف الحرمتين وهى حرمة الكرامة لا حرمة الإطلاق ، وإن الحلّ ليس هو حل الإيثار والرغبة بل فيه بعض ما يورث الشبه ، فمثله أمر الأمة فيما ذكرت . ثم / اسقطت المعتزلة أحد الأسمين [١٨٣ ب] وهو الذى يعرف معنى التنازع ، وألزم الآخر على الاتفاق فى منع ذلك مطلقا دون معرفة حقيقته ، فخالفوا بذلك الأمة . وهذه حجة مقنعة لمن تصح [نيته] لله ، ولا قوة إلا بالله .

ثم عارض نفسه بأنك اتبعت الاسم 'الأحكام' . هلا فرقت بين أصحاب الكبائر بما اختلفت أحكامها مهما قال : أفعل ، فأسمى هـذا سارقا وهذا قاذفا . فيقال : فإذ سميته فاسقا مع تحقيق اسمه الذى به فسق ولم تمنع عنه اسم فعله ، مما بالك منعت عن المؤمن اسم الإيمان الذى هو له مستحق لفعله ، إلا أن توسع التسمية بما يقبح من الفعل ويمنع بما يحسن وذلك جور فى الفعل . ثم اسم الفسق لم يجب بجلد الثمانين ولكن بالموالاة والتعظيم ، وهذا بيّن الحيد عن تقدير المعارض له ، وإنما أراد والله أعلم ، أن الأسماء لم تقدر عن الأحكام بوجود الاختلاف فى الأحكام على الاستواء فى الأسماء ، وبذلك كان تقديره فى الابتداء ولا قوة إلا بالله .

ثم الموالاة والتعظيم متفاوت على تفاضل المنازل والدرجات فى المنازل فى الدين كالرسل ثم الأئمة ثم العلماء ثم المؤمنين ، وعلى ذلك لازم الأمران جميعا فى الدين ، ارتكبوا الكبائر على قدر ما أوتوا من الحسنات ، والمقت بما أوتوا من السيئات ،

فمن رام دفع ما جاء به من الخيرات بسيئات لسن بأضداد لهن فهو جائر فى الحكم ، ولا قوة إلا بالله .

ثم احتج بالآية التى فيها 'يَوْمَ لَا يُخْزِي اللهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ'[١] فى صاحب الكبيرة إنه لو كان مؤمنا لكان لا يعذب ولا يوعد عليه . والآية ترجع إلى وجوه : أحدها أن لا يخزيه عن شفاعة رسول الله ، بل يشفعه فيه وينجيه بها ، ٥
والثانى أن يكون ذلك عندما يقول لهم : تواهنوا مظالمكم وعلى معذرتكم ، والثالث أن يكون لا يخزيهم خزى / الكفرة من الخلود فى النار ؛ إذ هو أنواع كما قال [١٨٤ا] الله تعالى : 'لَيْسَ لَهُمْ طَعَامٌ إِلَّا مِنْ ضَرِيعٍ'[١] ، وقال فى موضع : 'فَلَيْسَ لَهُ الْيَوْمَ هَا هُنَا حَمِيمٌ ، وَلَا طَعَامٌ إِلَّا مِنْ غِسْلِينٍ'[٢] ، على اختلاف الدركات ، فمثله على اختلاف الأوقات ، ويحتمل لا يخزى أى لا يفضح فيهتك ستره ، وذلك ١٠ كذلك فى كل مؤمن .

ثم الذى ينقض على المعتزلة ابتداء الآية وهو قوله : 'يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللهِ تَوْبَةً نَصُوحًا'[٣] ، ألزمهم التوبة وجعلها شرطا للمغفرة ، على ابقاء اسم الإيمان لهم ، والصغائر مغفورة باجتناب الكبائر على قولهم ، ثبت أن الآية فى أصحاب الكبائر ، وقد بقى لهم اسم الايمان ، ولا قوة إلا بالله . ١٥

والدليل على أن اسم الإيمان لا يزول بزوال العدالة قولة تعالى : 'يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ'[٤] ، ولو كان كل مؤمن عدلا لكان يقول : 'اثنان منكم' ؛ إذ كان ابتداء الآية[٥] فى مخاطبة المؤمنين ثبت أن قد يكون مؤمنا عدلا وغير عدل . وقال

١) سورة التحريم ٦٦ آية ٨ .
١) سورة الغاشية ٨٨ آية ٦ .
٢) سورة الحاقة ٦٩ آية ٣٥ ، ٣٦ .
٣) سورة التحريم ٦٦ آية ٨ .
٤) سورة المائدة ٥ آية ١٠٦ .
٥) جاءت على هامش النص مع الإشارة إلى أنها من صلب النص .

الله تعالى : ' يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدَيْنٍ '[١]، إلى قوله : 'مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ '[٢] ، فلو كان كل مؤمن مرضيا لم يكن للشرط فائدة . وكذلك قوله : ' وَأَشْهِدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ '[٣] ثبت أن المؤمن يكون عدلا وغير عدل ، وكذلك قوله : ' فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا فَادْفَعُوا إِلَيْهِمْ أَمْوَالَهُمْ '[٤] ثبت أنه قديكون منهم رشيد وغير رشيد . ولو كان كل مؤمن عدلا ، وكل من ليس بعدل ليس بمؤمن لكان لا شهادة تُرَدّ بالفسق بعد الامتحان ولا يجوز السؤال عن الأحوال ليعلم بها العدالة والفسق ، بل على المكان الذى يسأل عما عليه من الإيمان فى ذلك ويمكنه الوفاء ، فيجب قبول شهادته بلا سؤال / عنه ولا اعتبار بأحواله ، [١٨٤ ب] وفى إجماع الأمة على الفحص عن الأحوال وترك النزول على ما يظهر من الأموال التى يكتفى بها فيما كان شرائطها الإيمان من الحِلّ والحرمة والتوارث ، ثم العبادات دليل يبيّن أن الإيمان وما به يصير المرء مؤمنا ويستوجب أحكامه ليس هو كل ما يبقى أنواع الفسوق والعصيان ، ولا قوة إلا بالله .

وعلى ذلك معنى أمر هذه الأمة فى تعاهد الصلوات [٥]فى الجماعات والصيام وإخراج الزكوات على ما هم عليه من الاختلاف فى هتك الحرمات والانهماك[٥] فى المعاصى ، ثبت بالذى عليه الأمة عدول المعتزلة والخوارج عن الحق ، ولا قوة إلا بالله .

ثم نذكر ما ذكر الكعبى فيما احتج عليه من القرآن بالحيل المستبعدة ؛ ليصرف عن نفسه واتباعه اسم الإيمان ويوجب الإياس عن رحمة[٦] الله والاختيار لعداوته بكبيرة كأنه به يحصل على نفع فى الدنيا وحمد فى الدين ، ولا قوة إلا بالله .

---

١) سورة البقرة ٢ آية ٢٨٢ .
٢) سورة البقرة ٢ آية ٢٨٢ .
٣) سورة الطلاق ٦٥ آية ٢ .
٤) سورة النساء ٤ آية ٦ .
٥) ... (٥) جاءت على هامش النص مع الإشارة إلى أنها من صلب النص .
٦) فى الأصل : روح .

فقال لمن احتج عليه بقوله : ' يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تُوبُوا إِلَى اللهِ تَوْبَةً ' [١] ، والتوبة لا تكون إلا عن ذنب بوجهين : أحدهما أن التوبة عن الصغيرة وإن كانت مغفورة ، والثانى على التعبد كتكرار التهليل وكدعاء الملائكة بقوله : ' فَاغْفِر لِلَّذِيْنَ تَابُوا ' [٢] .

نقول له : الوجه الأول دلّ على جهله بمعنى التوبة ، إذ هى الرجوع والندم ، ٥ ومحال ذلك عما ليس عليه ، وهو مغفور له لا يجوز عليه التعذيب ، والثانى إن حق الله عليه إذا غفر له الحمد له والشكر على العفو ، وفى التوبة كفران ذلك ، لأنه يوهم بقاءه بالتوبة ، والثالث أنه قال : ' عَسَى رَبُّكُم أَنْ يُكَفِّرَ عَنْكُم سَيِّئَاتِكُم ' [٣] ، فجعله موقوفا على ما يكفره بالتوبة ، ثبت أن الذنب باق وهو لم يزل [مستحقا] اسم الإيمان ، والله أعلم . ١٠

والتسهيل له فى كل وقت حكم التحديد ؛ لأن حقيقة الأفعال أن لا يبقى والتوبة يكون عن ذنب ، ولا ذنب .

[١١٠] وبعد ، فإنه يجوز الأمر بالتهليل على التعبد ولا / يجوز بالتوبة والاستغفار عن ذنب مغفور ؛ لما فيه إيهام أنه ليس بمغفور ، وذلك كفران النعم ، وغير جائز ذلك ، كما لا يجوز الدعاء بأن لا يجوز ولا يظلم ، ودعاء الملائكة ؛ لما قد ١٥ يكون لمن ذكر ذنوبا غير مغفورة ، فإلى ذلك ينصرف الدعاء ، ولا قوة إلا بالله .

ثم قال فى قوله : ' يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفْعَلُونَ ' [٤] إلا أن ذا يكون فيما لم يكن فعله كمن يرى آخر يدعوه بعض الغواة إلى أمر قبيح فيقول على سبيل النهى : لم تفعل يا أخى ما ينقص دينك ويوجب عليك سخط ربك ، لا أنه فَعَلَهُ ، لكن لئلا يفعله . ٢٠

---

١) سورة التحريم ٦٦ آية ٨ .
٢) سورة غافر ٤٠ آية ٧ .
٣) سورة التحريم ٦٦ آية ٨ .
٤) سورة الصف ٦١ آية ٢ .

فيقال له : إن كان جهدك فى صرف اسم الإيمان عن المبتلى بكبيرة — على ما فيه من تعظيم الرحمن وخشية العواقب — لئلا تسمى أنت به فلك ما اخترت فى نفسك وسوّيْته ، وإن كان ذلك لتزيل هذا عن غيرك فهو يعلم جرأتك فى ذلك على الله بما فهم من تسمية الله إياه بغير الذى سميته ، فلا يحتمل أن يرتاب فى خبر الله ، مع ما يعلم من نفسه كذلك بافترائك على الله بتسويل الشيطان ، ولا قوة إلا بالله .

ثم الذى ذكرته لا يحتمله إلا سفيه أن يقول ويعاقب على ما يعلم كذبه فيما يعاتبه عليه ، فأما الله سبحانه الذى لا يخفى عليه شىء يتعالى عن هذه الرتبة التى يأنف منها كل ذى لب ، والله المستعان . وأما أنت فحقيق لذلك لأنك تيأس به من رَوْح الله وتؤثر شهوتك عداوة الله وولاية الشيطان ويتعرك[1] فى مذهبه ١٠ لمقته ولعنه ، فهنيئا لك ما اخترته لنفسك عند الكريم والرحيم ، ولا قوة إلا بالله .

ثم قال : فى قوله تعالى : ﴿أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللهِ﴾[2] إنه أثبت اسم الإيمان وإن لم تخشع قلوبهم ، إنّ أوّل ذلك إثبات اسم الإيمان بلا خشوع ، وأنتم لا ترون إلا التصديق باللسان والمعرفة بالقلب ، / والثانى أن [١٨٥ ب] قد يقول لمن يخشى الله ويقوم بالغاية فى شكره : أما ينبغى لك أن تخشانى وتشكرنى ، ١٥ لا أنه غير شاكر له ، ولكن على التنبيه .

قال الفقيه رحمه الله : فأما الأول فإنما الآية إنما هو فى الخشوع لذكر الله ، وأن من لا يخشع له مذموم فاسق ، وخشوع الإيمان هو الذى يكون بمعرفة جلاله وكبريائه ، وهذا لا يزول عن المؤمن ، ومع الإيمان قد سُمّى مؤمنا وإن كان به مذموما ، وفى الآية دلالة طول ذلك فيهم ، وذلك يوجب الوصف بالكبيرة ٢٠ عندهم ، وقد أبقى لهم اسم الإيمان فبطل بذلك قولهم ، والله الموفق .

---

١) غير منقوطة فى الأصل . فى القاموس ‹عَرَكَهُ : دَلَكَهُ وحَكَّهُ حتى عفّاه وحَمَلَ عليه الشر والدهر› وربما يكون معناها هنا قريب من هذا المعنى اللغوى .

٢) سورة الحديد ٥٧ آية ١٦ .

والثانى هو وصف من لا يعرف المنة[1] والشكر فيعرض عن قبولها ويعاتب على ما كان حقه التعظيم والقبول ، فإن كان هذا وصف الله عند المعتزلة فهو قد بلغ مناه من التسمى بأقبح اسم والخلود فى أسفل الدرك ، نعوذ بالله من الشقاء . ثم أطنب فى هذا القول ، لكن من أصل بنائه ما ذكرت ، فما نريد إطنابه إلا بعدا عن الإصابة ، وبالله المعونة . ٥

ثم أجاب فى قوله : ' وَإِنَّ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا '[2] أنه كقوله : ' وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ '[3] وقد كان سماه مؤمنا من قبل ، والثانى أن يكون الاقتتال بغير سلاح نحو المجاذبة أو كانوا مجتهدين فلا يخرجون به من الإيمان .

فيقال : إذ جرى الأمر بالإصلاح بينهم وتسمية الإخوة بطل معنى الردة ، وقوله : ' فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي '[4] دل أن الباغى كان معلوما ، لا أن كان ثمة اجتهاد ، مع ما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم بين أظهرهم أبى لهم الاجتهاد إلى ذلك الحد ، ثم دل الأمر بالقتال والصغيرة تكون مغفورة لا يقابل عليها ،على أن ذنوبهم قد كبرت وقد أبقى الله لهم اسم الإيمان ، والله الموفق . ١٠

[١٨٦ أ] وقال فى قوله : ' إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ / إِخْوَةٌ '[5] بمثل ذلك ، وقد بينا وهمه . ثم على قوله إن صاحب الكبيرة عدو الله لا يسع له الدعاء بالخير ويلزم لعنه ، وما الإصلاح إلا الدعاء بالخير والصلاح ، ولا قوة إلا بالله . ١٥

وقال فى آية القصاص وما فيه من تسمية الإخوة : إن الله لم يعد على الإخوة المطلقة ثوابا ولا مدحا ، وإنما كان ذلك فى الإخوة فى الدين . فيقال لهم : قد سماهم مؤمنين فى أول الآية ثم أبقى لهم اسم الإخوة فى آخرها ، ولا معنى سبق يحتمل حرف ذكر الإخوة إليه ، ثبت أنه فى الدين مع إبقاء اسم الإيمان ، ٢٠

١) فى الأصل : المحنة ، وصححت على الهامش المنه وهو أقرب إلى الصواب .
٢) سورة الحجرات ٤٩ آية ٩ .
٣) سورة البقرة ٢ آية ٢١٧ .
٤) سورة الحجرات ٤٩ آية ٩ .
٥) سورة الحجرات ٤٩ آية ١٠ .

وأما الثواب فقد شرط مرة باسم المطلق ومرة باسم المقيد ، من ذلك قوله : ’ فَأَثَابَهُمُ اللهُ بِمَا قَالُوا ‘ [١] ، ثم قد يجوز عندك التحذير مع وجود القول وإن وعد عليه الثواب ، فمثله المؤمن باسم الإطلاق . وقال : ’ وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللهِ وَرُسُلِهِ أُولَئِكَ هُمُ الصِّدِّيقُونَ ‘ [٢] ، وكذلك قوله : ’ وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللهِ وَرُسُلِهِ وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ ‘ [٣] ، وصاحب الكبيرة يقال آمن بالله ورسله ولم يفرق بين أحد من رسله ، ثم جائز فى مثله التخويف والوعيد ، ولذلك قال الله : ’ وَإِن تَكُ حَسَنَةً يُضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِن لَّدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا ‘ [٤] ، وصاحب الكبيرة قد أتى بحسنة ويستحق الذى جاء به اسم الحسنة فما تنكر أن يستحق اسم المؤمن وإن أوعد ، ولا قوة إلا بالله .

ثم عارض نفسه بالحقوق التى أوجبت باسم الإيمان وأحلّت به وقد دخل فى ذلك أصحاب الكبائر . فأجاب بأن إدخالهم بالإجماع لا بالاسم ، كما أدخلتم فى قوله : ’ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ‘ [٥] ’ حَقًّا عَلَى الْمُحْسِنِينَ ‘ [٦] وإن لم يكن الفاسق كذلك . قيل له : الإجماع أدخلهم فى ذلك بالفهم من الخطاب بالإيجاب والتحليل بالآيات ؛ إذ ليس أحد منهم ذكر وجها به عرفوا سواه ، ولا أحد من متعاطى الفسق سأل / أحدا عن خاص بل عرف [٧]تضمنه تلك الآيات ، ولم يجز الخطاب بالوجهين باسم التقوى ؛ لذلك بطل التقدير[٧] . وقوله : ’ حق على كذا ‘ أى حق على من يريد التقوى ذلك وليس فيه إيجاب ، مع ما كان فى الذى يذكر تخصيص معنى التقوى فى حق الخطاب فيما نحن فيه[٨] يدخله فى الخطاب بلا اسم الذى به خوطب لا بالإطلاق ولا بتخصيص ، ولا قوة إلا بالله . [١٨٦ ب]

١) سورة المائدة ٥ آية ٨٥ .
٢) سورة الحديد ٥٧ آية ١٩ .
٣) سورة النساء ٤ آية ١٥٨ .
٤) سورة النساء ٤ آية ٤٠ .
٥) سورة البقرة ٢ آية ١٨٠ .
٦) سورة البقرة ٢ آية ٢٣٦ .
٧) ... (٧) جاءت على هامش النص .
٨) فى الأصل : فيما نحن وفيما نحن فيه .

وعارض فى التحليل بالمجنون والصغير ، قيل : لهما حكم الإيمان بغيرهما ؛ إذ لولا ذلك الغير لم يجب لهما ذلك ، كما لو لم يجب لأولاد الكفرة وما نحن فيه لا غير فى ذلك يتبعه ، فثبت أنه استوجبه بإيمان نفسه . ثم عورض بما يصلى الفاسق ويصوم فقال : لئلا يزداد فسقه ويزول عنه عذاب تركها .

قال الشيخ رحمه الله : يقال له : لم يفهم السؤال ، وإنما معنى ذلك أنهما ٥ يجوزان بالإيمان ، فلولا أنه مؤمن لم يكن ليمضيا له ويزيلا عذاب تركها عنه ، بل لا شىء عليه فى تركها ، ولا يجوز أن يفعله لو لم يكن مؤمنا ، ولا قوة إلا بالله .

وقد أفردنا فى بعض كتبنا[1] فى هذه الآيات كتابا أغنانا عن الإطناب فى هذا الباب .

١٠ ثم نذكر الفصل بين ما يخلد له العذاب ولا يخلد من طريق الحكمة وذلك يخرج على وجهين : أحدهما من طريق الاعتبار بتفاوت الذنوب فى أنفسها ، وقد وعد الله أن لا يجزى إلا مثله ، وكذلك حق الحكمة ؛ إذ التعذيب يكون بما يوجبه الحكمة لا بما يختار ؛ إذ ليس هو نوع ما يختار وبخاصة ممن لا يضره الخلاف ، ثم هو الموصوف بالعفو والرحمة ، ولهذا ما أوجب المغفرة والعفو عن كثير ١٥ من الذنوب . ثم يخرج ذا على وجوه : أحدها أنه ما من أحد يعصى الله بنوع من الكبائر دون الشرك إلا وهو لوقت العصيان مكتسب الطاعة من خوف عقاب ، والفزع عن مقته ، ورجاء رحمته ، والثقة بكرمه ، / وذلك عن خيرات لو قوبل [١] بها ما ارتكب من الخلاف بغلبة شهوة وقهر غضب أو نحو ذلك ليرجح ما كان منه من خير على ما كان من شر ، فلا يجوز أن يحرم نفع الخير ويوجب له ٢٠ عقوبة الشر ، ومن ذلك فعله موصوف بالجود والكرم ولا كذلك معناهما ، ولا قوة إلا بالله .

وليس مع من يكفر بالله ويشرك به معنى يستحق اسم الحسنة والخير ؛ لأنه يكذبه وينكر أمره ونهيه ، فلا يحتمل أن يكون له الرجا ، وفى دوام عذابه مضادة معنى الكرم والجود ، ولا قوة إلا بالله .

---

١) فى الأصل : كتابة .

والثانى أن الله جل ثناؤه وعد[1] أن لا يجزى إلا مثلها ، ومثل الشرك الذي فى العقل أكبر من كل ذنب ، مع ما لا حسنة يكون معه ومع غيره ، إنما هو الخلود فى النار ؛ إذ معلوم أن الكافر يرضى بأضعاف ما يعذب مع النجاة يوما من الدهر ، فيبيّن ذلك أن تمام جزائه الخلود ، فإذا كان لغيره مثله فيجزى غيره أكثر من مثل الفعل ، وذلك جور فى حكمته ، والله يجل عنه ، فهذا مع ما كان مرتكب ما دونه حسنات ، وليس معه ، ولا قوة إلا بالله .

وأيضا أن الحدود فى الدنيا جعلن كفّارات لما يرتكب من الذنوب ، فلو لم يكن فيها تكفير كانت تكون زيادات على عقوبات الكفر ، ومحال أن يزداد عقوبة ما دون الكفر ، فثبت أنها كفارات ، ولا كفارة للكفر فى الدنيا ، ثبت أنه لا يحتمل فى العقوبة فجعلت عقوبته أبدية وعقوبة غيره بحد ، فكذلك العقوبة الموعودة فيه ، ولا قوة إلا بالله .

وأيضا أن الله جل ثناؤه أخبر أن الموعودة عقوبة الذين كفروا وأضلوا غيرهم ضعف عقوبة من كفر ولم يضل غيره ، ثم لو كان للكافر عقوبة غير الإضلال مثل عقوبة الإضلال لكان كل كافر عقوبته مضاعفة ؛ لأنه لا كافر إلا ومعه – سوى الكفر – كبائر ، وقد خص الله بالمضاعفة المضلين / بقوله : ﴿ وَلَيَحْمِلُنَّ أَثْقَالَهُمْ وَأَثْقَالًا مَعَ أَثْقَالِهِمْ ﴾[2] ، وقول الأتباع : ﴿ رَبَّنَا هَٰؤُلَاءِ أَضَلُّونَا ﴾[3] ، وجعل لكل ضعفا ، فبطل أن يكون ذلك عقوبة الكبيرة ، بل هى لو كانت فى الكفر كان أحق للضعف منه فى الإسلام للمثل ، ألا ترى أنه[4] يعاقب الكافر بجميع الآثام من صغائر وكبائر ، ولا كذلك أمر من اعتقد دين الإسلام ، ولا قوة إلا بالله . [١٨٧ ب]

---

(١) فى الأصل : ووعد .
(٢) سورة العنكبوت ٢٩ آية ١٣ .
(٣) سورة الأعراف ٧ آية ٣٨ .
(٤) فى الأصل : له .

ثم الوجه الآخر من طريق الاعتبار أن الكفر مذهبٌ يعقد ، والمذا[هب] تعقد للأبد ، فعلى ذلك عقوبته ، وسائر الكبائر يفعل للأوقات ، وهو عند غلبة الشهوات لا للأبد ، فعلى ذلك عقوبتها ، ولا قوة إلا بالله .

والثانى أن الكفر قبيح لعينه ، لا يحتمل الإطلاق ورفع الحرمة ، فعلى ذلك عقوبته فى الحكمة لا يحتمل الارتفاع والعفو عنه ، وسائر المأثم جائز رفع الحرمة عنها فى العقل وإباحة ما له العقوبة ، فمثله عقوبته ، والله الموفق .

والثالث أن العفو عن الكافر عفو فى غير موضع العفو ؛ لأنه منكر المنعم ويرى ذلك حقا ، فيكون فى ذلك تضييع العفو وإبطال النعمة ، ولا كذلك أمر سائر المأثم ، بل يعرف صاحبهـا المنعم ، فله أعظم الموضع ، ولإكرامه أبيّن المحل ، فجائز المغفرة له والعفو عنه فى الحكمة ، وبالله المعونة .

والرابع أن يكون الله تعالى قد أحسن إليه فى الدين فى الوقت الذى خفاه هو بفعله فى أن جعل حقه أعظم فى قلبه من الدارين وانبيائه ورسله أجل فى صدره من أن يحتمل نفسه الاستحقاق بشعرة من شعورهم أو الاستهانة بشىء من أمور دين الله أو الركون إلى أحد من أعدائه فيما قد اختاره وآثره من الخلان لله ، وكل ذلك هو إحسان الله إليه وإنعامه عليه ، فلا يحتمل أن يضيع منه ويغير نعمة بجفوة يعلم أن قدرها من الذنوب لا يبلغ حرفا / مما لا يحصى من نعمه عليه وإحسانه [١٨٨ ا] إليه ، وهو يؤمّن خلقه بأن لا يغير نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم وأن يضيع جميع ما أكرمهم به فمثل الذى ذكر ، وقد أنطق لسان رسوله أنه يدخل الجنة إلا من أبى ذلك ، ويجمع بين من ذكرت وبين أعدائه مع كثرة مجاهدته إياهم فى نصر دينه وإعلاء كلمته ، وقد ختم عليه لا والله ما يفعل ذلك وهو الغنى الكريم وهو العفوّ الغفور وهو الرحيم الودود . مع ما جاءت البشارة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فى لحوق العبيد لمن أحبوهم ، ثم كان الذى ذكر أحبَّ رسول الله فيجعله قرين الشيطان ويحرمه زيارة رسوله ، جل ثناؤه عن هذا الوصف الذى وصفته به المعتزلة والخوارج ؛ على ظهور هذا الصنيع فى جملتهم حتى لا يسلم من

ذلك أحد ، ولعله لا يذكر عن خارجيّ أو معتزلي قُبيض(١) سليما عن ذلك ، وبعيد فى الحكمة أن يوفق للصواب فى الدين من آثر عداوته فى شهوته وآيس من رحمته فى أدنى منفعة ويؤثر الخروج من دينه فى مذهبه اشفاقا على نعمة يسيرة من الدنيا ويحرم من هو فى ضد هذا الوصف ، ولا قوة إلا بالله .

قال الشيخ رحمه الله : ثم جملة ما جاءت به الآثار فى الوعيد بالتسمية من فسق أو فجور أو عصيان أو ظلم أنها أسماء لخصال ثلاث : منها ما قد يجوز أن يصير فى الحكمة على الإشارة إلى الفعل الذى سمّى لأجله به غير فسق ولا غيره من الأسماء الذميمة ، ومنها ما لا يجوز ، ومن البعيد قصد شيئين بإزائها هذا التباعد ، فحق ذلك أن يصرف إلى ما لا يرتاب فى الاسم والحكم ، وإذ(٢) كان على أقسام ثلاثة ولم يتضمن كل الأقسام ثبت الخصوص فى ذلك ، فلزم صرف ذلك إلى / ما لا يشك فيه ، ولا قوة إلا بالله . [١٨٨ ب]

على أن فى الصرف إلى العموم يحقق له التناقض لمجىء أخبار العفو ، فثبت بذلك الخصوص ، ولا قوة إلا بالله .

أو إذا احتمل الخصوص والعموم بما ينقسم المسمى(٣) به ما ذكرت فحق مثله الخوف لا القطع ، فمن قطع جرح مما يوجبه الحكمة عند الشبه ، ولا قوة إلا بالله .

ثم الدلالة على وعيد الخلود لا يحتمله ما دون الشرك الأمر الذى جبل عليه الخلق من نفارهم عما به الخروج من أديانهم التى اعتقدوها وإن كانوا اعتقدوها عقلا أو حجة أو تقليدا على وجود ما دون ذلك من الزّلّات فيهم وإن اختلفت أديانهم ، فدل أن ذا مما جبل عليه الخلق ، بل أيد ذلك العقول ، إذ الاعتقادات تكون عند أربابها أبديات ، ولا كذلك الأفعال التى تشار إليها وعلى ذلك أضدادها ، وكذلك السمع فى الأفعال المشارة أنها على الاختلاف ، فعلى ذلك

---

١) غير منقوطة فى الأصل وبدون شكل ، ولعله يقصد مات بريئاً من ذلك الاعتقاد .
٢) فى الأصل : أو إذ .
٣) جاءت على هامش النص مع الإشارة إلى أنها من صلب النص .

تركها ، فدل مــا ذكرنا على خروج مذهب الاعتزال عن الأمر المجبول عليه والمدفوع إليه أيضا بالتدبير ، ولا قوة إلا بالله .

ثم نذكر طرفا مما يلزم المعتزلة على مذهبهم الوقف فى التسمى بالإيمان ، وهو أن من مذهبهم أن الحد الذى بين الصغيرة والكبيرة من المعاصى غير معروف ليكون المرء خائفا راجيا لا آمنا آيسا ، فنقول : إذ لا أحد منكم يدعى براءة نفسه من كل ، ولا العلم ببلوغ الحد الذى يوجب الأمن والإياس ، فذلك تردد الحال بين الكبيرة والصغيرة ، والكبيرة تزيل اسم الإيمان والصغيرة لحقكم الشك فى اسم الإيمان وزواله كما لحقكم فى اسم الكبيرة والصغيرة ، فإذاً منع ذلك الشك القول بالأمن والإياس ، ثم لما منع التسمى بالإيمان ، والذى يدفع هذين واحد ، ثم لما جاز إثبات الاسم مع الخوف ، وأمركم أن المؤمن / لا خوف عليه ، ولم لا [١٨٩ أ] يخافون من تسميتكم أنفسكم مؤمنين ، الكذب الذى لعلّه كبيرة يزيل عنكم اسم الإيمان ، فيكون بالتسمية من كبْر أنفسكم ، وقد حذرتم عن تزكية الأنفس بقوله تعالى : ' فَلَا تُزَكُّوا أَنْفُسَكُمْ '[١] ، ثم تعارضون بالبر والتقوى ، أتشهدون أنفسكم بهما أو لا ؟ فإن شهدوا لزمهم بالخوف فى المتقين الأبرار أن يكونوا استوجبوا مقت الله والخلود فى النار . فيكون جهنم دار المتقين الأبرار لا دار الفاسقين ، وقد قال الله تعالى : ' إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ '[٢] ، ويبطل الدعاء بقوله : ' وَتَوَفَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ '[٣] ، وإن أبوا التسمية بذلك لزمهم مثله فى الإيمان ؛ إذ هو اسم لما به النجوة من مقت الله كالبر والتقوى . ثم يقال : إنه قد ثبت عن الأنبياء والرسل أنهم كانوا يدعون الله رغبا ورهبا وخوفا وطمعا ويزعمون أنهم لم يبتلوا بكبائر ، فقد كان هذا الخوف مم لم يُبْلَ بها ، لم لا دلكم أن ليس ترك بيان الحد لما يخاف ويرجى ، بل ذلك لما لله معاقبة مَنْ شاء بالصغائر . ومن قولكم : إن ما يوجب

---

١) سورة النجم ٥٣ آية ٣٢ .
٢) سورة الانفطار ٨٢ آية ١٣ .
٣) سورة آل عمران ٣ آية ١٩٣ .

العقوبة يزيل اسم الإيمان ، فاعتبروا بأن لستم مؤمنين على ما أخبرتم فى الحقيقة ، والله الموفق .

وقد قال الله تعالى: ‹ إِنَّمَا الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا › [١] وعندكم المؤمن لا يخاف نقمة الله ولا يرجو رحمته ، بل قد استوجب رحمته لو كان مؤمنا وليس لله أن يعذبه لو كان مؤمنا ، والإيمان هو الذى حملهم على ذلك ، فكيف الزمتموهم الخوف؟ وذلك ليس على المؤمن فى الحقيقة ، ومنعتموهم على الارتياب فى الإيمان ، والارتياب فيه بما رأى الخوف . وذلك بيّن التناقض ، ولا قوة إلا بالله .

مسألة الشفاعة

ثم قال بعضهم : لو كانت الكبيرة مما يجوز الشفاعة له لكان من يحلف بفعل شىء يستوجب به الشفاعة / يؤمر بارتكاب الكبيرة . [١٨٩ ب]

قال الفقيه رحمه الله : فنقول ذلك وهم ؛ لأنه ليس الذى له يشفع هو الذى به يستوجب الشفاعة ، بل يستوجب بالحسنات التى بها يجب الولاية فيما ترك ، فحق من حلفَ بذلك ليس أن يقال له : ‹اعص› ، ولكن يقال له : ‹اطع› ؛ ليستوجب به الشفاعة فيما عصيت ، وكذلك من يحلف : لافعلنّ الفعل الذى استوجب به المغفرة ، لا يقال له ارتكب الصغائر ، بل يؤمر باتقاء الكبائر والتوبة عنها ليُغفر له ، فمثله أمر الشفاعة .

والشفاعة من أعظم ما احتج بها ، وقد[٢] جاء القرآن بها والآثار عن رسول الله . والشفاعة فى المعهود والمتعالم من الأمر تكون عند زلات يستوجب بها المقت والعقوبة ، فيعفى عن مرتكبها بشفاعة الأخيار وأهل الرضا[٣] . ثم كانت الصغائر

---

١) سورة الحجرات ٤٩ آية ١٥ .
٢) فى الأصل : اوقد .
٣) فى الأصل : وأهل الرضا بهم .

مما لا يجوز التعذيب عليها عند القائلين بالخلود فى الكبائر ، والكفار مما لا يعفى عنهم بالشفاعة ، فإذا بطل عظيم ما جاء به من القرآن والآثار فى الامتنان ، وسقط ما جُبل عليه أهل العلم من الرجا بالله وبرحمته ، ويبطل دعاء المسلمين بشفاعة الرسل ، ولا قوة إلا بالله .

وقال بعضهم : الشفاعة تخرج ⁽على وجهين⁾[1] : على ذكر محاسن أحد عند آخر ليقدّر له عنده المنزلة والرتبة ، والثانى أن يدعو له ، فالأول هو الذى يحتمل توجيه الشفاعة إليه ، والثانى قد بيّن فيمن يقوله : ‹الذين يحملون العرش› إلى قوله : ‹وَذَٰلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ›[2] ، وقوله : ‹وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ›[3] ، والحرف يدل على وجهى الشفاعة ؛ لأن المرتضى هو ذو منزلة وقدْرٍ ، هو ممن تضمنته آية شفاعة الملائكة .

[١٩٠ ا] قال الشيخ رحمه الله : فنقول وبالله التوفيق : الوجه فى الآخرة لا معنى / له لوجهين : أحدهما أنه فى تقدير الأمر عند من يجهله ، والله جل ثناؤه هو العليم بحقيقة ذلك . بل غيره مما يجوز عليه خفا[4] الحقايق كقوله يوم يجمع الله الرسل فيقول : ‹مَاذَا أَجَبْتُمْ›[5] قالوا ‹لا علم لنا› ، وقال عيسى : ‹مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ›[6] فكان فى ذلك عبد الله ، وهم قد تبرّوا عن العلم بذلك وأقرّوا بأن الله هو المنفرد بعلم ذلك . ولا قوة إلا بالله . والثانى أن ثمة كتب يُقرأ فيها أعمال بنى آدم وما سبق منهم من صغير أو كبير فهى الكافية فى التقدير إن كان فى حق الاحتجاج ، وإن كان فى حق الإعلام فعلم الله بهم مُغنٍ عن ذلك ، ولا قوة إلا بالله .

---

١) ... (١) مكررة فى الأصل .
٢) سورة غافر ٤٠ آية ٩ .
٣) سورة الأنبياء ٢١ آية ٢٨ .
٤) فى الأصل بالحاء المهملة .
٥) سورة القصص ٢٨ آية ٦٥ .
٦) سورة المائدة ٥ آية ١١٧ .

وأما الآية فى الدعاء فكذلك نقول بدعا[ء] لمن له ذلك الوصف ويشفع له فيما كان فى ذلك منه من المآثم[1] والذنوب ، لا أنه إذا كان أفعالهم ذلك فيشفع لهم ؛ لأنه لا يجوز فى الحكمة تعذيبهم على ما ذكر من الأفعال بل لهم عليها أعظم الثواب وأرفع المأوى ، فطلب الشفاعة والمغفرة لمثله يقبح من وجوه : أحدها أن ذلك إذ لا يجوز فى الحكمة تعذيبه[2] فكأنهم طلبوا منه أن لا يَجُور ولا يسفه[3] ، وذلك لأفسق الخلق يخرج مخرج التفسيق ، فضلا من أن يتضرع إلى الله ، جل الكريم الحكيم عن هذا الوصف. والثانى أن الحق فى مثله — إذ هو مُثابٌ غير معاقب — يلقى ذلك منه بالشكر والحمد ، وفى الدعاء كتمان ذلك وكفرانه ، ومحال الإذن فى مثله والدعاء ، والله الموفق .

والثالث أن ذلك فى الموعود له الجنة والمبشر بها فبطلان[4] مثله يوجب الجهالة فى ذلك ، إلا أن يكون الوقت لم يُبيّن ، يكون ذلك فى الاستعجال ، وهو قولنا فى أصحاب الكبائر أنهم لو عذبوا بقدر الذنوب / لكان[5] ذلك فى الحكمة عدلا [١٩٠ ب] فيشفع لسائلهم بالفضل والإحسان دون العدل والاستيفاء ، ولا قوة إلا بالله .

قال أبو بكر الكسائى[6] : قوله تعالى : ' إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ '[7] أن الله وعد المغفرة فيمن شاء ، ثم بيّن ذلك فى الصغائر بقوله : ' إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ '[8] ، وقد ثبت الوعيد فى الكبائر ، بقى الوعد ، فحقه لم يزل بالذى ذكر لاحتماله ما وصفت . .

---

١) فى الأصل : الماء ثم .
٢) غير منقوطة فى الأصل .
٣) غير منقوطة فى الأصل .
٤) فى الأصل : فطل .
٥) مكررة فى الأصل .
٦) عالم من علماء النحو واللغة الكوفيين توفى ١٩٧ / ٨١٢ ، انظر ابن النديم : الفهرست ص ٤٤ ، ٩٧ .
٧) سورة النساء ٤ آية ٤٨ .
٨) سورة النساء ٤ آية ٣١ .

قال الفقيه رحمه الله : فنقول له بأوجه : أحدها أن الوعيد الذى ذكرته يحتمل الاستحلال والاستخفاف بالأمر والنهى فلا يترك ما أطمع بهذه الآية من المغفرة فيزال الطمع والرجاء بالوعيد المتوجه وجهين أو يوقف فيها ، فأما القطع فى أحد الوجهين بالمحتمل ومنع القطع بالآخر للاحتمال فهو تحكم ، ولا قوة إلا بالله .

والثانى أن الآية فى التفضيل[1] بين المحتمل للغفران والذى لا يحتمل ، فإذا صرفت إلى الصغائر بطل تخصيص اسم الشّرك ، وتلبيس على السامع محله ، وليس أمر الوعيد فيما جاء بموضع التفضيل ، بل الذى جاء بحق التفضيل ذكر الغفران بالتكفير ، والتكفير يكون بمقابلة الجزاء من حسنات أو عقوبات كقوله تعالى : ' إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ '[2] والله الموفق .

والثالث أنه قال : 'لمن يشاء' وهذا كناية عن الأنْفُس المغفورات لا عن الآثام التى تغفر ، لم يجز صرف التخصيص إلى الآثام بالآية المُكنىّ بها عن الأنْفُس ، وفى آيات الوعيد تحقيق فى الذى جاءتهم وفيما جاء على ما قيل لا صرف فى ذلك فهو أولى ، والله الموفق .

[١٩١ أ] وبعد ، فإنه قال : ,لمن شاء, والصغائر / عندكم مغفورة بالحكمة لا بالوعد ، والآية فى التعريف ، ولا قوة إلا بالله .

ثم قالت المعتزلة : صاحب الصغيرة إذا أصَرّ عليها يصير صاحب كبيرة ، والاصرار على ذلك الفعل ليس هو لزومه ؛ لأنه لا فعل يمكن لزومه حتى لا يتحول منه إلى غيره ، فليس إذا الإصرار إلا ترك التوبة والندامة عليه ، وكل الذنوب من الشرك وغيره مغفور بالتوبة عنها والندامة عليها ، فيبطل على قولهم حق هذه الآية من التفضيل بين الشرك وما دونه ، وحق الآية الأخرى من التفضيل بين الكبائر وما دونها ، ويحصل على أن كل ذنب يوجب الخلود إلا أن يتاب عنه ، وذلك بيّن لمن تأمله ، ولا قوة إلا بالله .

---

١) غير منقوطة فى الأصل ما عدا الياء وتتكرر هكذا فى النص بالصاد المهملة .

٢) سورة النساء ٤ آية ٣١ .

وقال قائل : إذا كان كل خلاف لله فهو مما دعا إليه الشيطان ويُسَرّ به لو فَعَل ، لِمَ لا صار ذلك طاعة له ، ومَنْ فَعَل فِعْلاً لطاعة الشيطان يكفر أو يصير به عابدا له ؛ إذ ذلك منه وضع شرع مقابل لشرع الله وداع إليه ، ومَنْ عَبَد الشيطان فقد بيّن الله منازل عُبّاد الشيطان .

قال أبو منصور رحمه الله : ليست هذه المسألة للخوارج والمعتزلة لإقرارهم فى الأنبياء بالزلل والأخيار ، لكنها لبعض الموسوسين ، يوسوس إليهم الشيطان هذا ؛ ليكفرهم بهذا ؛ إذ ذلك معلوم أنه من تزيين الشيطان وما دعا إليه ، فيصيرون على قولهم مطيعين له كفار ، نسأل الله العصمة عنه .

ثم نقول فى ذلك بوجوه : أحدها أن ليس فى ذلك طاعة للشيطان وإن كان هو يُسَرّ به ويتلذذ لشوم طبعه وسوء اختياره ؛ إذ لم يكن الذى يتعاطاه بفعله لأمره ودعائه إليه ، والطاعة هى التى تؤدى[1] على الأمر لا على ما يُسر ويتلذذ ؛ لأن للعباد فيما أعطاهم / الله الشهوات لذات وسرورا ، ومحال وصف الله بالطاعة [١٩١ ب] لهم ، أو يمكن الأمر منهم إياه بالفعل ، دلّ أنّ ليس ذلك الوجه هو سبيل معرفة الطاعة ، ولا قوة إلا بالله .

والثانى أن الديانات هى اعتقادات لا أفعال تكتسب ، إذ الاعتقادات لا يجرى عليها القهر والغلبة ، ولا لأحد من الخلائق على اعتقاد آخر ومنعه سلطان ، وهُنّ أفعال القلوب خاصة ، وربماً كان للألسن بها تعلّق من حيث لا يقدر على استعمال لسان غيره وكذلك قلبه ، ويقدر على سائر الجوارح . وإذا كانت الديانات ما ذكرنا ، والكفر والإيمان دين ، لم يصر الذى ذكرت لو كان طاعة ديناً والكفر دين ، فكيف وهو من الوجه الذى ذكرت ليس بطاعة . وقد روى عن أبى حنيفة رحمه الله أنه أجاب لهذا السؤال أن الذى ذكرته حق القصد لا حق الوقوع على حال لا يقصد ذلك ، وعلى ذلك أمور علقت بالقصد ، وذلك يخرج على ما بيّنا من ترتيب الاعتقادات ، ولا قوة إلا بالله .

---

١) فى الأصل : يودى .

وأيضا إن كل مؤمن فيما يعصى الله فى شىء يكون كالمدفوع إليه بما يغلب عليه من شهوة أو غضب أو حميــة أو نحو ذلك ، وبما به يصير إليه ، إذاً[١] لم يقصد عصيان الرب أو طاعــة الشيطان ، يصير من الوجــه الذى ذكرت كالمدفوع ، لم يلزمه الكفر به ، ولله أن يجزيه عليه بما مَلَّكَهُ ما به يمتنع عن الدفع إليه ، ولا قوة إلا بالله .

وأمكن أن يقال : ذلك فضل الله إلى عباده إذ لم يلزمهم بمثل ذلك طاعة الشيطان وعبادته ، أو علم شدة ذلك عليهم على ما أكرمهم الله حــال العصيان بمعاداة الشيطان وأنه لا أحد أبغض إليهم منه ولا / شىء أثقل على طباعهم وعقولهم [١٩٢ أ] مما فيه سرور[ه] ولذته فضلا عن طاعته وعبادته ، فتجاوز الله عنهم عن ذلك لوجهين : أحدهما فى العاجل بمنع اسم الطاعة والعبادة له ، والثانى باطلاع المغفرة والتجاوز بما آثر عداوة الشيطان فى وقت عصيانه رحمة رب العالمين المعروف بالكرم والجود الذى لم يزل يعوّدهم بإحسانه إليهم وأفضاله عليهم ، له الحمد على ذلك أوفره .

وبعد ، فإن العبد إذا اعتقد طاعة الرب ، وعرف العبودية ، وأشعر قلبَهُ عظيم نعمه عليه وآلائه لديه ، ثم أراه عظيم سلطانه وقدرته بما ذكره حكمته فى خلقه ونفاذ مشيئته فيه كفّ نفسه عن أن يميل إلى طــاعة من لا يكون طاعتُه طاعتَهُ ، وصانها عن توهّم عبادة دونه ، لم يجز صرف فعله الواقع منه بعد أن اطمأن قلبه على هذا ، وصير ذا آثر عنده من الدنيا والآخرة لشهوة غلبته أو لرحمة يأملها أو لأمر دفعه إليها طاعة لغيره أو عبادة منه أحدا دونه . وما ذكرته هو لازم قلبه وقت فعله ، وإنما يكون مثله من الكافر الذى اعتقد طاعة من دونه وعبادة من لا يستحقها أن يصرف ذلك إلى من به صار إلى ذلك من الشيطان أو النفس ، ولا قوة إلا بالله .

قال الفقيه أبو منصور رحمه الله : ثم الأصل فى كل شىء أوعد عليه أن حقيقة ذلك تقع من صاحبه على وجوه من القبح ممــا يعلم كل تفاوت ذلك فى

١) جاءت على هامش النص مع الإشارة إلى أنها من صلب النص .

العقول ، وكذلك كل اسم جاء به تسمية الفاعل أن ذلك[1] يقتضى مختلفا من معان لا يعقل لا تكون هى من كل الوجوه على وزن واحد فى القبح ولا فاعله فى الذم وذلك / عيب عن السامع ، لزمه بعقله الذى أكرم معرفة اختلاف مواقع ذلك أن [١٩٢ ب] لا يجمع بينها إلا أن يمتحن ما عليه الأمة من الأفهام فوجدها حصلت على ذلك ، أو يمتحن جميع ما ورد فى السمع فوجده محققا لذلك ، أو جعله يحتمل الإحاطة بكل فنون الحكمة فوجد ذلك يضيق عن التخصيص ويلزمه القول بالعموم . فأما أن يحصل على المخرج من العموم فى القضاء ، وقد علم أن ذلك لو كان حقا فى الحكمة أو واجبا فى التدبير ليجد أهل الإلحاد أوضح طعن فى القرآن وأيسر سبيل إلى القول بأنه غير منزل من عند الرحمن ؛ إذ به وصفه أنه ’ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ‘ [٢] ، وقال : ’ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ ‘ [٣] ، وقال : ’ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ‘ [٤] ، ثم وجد أكثر ما فيه الحكم منصرفا إلى غير المخرج ومحصلا على غير مجرى اللفظ من العموم والخصوص ، وذلك على هذا القول صرف عن طريق الحكمة ومزيل حق التدبير ، جل الله عن أن يلحق حجته هذا الوصف أو دليله هذا التناقض .

ثم قد بيّن جل ثناؤه لما أرسل من الأسماء المحمودة والمذمومة المقابلات التى لديها يظهر لزوم حق صرف المطلق من ذلك ، فقال : ’ إِنَّ الأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ ، وَإِنَّ الفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ ‘ [٥] ، ثم وصفهم فقال : ’ كَلَّا إِنَّ كِتَابَ الفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ ‘ [٦] إلى آخر السورة ، فبين الفاجر المطلق المقصود بالوعيد ، وما منه من

---

١) فى الأصل : أن كان ذلك ، وتبدو ’كان‘ فى النص كأنها مشطوبة ، وبدونها تستقيم العبارة .
٢) سورة النساء ٤ آية ٨٢ .
٣) سورة فصلت ٤١ آية ٤٢ .
٤) سورة الحجر ١٥ آية ٩ .
٥) سورة الانفطار ٨٢ آيتى ١٣ ، ١٤ .
٦) سورة المطففين ٨٣ آية ٧ .

التكذيب [١] لما قد بينه فى غير موضع علمه . ثم قال : ' أَفَمَنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا لَا يَسْتَوُونَ ' [٢] ، ثم بين من المراد بالمؤمن وما له من المآب ، والفاسق وما إليه مرجعه ، / مع تكذيبه فى ذلك باليوم ، وقال فيما قال : ' كَيْفَ يَهْدِي اللهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ' [٣] إلى قوله : ' وَاللهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ' [٤] ، وقال : ' قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ ' [٥] وفيمن لم يؤدّ الزكاة : ' وَهُمْ بِالآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ ' [٦] ، وفى أمر الرّبا ما ذكر من قوله : ' وَمَنْ عَادَ ' [٧] ، وقوله : ' وأخذهم الربا ' [٨] إنهم أحلوا حيث : ' قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا ' [٩] ، وكذلك أموال اليتامى لم يكونوا يُعطون الذين لم يبلغوا القتال ولا ضربوا بالسهام فى المغانم . وأمر القتل كذلك كانوا يقتلون بغيا [١٠] واستحلالا على ما ذكر من قوله : ' وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللهِ عَلَيْكُم إِذْ كُنتم أَعْدَاءً ' [١١] ، فهذا الآن طريق حقائق الوعيد ، وما فيه إبطال تسمية الإيمان . وعلى ذلك القسمة فى الآخرة : فريق فى الجنة وفريق فى السعير ، والمعطى بيمينه وشماله ، والمؤمن والكافر ، وقوله تعالى : ' واتقوا النار التى أعدت للكافرين ' [٩] ففيهم تحقق الوعيد ولزمت الأسماء التى هن نهايات فى القبح إياهم . وأما من لم يبلغ ذلك الحد فإن الذى جاء فيهم من الوعيد يخرج على وجوه : على تحذير [١٢] اختيار تلك الأحوال التى ذكرت ، أو على أن ذلك جزاؤه لو

[١٩٣ ا]

١) كلمة غير مقروءة فى النص .
٢) سورة السجدة ٣٢ آية ١٨ .
٣) سورة آل عمران ٣ آية ٨٦ .
٤) سورة الصف ٦١ آية ٧ .
٥) سورة المدثر ٧٤ آية ٤٣ .
٦) سورة يوسف ١٢ آية ٣٧ .
٧) سورة البقرة ٢ آية ٢٧٥ .
٨) سورة النساء ٤ آية ١٦١ .
٩) سورة البقرة ٢ آية ٢٧٥ .
١٠) غير منقوطة فى الأصل .
١١) سورة آل عمران ٣ آية ١٠٣ .
١٢) غير منقوطة فى الأصل .

لم يكن معه غير ذلك من المحاسن ، أو على أن الله فى حكمته فيهم على ما استحقوا وجه عفو ولشفيع[1] الأخيار فيهم ، أو تكفير بغير ذلك من الحسنات أو وجه من العذاب على قدر ذنبه من ذنب الشرك ، وله من الثواب فيما جاء به على ما أكرم به وأنعم عليه فى الدنيا من التوفيق لطاعة ربه والحمد[2] على ذلك ، ولا قوة إلا بالله .

مسألة

[في الايمان]

قال قوم : الإيمان هو الإقرار باللسان خاصة وليس فى / القلب شىء[3] . [١٩٣ ب]

قال أبو منصور رحمة الله : ونحن نقول وبالله التوفيق : أحق ما يكون به الايمان القلوب ، بالسمع والعقل جميعا . أما السمع فما قال الله تعالى فى المنافقين الذين قالوا آمنا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم ، وقال : ’قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ‘[4] أبطل أن يكون قولهم إيمانا إذا لم يؤمن قلوبهم ، وقال : ’يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُم بَلِ اللهُ يَمُنُّ عَلَيْكُم أَنْ هَدَاكُمْ لِلإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ‘[5] فأخبر أنهم لو كانوا بما ادّعوا من الإيمان مؤمنين بهداية الله لكانوا مؤمنين لو صدقوا . ولو لم يكن الإيمان إلا باللسان لكان إذا نطقوا به فقد صدقوا . وقال تعالى : ’يَا أَيُّهَا

---

١) غير منقوطة فى الأصل .
٢) فى الأصل : والحم .
٣) يقصد الكرامية أصحاب محمد بن كرّام الذين انفردوا بهذا القول . أنظر ’فخر الدين الرازى وموقفه من الكرامية‘ للدكتور خليف رسالة ماجستير بآداب الاسكندرية ص ١٣٤–١٤٦ ، مقالات الاسلاميين للاشعرى ج ١ ص ١٤١ استانبول ، والملل والنحل للشهرستانى ج ١ ص ١٥٤ طبعة المثنى ببغداد .
٤) سورة الحجرات ٤٩ آية ١٤ .
٥) سورة الحجرات ٤٩ آية ١٧ .

الَّذِيْنَ آمَنُوا إِذَا جَاءَكُم المُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ اللهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ '١ أخبر أن الله تعالى أعلم بايمانهن . ولو كان الإيمان ليس إلا القول باللسان لكان كل سامع واحد فى العلم.٢وقال تعالى: 'وَيَحْلِفُونَ بِاللهِ إِنَّهُمْ لَمِنْكُمْ وَمَا هُمْ مِنْكُمْ '٣ أخبر أنهم كذبوا فى ذلك٢ . وقال : 'فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ '٤ ولو لم يكن غير اللسان لم يكن لينفى إيمانهم بوجود الحرج فى الأنفس. وقال تعالى : 'فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ فَتَيَاتِكُمْ المُؤْمِنَاتِ '٥، ثم قال: 'واللهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِكُم '٦ بيّن أن الإيمان حقيقة حيث يعلم الله به وحده . وقال تعالى : 'وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ '٧ نفى أن يكون الذى قالوا بألسنتهم إيمانا إذا خالفت قلوبهم ذلك ، ولا قوة إلا بالله .

ثم إن الله عز وجل وعد للمؤمنين الثواب الدائم وأخبر فى المنافقين أنهم فى الدَّرك الأسفل من النار ، فلو كان ما أظهروا إيمانا فى الحقيقة / لكان حقه على الموعود الجنة لا الزيادة على عقوبة الكفر . وقال تعالى: 'يُخَادِعُونَ اللهَ والذينَ آمنُوا '٨ صيّر إيمانهم الذى أظهروا مخادعة الله . فمن زعم أن مرتبة دين الإسلام والإيمان بالأنبياء وبالله وبما أرسلهم به يحصل على مخادعة الله فهو عظيم القول فى دين الله جاهل بربّه ، ولا قوة إلا بالله . [١٩٤ ا]

وقال الله عز وجل : 'سَوَاءٌ عَلَيْهِم اسْتَغْفَرْتَ لَهُم أَوْ لَمْ تَسْتَغْفِرْ لَهُم '٩ وقال تعالى : 'وَمَا مَنَعَهُمْ أَنْ تُقْبَلَ مِنْهُمْ نَفَقَاتُهُمْ إِلَّا أَنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللهِ وَبِرَسُولِهِ '١٠وغير

١) سورة الممتحنة ٦٠ آية ١٠ .
٢) ... (٢) جاءت على هامش النص .
٣) سورة التوبة ٩ آية ٥٦ .
٤) سورة النساء ٤ آية ٦٥ .
٥) سورة النساء ٤ آية ٢٥ .
٦) سورة النساء ٤ آية ٢٥ .
٧) سورة البقرة ٢ آية ٨ .
٨) سورة البقرة ٢ آية ٩ .
٩) سورة المنافقون ٦٣ آية ٦ .
١٠) سورة التوبة ٩ آية ٥٤ .

ذلك مما أخبر الله عن المنافقين أنهم كفروا ، والكفر ضد الإيمان ، وبالإيمان ننتهى عن الكفر . وقال الله تعالى : ' إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ ' [١] ، وقال تعالى : ' وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ آثَامًا ' [٢] إلى آخر تلك الآيات .

وإذ ثبت أن المنافقين كفرة فى التحقيق ، كَذَبة[٣] فى قولهم بما قال الله ، والله يشهد أن المنافقين لكاذبون . وقال : ' يَوْمَ يَبْعَثُهُمُ اللهُ جَمِيعًا ' [٤] أخبر أنهم كَذَبة ، فجعل قول الإسلام منهم على جحوده القلب كذبا ، فمن جعل ذلك إيمانًا — والإيمان فى اللغة هو التصديق — فقد جعل الشىء ضده ، وذلك فاسد . وقال : ' لَا تَعْتَذِرُوا قَدْ كَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ ' [٥] ، وقال : ' سَيَحْلِفُونَ بِاللهِ لَكُمْ إِذَا انْقَلَبْتُمْ إِلَيْهِمْ ' [٦] ، وقال : ' لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ وَلِلهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ ' [٧] أخبر أنهم كفرة، وأنهم لا يعلمون لمن العزة ، وأنها لمن ذكر ، ولو كانوا منهم لكانت لهم ، ولا قوة إلا بالله .

مع ما جعل الله ذلك منهم استهزاء ومخادعة وسخرية وأوجب لهم جزاء ذلك ، ولم يجز أن يكون الإيمان هذا وصفه ، ولا قوة إلا بالله .

وقد قال الله : ' إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ ' [٨] لم يجعل لهم كفر باللسان إذا لم يكن / عبارة عن القلب ، ومنع ذلك بإيمان القلب ، فثبت أن القلب هو موضع الإيمان ، وبالله التوفيق . [١٩٤ ب]

---

١) سورة الأنفال ٨ آية ٣٨ .
٢) سورة الفرقان ٢٥ آية ٦٨ .
٣) فى الأصل : الذال مشددة .
٤) سورة المجادلة ٥٨ آية ٦ .
٥) سورة التوبة ٩ آية ٦٦ .
٦) سورة التوبة ٩ آية ٩٥ .
٧) سورة المنافقون ٦٣ .
٨) سورة النحل ١٦ آية ١٠٦ .

وليس بما يقاتلون إلى أن يشهدوا باللسان دليل أن ذلك هو الإيمان أو لا إيمان بالقلوب ، بل ذلك منهم دليل الإيمان وعبارة عنه ، فيقبل قولهم فى الأحكام الظاهرة بحق العبارة بما لا سبيل لنا إلى حقيقة العلم به ، وعلى ذلك عامة الأمور بين الخلق محمولة على ما يحتمله وسعهم من المعارف وإن كانت لها حقائق غيرها . مع ما كان فى الذى بيّنّا دلالة ذلك . وكذلك الأمر المتوارث فى التفصيل بين الكفر[ة] وبين المؤمنين بالإعلام وأنواع ...[1] أو المخالطة مع الأهل وإن لم يكن تلك بكفر ولا إسلام ، فمثله أمر العبارة باللسان . وعلى هذا ما بيّنا من الآيات فى العلم بالإيمان وأمر القلوب فيما جاء به النصوص ، فمثله الذى نحن فيه ، والله أعلم .

وعلى[2] ذلك أمر المُكرَه على الكفر ، وقول نبى الله صلى الله عليه وسلم : 'إنما يعبر عما فى قلبه لسانه'[3] ، وعلى[2] ما ذكرت أمر الأملاك والشهادات وأنواع المذاهب فى الأديان بما علمه ذلك الأمور الظاهرة ، فمثله حكم القبول ، وقد تجد الله أمر بأن يقاتل ليعطوا الجزية وأن يجاروا إلى أن يسمعوا كلام الله ، وفى ذلك الترك بين المسلمين يتعيشون لينظروا فى أمورهم ويتدبروا فى أحكامهم فيعلموا بذلك حقائقها ، وإن كان لا يحتمل تأسيسها على ما فيها من تأليف القلوب ودفع التظالم وأنواع الفساد إلا بالله ليطمئن قلوبهم بالإيمان ويحتمل أنفسهم الإجابة إلى الإسلام ، فمثله فى الذين أظهروا الإيمان بالله وأجابوا المؤمنين إلى ما عندهم من الأحكام ، ولا قوة إلا بالله .

ثم يقال لهم : فإن كان ما يقبل منهم من الإيمان فى ظواهر الأحكام باللسان دليلا على أنه خاصة فلما حرموا به الغفران والموعود على الإيمان من النعيم الدائم والثواب / الجزيل . ثم بما لا يجوز لهم عبادة فى الحقيقة ولا ينالون بها فضيلة عند الله دليل على أنهم ليسوا بمؤمنين ، ولا قوة إلا بالله . [١٠ ا]

---

١) كلمة غير مقروءة فى النص .
٢) ... (٢) جاءت فى الأصل على هامش النص مع الإشارة إلى أنها من صلب النص .
٣) لا يذكره البخارى بألفاظه إنما يذكره بمعناه .

ثم يقال لهم : قال الله عز وجل : "قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُم مِنَ الكُفَّارِ" [١] ،
ل : "وَقَاتِلُوا المُشْرِكِينَ كَافَّةً" [٢] ، وقال : "فَاقْتُلُوا المُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ" [٣] ،
اتل على ما يظهرون من الشرك والكفر دون ما يضمرون ، ولم يجب بهذا أن
يكون الشرك والكفر بالقلوب ، فما يبعد أن يُؤمَر بالقتال حتى يؤمنوا ثم يمنع
القتال إذا أظهروا الإيمان باللسان وإن كان حقيقة موضع إيمان القلب ؛ إذ
يمنع هذا كونه فيه . والله الموفق .

ثم يقال لهم : فى الخبر "أمِرْتُ أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله" ،
ى : حتى يشهدوا ، فيكون الشهادتين سبب منع القتل لا حقيقة الإيمان ،
الموفق .

وأما العقل فلأنه دين ، والأديان تعقد ، وما به اعتقادات الأديان القلوب ،
ذلك المذاهب . مع ما كان الإيمان فى اللغة التصديق . وحقيقته الذى لا
مل القهر والجبر [٥] ، هو الدين فى القلب ؛ إذ لا يجرى سلطان أحد من الخلق ،
لة [٦] ذلك أنه يجوز أن لا يكون لسان ولا يحتمل رفع الدين الحق ولا الايمان
والرسل من أحد ، ثبت أن حق ذلك القلب . مع ما كان ذلك من المحال
اع فعل الإيمان عن الممتحن فى حال الخطاب بحال وباللسان عامة الأوقات
ن الخلق يمر بدونه بل من الأحوال أحوال ينهى المرء فيه أن يقول : آمنت
كتب والنبيين والبعث ونحو ذلك ، نحو الكون فى الصلاة ، فيصير الإيمان على
ا القول بحيث ينهى ، ودين الإسلام بحيث يفسد عبادته ، والله جعله شرطا
واز وجعله دائما لا يتغير ولا يتبدل ولا يجوز فيه النسخ ، ثبت أنه على غير

سورة التوبة ٩ آية ١٢٣ .
سورة التوبة ٩ آية ٣٦ ..
سورة التوبة ٩ آية ٥ .
فى الأصل : والإيمان .
فى الأصل بالحاء المهملة .
فى الأصل بالحاء المهملة .

ما ظنت الكرامية . على أن الله تعالى أعلا درجة / الإيمان فى القلوب حتى صيره أعلا الدرجات ، وصيّر الإيمان مما يقوم بــه الخيرات ، وعند وجوده يصلح العبادات ، وما يحتمل ما وصفت إنما هو القلوب لا الألسن ؛ لذلك كانت أحق.

وبعد ، فإن الخطاب بالإيمان يلزم بالعقول ، ويُعرف حقيقة ما به الإيمان بالفكر والنظر ، وذلك عمل القلوب ، فمثله الإيمان . مع ما كان الألسن قــد تستعمل وتخبر كغيرها من الآيات ، والله تعالى يقول : ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾[١] لم يجز أن يجعل حقيقته فيما فيه الإكراه . وقال الله تعالى : ﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللهِ﴾[٢] ، وليس الكفر بالطاغوت باللسان خاصة ، فمثله الإيمان . ألا يرى إلى قوله : ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ﴾[٣] إلى قوله : ﴿وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾[٤] ، فيصير الميل والتحاكم تركٌ للكفر وإن أخبر عن لسانه أنه يزعم أنه مؤمن بالذى عليه الإيمان به ، والله الموفق .

وفى كتاب الله الخطاب بقوله : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾[٥] فى غير موضع ، ثم لم يرتب أحد ممن ينسب إلى الإسلام والإيمان فى ذلك أنه مما تضمنه وإن لم يكن هو وقت فرغ[٦] الخطاب معه يستعمل لسانه فى فعل الإيمان ، ثبت أن حقيقته التى بها سمّاهم بهذا قائمة فيهم وقت الخطاب ، وهى لا تحتمل إلا أن تكون فى القلب ، ولا قوة إلا بالله .

وفى هذا النوع آيات هى تنقض على المعتزلة والخوارج والكرامية والحشوية مذهبهم على اختلاف مذاهبهم نحو قوله : ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا

---

١) سورة البقرة ٢ آية ٢٥٦ .
٢) سورة البقرة ٢ آية ٢٥٦ .
٣) سورة النساء ٤ آية ٦٠ .
٤) سورة النساء ٤ آية ٦٠ .
٥) سورة الحجرات ٤٩ آية ١ وقد ورد هذا الخطاب فى القرآن الكريم ٧٤ مرة .
٦) فى الأصل بالعين المهملة .

تَفْعَلُونَ ' ١ إلى قوله : ' كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوصٌ ' ٢ ، وقوله تعالى : ' يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمُ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللهِ ' ٣ ، وقوله تعالى : ' وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللهِ والمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ ' ٤ ، وقوله تعالى : ' أَلَمْ يَأْنِ لِلَّذِينَ آمَنُوا أَنْ تَخْشَعَ قُلُوبُهُمْ لِذِكْرِ اللهِ ' ٥ فعاتب عز / وجل على صنيعهم ذلك وأعظم [١٩٦ أ] الوعيد فى ذلك ولم يزل عنهم اسم الإيمان بل به عاتبهم ، وكذلك فى العقل تكون المعاتبة بالتقصير يكون بين الأولياء ، ويكون بين الأعداء محاجة ومحاربة ، فبان أنهم قد بقى لهم اسم الإيمان ، فيبطل قول من يخرج من الإيمان وقول من يكفره ، وكذلك إذ لا أحد التبس عليه تضمنه تلك الآيات ممن يصدق بالله وبرسوله ، ثبت أن الإيمان اسم لمعروف الحد ، وأن كلا ممن ذلك لسانه يعقل٦ ، فيبطل قول من يقول : الإيمان اسم لجميع الطاعات . مع ما ذلك الخطاب على المتروك من الفرائض ، فلو كان اسما للكل لكانوا : 'يا أيها الذين آمنوا ببعض الإيمان ، أو آمنوا مع الثنيا فيه' . وكما لا يصلح فى مثل ذلك المعاتبة باسم الأبرار والمتقين ، ثبت أن الإيمان اسم للخاص من العبادات لا للكل . ثم لا احد منهم فى وقت نزول الآية يعرف منهم استعمال اللسان بذلك ، ثبت أن التسمية كانت له [بالقلب] ، ولا قوه إلا بالله .

---

(١) سورة الصف ٦١ آية ٢ .
(٢) سورة الصف ٦١ آية ٤ .
(٣) سورة التوبة ٩ آية ٣٨ .
(٤) سورة النساء ٤ آية ٧٥ .
(٥) سورة الحديد ٥٧ آية ١٦ .
(٦) جاءت فى الأصل على هامش النص مع الإشارة إلى أنها من صلب النص .

مسألة

[الايمان تصديق بالقلب أم معرفة]

وظن قوم أن لا يكون بالقلب تصديق وإنما يكون به معرفة خاصة . والأصل أنه يكون ، وإن كان لا يقدر على الإشارة إلى ذلك بحرف يفصل إلا من طريق الدلالة بالمعروف من القول : إن الإيمان تصديق فى اللغة ، والكفر تكذيب أو تغطية ، فضد المعرفة فى الحقيقة النكرة والجهالة ، ولا كان جاهلا بشيء أو منكر له من حيث المعرفة مكذب على ما قال قوم منكرون أى لا يعرفون ، وكذلك كل من جهل حقا لا يوصف بالتكذيب له ، ثبت أن للإيمان بالقلب فى التحقيق غير المعرفة . على أن المعرفة هى سبب يبعث على التصديق كما قد يبعث الجهالة على التكذيب ربما ، فكذلك لكلٍ معنى ليس للآخر فى التحقيق .

[١٩٦ ب] وعلى هذا قول من يقول : الإيمان معرفة إنما هو التصديق / عند المعرفة هى التى تبعث عليه ، فسمى بها ، نحو ما وصف الإيمان بهبة[1] الله ونعمته ورحمته ، ونحو ذلك بما يظفر به ، لا أنــه فى الحقيقة فعل الله ، لكن لا يخلو حقيقته عن ذلك ، فنسب إليه ، فمثله أمر الإضافة إلى العلم والمعرفة . وذلك أيضا كما سُمّى كل خطيئة المؤمن جهالة وكل مآثم الكافر نسيانا ، وكذلك المؤمن بما كان على الجهالة تعظيم ما يحل به أو النسيان ، أو بما كان كل منسى متروكا ، فسمىّ به لا أنه اسم حقيقته ، والله الموفق .

وعلى ذلك جائز القول 'بالإيمان بجميع الرسل' على غير القول 'بمعرفة جميع الرسل بالقلوب' ، وعلى ذلك قوله : 'مَنْ كَفَرَ بِاللهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالإِيمَانِ'[2] لو لم يكن فى القلب إلا المعرفة لكان لا يزيلها الكفر ، ولا يفيد الشرط فى ذلك ، وقد يختار المرء لدفع الإكراه غير الذى هو

١) غير منقوطة فى الأصل .
٢) سورة النحل ١٦ آية ١٠٦ .

حق عنده لدفع ذلك عنه ، فله شرط طمأنينة القلب . وكذلك القول لابراهيم : ' أَوَ لَمْ تُؤْمِنْ ، قَالَ : بَلَى '[١] ، وإنما يقال : ' أو لم تومن بخبرى أو بالذى عرفت ، قال : بلى ' ولم يكن : ' أو لم تعلم ' ، ولا قوة إلا بالله .

على أن المعارف ربما تقع بأشياء بلا أسباب لا يوصف بالإيمان بها ، وكذلك قوله : ' فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنَ بِاللهِ '[٢] فهو التكذيب بالطاغوت فيما يدعون الإيمان بالله لا على القول به ولكن على حقيقة الإنكار والتكذيب بالقلب والقبول التصديق بالله . والأصل فى ذلك أثبت من الأمر المتعارف أن لا يوصف كل جاهل بالشىء بالتكذيب ولا كل عارف به بالتصديق به ، لكن المعرفة تبعث على التصديق والجهالة على التكذيب فسمىّ بذلك نحو السبب لا الحقيقة ، والله أعلم .

مسألة

[في الإرجاء]

ثم اختُلِفَ فى المعنى الذى سمّى به من سمّى مُرْجِئاً بعد اتفاق أهل اللسان على / الإرجاء أنه التأخير ، وعلى ذلك قوله : أرجه وأرجاه[٣] ، وقال : مرجون لأمر الله . [١٩٧ أ]

قالت الحشوية : سميت المرجئة بما لم يُسمّوا كل الخيرات إيمانا . وهذا مما لا يحتمله اللسان ولا العقل . فأما اللسان فهو أن الإرجاء هو التأخير ، ولا وجه لهذا الاسم فيما يسمى كل خير باسمه الخاص[٤] ومنع هذا الاسم العام . ثم لا يخلو من أن يكون هذا فى الحقيقة اسما لكلٍ أو لا ، فإن كان اسما له فمن يأبى تسمية

---

١) سورة البقرة ٢ آية ٢٦٠ .
٢) سورة البقرة ٢ آية ٢٥٦ .
٣) فى الأصل : وأخاه .
٤) فى الأصل : الخاصية .

الشيء باسمه الذى هو اسمه فى الحقيقة جهلا به أو تعنتا ، فلا أحد يسميه بهذا الاسم ، فما بال هؤلاء سموا به خصوصا من بين جميع الخلق ، ولو كان بذا يلزم هؤلاء هذا الاسم فهو لازم لمن سماهم به ؛ لأنهم وقت التسمية بهـذا تاركون لأسماء الخاصة لها ، فيصيرون بذلك مستحقين لهذا الاسم . ثم بقولهم الإيمان اسم لاجتماع الخيرات إبطال هذا الاسم عن كل خير على الانفراد ، فيلزمهم هذا أو ليس باسم لها فى الحقيقة فلا وجه لتسمية من لم يُسمّ الشيء بما ليس ذلك باسم له ، ويكون ذلك فى الحقيقة سمة الصادقين بالاسم المذموم عنده فى الدين فقد أعلا درجة الكاذبين عند الله وحط درجة الصادقين ،وذلك عظيم عند من يعقل .

وأما العقل فإنما يدرك حقائق الأشياء بجهتين : إما بما تؤدى المشاعر المجعول مسلكا وهى الحواس ، أو بالتدبر فى علم الحس وما أضهر الدليل ، وليس فى شيء من المحسوس إيجاب ذلك ، ولا كان فيه مما يستخرج بالتأمل حقيقة الإرجاء أنه فيمن لا يسمى الخيرات إيمانا ، ولا قوة إلا بالله .

بل ذلك فى الحقيقة مذهبهم حين أرجوا دينهم ولم يشهدوا لأنفسهم واستثنوا فى ذلك ، ولا قوة إلا بالله

[١٩٧ ب] وقالت المعتزلة : المرجئة هى التى أرجت الكبار ، / لم تنزل أهلها نارا ولا جنة قال الشيخ رحمه الله : هذا الذى قالوه حق فى لزوم إرجاء تلك الأعمال لكن المروى بالذمّ ليسوا هم إن ثبت خبر الذم ، وهذا هو الحق . وعن مثله سئل أبو حنيفة رحمه الله : مم أخذت الإرجاء؟ فقال : من فعل الملائكة ، حيث قيل لهم : ' أَنبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ' [١] إنه لما سئلوا عن أمر لم يكن لهم به علم فوضوا الأمر فى ذلك إلى الله ، وكذلك الحق فى أصحاب الكبائر ، إذ معهم خيرات[٢] الواحدة منها لو قوبلت جميع ما دون الشرك من الشرور لمحتها

---

١) سورة البقرة ٢ آية ٣١.
٢) غير منقوطة فى الأ[illegible]

أبطلتها ، فلا يحتمل أن يحرم صاحبها ويخلد فى النار ، لكن يرجى أمره إلى الله ، فإن شاء عفا عنه إذا هو لم يحرمه عند فعله معرفته ومعاداة أعدائه له وتعظيم أوليائه ، فعند شدة حاجته إلى عفوه وإحسانه يرجو أن لا يحرمه ، والله الموفق ، إذ قال : هو الغفور وهو الرحيم الودود ، وإن شاء قابل بسيئته ما أكرمه به من الحسنات فجعلهن كفارات لها كما قال تعالى : ' إِنَّ الحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ '[1] ، وقال فى غير موضع : ' نُكَفِّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ '[2] ، وقد ذكر الأنواع[3] التى وعد بها التكفير ، ولا قوة إلا بالله .

وذلك كقوله : ' أُولَئِكَ الَّذِينَ نَتَقَبَّلُ عَنْهُمْ أَحْسَنَ مَا عَمِلُوا وَنَتَجَاوَزُ عَنْ سَيِّئَاتِهِمْ '[4] ، وقوله : ' وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَنُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ '[5] ، ونحو ذلك ، والله أعلم .

وإن شاء جزاه قدر عمله ، وما كان منه من الحسنات فقدرها[6] أيضا بقوله : ' فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ '[7] ، وغير ذلك من الآيات التى فيها ذكر جزاء الخير والشر ، وذلك وصف العدل فى المؤاخذة . وإن كان هو فيما أعطى الثواب مفضلا ، وبالله التوفيق .

وهذا النوع من الإرجاء / حق لزم القول به . والمعتزلة أرجت فعل نفسه [١٩٨ ا] حيث أبى تسميته مؤمنا وكافرا ، فجهله بحقيقته ألزمه القول بارجاء الاسم ، لكنه جهل حقيقة فعله فلا عذر له ، والأول جهل حقيقة ما يعمل به الله ، وذلك لا يعرف إلا بالسمع ، ولم يجئ ما يقطع القول بشىء فهو لازم .

---

١) سورة هود ١١ آية ١١٤ .
٢) سورة النساء ٤ آية ٣١ .
٣) فى الأصل : أنواع .
٤) سورة الأحقاف ٤٦ آية ١٦ .
٥) سورة العنكبوت ٢٩ آية ٧ .
٦) فى الأصل : فقد راها ، وصححت فى الهامش .
٧) سورة الزلزلة ٩٩ آية ٧ .

وقال بعضهم : المرجئة هم الذين أرجوا أمر على بن أبى طالب ومن خرج معه وعليه ، فإن أرادوا به الإرجاء من الوقف فى القول فيهم فلا معنى لذلك من غيره ، وإن أرادوا الإرجاء المذموم فهو قريب . ولما لم يكن أحد يعدل عليا فى الاستحقاق مع دلالة الخبر المرفوع له فى عهد أبى بكر رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : 'إن وليتم أبا بكر تجدونه ضعيفا فى بدنه قويا فى دينه ، وإن وليتم عمر وجدتموه قويا فى بدنه قويا فى دينه ، وإن وليتم عليا وجدتموه هاديا مهديا يسلك بكم طريق الهدى'[1]، أو كما قال عليه السلام . ثم إدخال عمر إياه فى الشورى ، ثم اتفاق أخيار الصحابة عليه لم يكن أمره بحيث الخفا ليعذر من جوز القول : جائز أن يلحق أهله الذم بذلك ؛ إذ هو جهل ما لا يحتمل الجهل إلا عن إغفال أو ترك التأمل فى أمر الدين ، والله الموفق .

ثم إن ثبت الخبر المرفوع أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : 'صنفان من أمتى لا تنالهم شفاعتى : القدرية والمرجئة'[2] ، وما ذكر أن المرجئة لعنت على لسان سبعين فهو يخرج — والله أعلم — على وجهين : أحدهما أن يراد به الجبرية بما جمع إلى القدرية ، وهما قولان متقابلان جمعها الخبر فى الذم وهو أن القدرية تحقق قدر أفعال الخلق للخلق ، لا تجعل لله فيها مشية ولا تدبيرا ، والجبرية أرجتها إلى الله تعالى ، / لم تجعل للخلق فيها حقيقة البتة ، فحملت الجبرية كل [١٩٨ ب] قبيح وذميم[3] ، جل الله تعالى من أن يكون ذلك وصف فعله ، وحملت القدرية الأمر على الخلق ، على ما هم بها من الجهل . والحق هو الوسط من القول : أن يكون من العباد أفعال على ما هى منهم ، ومن الله خلقها على الحد الذى كانت عليه ، وبالله التوفيق .

وقد تقدم بيان المعنى بالقدرية .

---

١) لم نستطع أن نستدل على هذا الحديث .
٢) لم نستطع أن نستدل على هذا الحديث .
٣) جاءت بعدها كلمة 'على' ، وبدونها تستقيم العبارة .

والوجه الثانى أن يكون ذلك فيما عليه حال الفاعل فى فعله من الوقف فى ذلك نحو مما قالت الحشوية فى اسم المؤمن والثنيا فيه ، ومعلوم أن الإرجاء هو الوقف فى الجواب والإمهال للنظر ، ثم لا يقطعون فى أنفسهم القول بالإيمان بل يستثنون ، والثُّنيا إرجاء ، وقد ذكر ذلك فى بعض الأخبار ، لكن لا يشهد بصحته ، وفى العقل بيان معنى الإرجاء ، إذ هو الوقف فى الأمر فى أمر هو فعلهم . وما ٥ قالت المعتزلة فى إرجاء صاحب الكبيرة بالتسمية أنه مؤمن أو كافر ، مع ما قسم الخَلْق الذين امتحنوا قسمين فى التحقيق : مؤمن وكافر ، وصير القسم الثالث المنافق ؛ إذ هو مع هؤلاء فى الظاهر ، ومع هؤلاء فى السر ، فاستوجبوا[1] أحكام أهل الإيمان فى الظاهر مما عليه أهل الأديان فى الدنيا ، وفى الباطن من ١٠ الأحكام على ما عليه أمر الكفر فى الظاهر من أمر الآخرة . والله الموفق .

[خلق الايمان]

ثم القول فى خلق الايمان فيما بيننا وبين فريق من الحشوية ، مع ما قد بينا القول فى خلق أفعال العباد ما يكفى ذلك من تأمل أمر الايمان ، أن الايمان لايخلو من أن يكون معروفا أو مجهولا ، فإن كان مجهولا لا يعلمه أحد ، فنقول : ١٥ مَن يقول / بنفى الخلق لا معنى له ؛ لأن الذى يجهل حتى لا يصل إلى العلم به [١٩٩ أ] من طريق الدليل هو الخلق الذى لم يجعل الله فيما يشهده عليه دليلا يعرف مائيته وحقيقته ، وذلك خلق فى جملة القول ، وبدلالة المحسوس على أن كل شىء سوى الله خلق ، كائن بعد أن لم يكن ، فأمّا الله تعالى وما يوصف به ففى الشاهد دليل على التحقيق والإثبات ، فلا وجه للجهل به ، وفى ذلك تثبيت[2] جعله ٢٠ خلقا . مع ما لا يجوز الجهل به ؛ إذ الأمر بفعله عن الله فى جميع كتبه المنزلة ورسله الذين أرسلهم ، وبه خُوطب العباد بجميع شرائع الإسلام ، فمحال يعرفها

١) جاءت بعدها كلمة 'أنه' ، وبدونها تستقيم العبارة .
٢) غير منقوطة فى الأصل .

على الجهل بحقيقة ما به وجب التكليف وجرت بــه المحنة ، وعلى ذلك جرت البشارات ، وبالإغفال عنه جاء الإنذار والوعيد ، وعلى ذلك اتفق قول الأمة على اختلافهم فى الإضافة إلى ما يعقله الخلق ، فثبت أنه معلوم . ثم لا يخلو — إذ علم — من أن يكون إيمان كل أحد يوصف فى الأزل بالكون[1] بعد أن لم يكن ، فإن لزم الوصف له بالكون فى الأزل لزم الوصف بما فى العقل دفعه وفى السمع ٥ إحالته ؛ لإحالة كون إيمان أحد فعلا له قبل كونه . والدليل أنه فى العبد ، الأمر به ، والنهى عن تركه ، ومجىء الوعد لمن أتى به ، والوعيد على من أعرض عنه ، ومحال كون ذلك كله على غير فعل . ثم الأخبار فى القرآن عن الذى جاء به وتسمية ذلك عملا وتسمية صاحبه به ، والمعقول فى ذلك أن يكون هو الذى يشهد بوحدانية الله ويؤمن برسله ويعتقد ذلك ، وذلك أنه فعله . على أنه لو لم يكن ١٠ فعله فيكون سائر ما له مما لا صنع له فيه خلقا عند الجميع ، وإن / كان فعله [١٩ ب] فهو عند القائلين بهذا إن كل فعل العبد مخلوق ، وقد بينا ذلك فيما تقدم ، فعلى ذلك الإيمان ، بل هو أحق أن يوصف بالخلق من سائر أفعال العباد ؛ إذ هو أعلا أفعاله وأجلها ، ومن البعيد وصف الرب بخالق الأشياء الدنية والخبيثة وتنزيهه عن خلق الأشياء الرفيعة الحسنة . فيكون واصفه بهذا شرا من المجوس والزنادقة حيث ١٥ أضافوا إلى الله خلق الخيرات ونفوا عنه خلق الشر ، وهم[2] لا نفوا خلق أرفــع الخيرات وهو الإيمان . مع ما كان فيهم من يرى جميع الخيرات إيمانا ثم لا يرى الله يخلق الإيمان ، فيكون على قوله : هو خالق كل شر ، وليس بخالق خير البتة ، جل الله عن هذا الوصف .

ثم لا يخلو تعرف الخلائق من أن يكون طريقها السمع من غير أن كــان ٢٠ للعقل من ذلك نصيب ، فيجب بمطلق القول خلق الإيمان بقوله : ﴿خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾[3] ، وهو شىء غير الله ، فيجب به القول بخلقه أو القول بخلقه بما هو من

١) فى الأصل : أو بالكون ، ونعتقد أنه بدون ' أو ' تستقيم العبارة .
٢) فى الأصل : وهو .
٣) سورة الأنعام ٦ آية ١٠٢ ، غافر ٤٠ آية ٦٢ .

الأعمال ، وقد قال الله تعالى : ' خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ' [١] ...[٢] يحق القول وفعل الضمير دون غيرهما من الجوارح ، وقد قال الله تعالى : ' وَأَسِرُّوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ، أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ' [٣] ، فهو داخل فى جملة الشيئية بالأول ، وفى جملة الأعمال فى الثانى ، وفى جملة ما يُسرّ ويجهر ؛ مع ما قد يكون فى السماوات والأرض مما لا إشارة إلى خلقه باسمه داخل ذلك فيما بيّنا ، وفى قوله : ' الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا ' [٤] ، فمثله الإيمان من الذى بينهما ، والله الموفق .

أو أن يكون للعقل فى تعرف ذلك نصيب ، فوجد / جميع ما فى سائر المخلوقين [٢٠٠ ا] من آثار الصنعة والخلقة ما فى الإيمان ، فيجب من طريق النظر الجمع بين ذلك ، على أنه مما هو يحدث للعبد لحدثه ، وعرف خلق الأشياء بما كان بعد أن لم يكن .

على أنّا نسأل من أنكر سؤالا مقررا عن حقيقة ذلك من تصديق أو إقرار أو جميع الأعمال أو إقرار ومعرفة ذلك أو نحو ذلك ، فيلزم الاعتراف بشىء من ذلك بما يُقابل به كل نوع ذلك ، ولا قوة إلا بالله .

وقد رُوى فى ذلك خبر عن رسول الله عليه السلام أنه قال : 'إن الله خلق الإيمان فحفّه بالسماحة والحيا' [٥] . وروى أن الله خلق مائة رحمة ، ومعلوم تسمية الإيمان رحمة ، فيجب أن يكون فيما خلق ثمة له ضد يدفعه وشكل يعضده أو يوافقه ، وكل ذى ضد وشبيه خلق . ثم هو طريق يُسلك فيه ، ودين يُدان به ، ومذهب يُختار ، ونحله تُعتقد ، وكل ذلك مخلوق . ثم الله تعالى ضرب مثله مرة

---

١) سورة الصافات ٣٧ آية ٩٦ .
٢) كلمة غير مقروءة .
٣) سورة الملك ٦٧ آيتى ١٣ ، ١٤ .
٤) سورة الفرقان ٢٥ آية ٥٩ .
٥) لم نستطع أن نستدل على هذا الحديث .

بالشجر ، ومرة بالسمع والبصر ، ومرة بالحياة ، ومرة بالأرض الطيبة ، ومرة بالسراج ، وكل ذلك مخلوق ، فمثله الإيمان . ثم قد ضرب مثل الكفر بمُضادات ما بيّنا ، على الاجتماع فى الحدثية والخلقة ، فمثله أمر الايمان والكفر ، والله الموفق .

ثم الإيمان حسنٌ وخير وهدى وزين لصاحبه ، وكل ما ذلك وصفه فهو مخلوق . قال الله تعالى : ﴿ وَلَكِنَّ اللهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ ﴾[1] ، ثم قال : ﴿ وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ ﴾[2] ، وقال : ﴿ وَلَمْ تُؤْمِنْ قُلُوبُهُمْ ﴾[3] ، دل أنه فى القلب ، وهو فعله ، وبعيد كون ما ليس بمخلوق فيه . ثم كذّب الله تعالى فى ذلك قوما ادّعَوا لأنفسهم ، فلو لم يكن فعلهم لم يكن ليكذبهم لأنه موجود وإنما يُعدم من حيث الفعل ، والله الموفق .

/ مسألة

[ترك الاستثناء فى الإيمان]

قال الفقيه رحمه الله : الأصل عندنا قطع القول بالإيمان وبالتسمّى به بالإطلاق وترك الاستثناء فيه ؛ لأن كل معنى مما باجتماع وجوده تمام الإيمان عنده مما إذا استثنى فيه لم يصح ذلك المعنى ، فعلى ذلك أمره فى الجملة ، نحو أن يقول : أشهد أن لا إله إلا الله إن شاء الله ، أو محمد رسول الله إن شاء الله ، وكذلك الشهادة بالبعث والملائكة والرسل والكتب ، وبالله العصمة .

وأيضا أن حرف الثُنْيا إذا ألحق بالقول منع مضيه[4] على ما تفوّه به لولا هو من الإقرار والعقود والمواعيد وغير ذلك ، فعلى ذلك أمر الإيمان . وكذلك قال

---

١) سورة الحجرات ٤٩ آية ٧ .
٢) سورة الحجرات ٤٩ آية ١٤ .
٣) سورة المائدة ٥ آية ٤١ .
٤) غير منقوطة فى الأصل .

الله سبحانه : ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾[١] ، وقال : ﴿سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا﴾[٢] ، فلم يلحقه وصف الخلف إذا كان العهد مقرونا بالثنيا ، وبالله التوفيق .

ثم العرف الظاهر فى الخلق أنهم لا يستعملونه فى موضع الإحاطة والعلم ، ومن سمع ذلك استعظم القول نحو أن يُشار إلى محسوس ويستثنى ، ويستعملونه فى موضع الشكوك والظنون، وقد حذر الله تعالى بقوله : ﴿ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا﴾[٣] ، أو بما وصف أهل النفاق بالشك والريب ، لم يجز الثنيا فى كل ما لا يجوز "أظنّه" "وأحسْبه" "وأشك فيه" ، وبالله التوفيق .

ثم إن الله عز وجل شهد لمن آمن بالله ورسوله واليوم الآخر بالإيمان بقوله : ﴿آمَنَ الرَّسُولُ﴾[٤] ، وقد مدح بقطع القول به بقوله : ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللَّهِ﴾[٥] ، ثم خاطب الله فى كثير من العبادات باسم الإيمان ، وفى كثير من الحِلّ والحرمة فى ذلك ، ثم لم يوجد أحد يخرج فى شىء مما أحل باسم الإيمان وأُمر به ظنا منه بنفسه أنه ليس تحقيق لذلك الاسم وأن المراد ينصرف إلى غيره ، فكذلك فى التسمّى .

ثم الأصل فى ذلك / أن الإيمان مما يُنسب إلى الله بالإنعام كقوله تعالى : [١٢٠١] ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾[٦] ، وبالامتنان بقوله : ﴿يمن عليكم﴾[٧] ، وبالتزيين فى القلوب والتحبيب بقوله : ﴿وَلَٰكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾[٨] ،

١) سورة الكهف ١٨ آيتى ٢٣ ، ٢٤ .
٢) سورة الكهف ١٨ آية ٦٩ .
٣) سورة الحجرات ٤٩ آية ١٥ .
٤) سورة البقرة ٢ آية ٢٨٥ .
٥) سورة البقرة ٢ آية ١٣٦ .
٦) سورة الفاتحة ١ آية ٧ .
٧) سورة الحجرات ٤٩ آية ١٧ .
٨) سورة الحجرات ٤٩ آية ٧ .

وبالأفضال بقوله : ‹ فَلَوْلَا فَضْلُ اللهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ › [١] . فلا يخلو مَنْ يستثنى من أن يكون عرف صدق نفسه وعظيم نعم الله وأفضاله أو لم يعلم ذلك أو علم أنه على غير ذلك ، [٢]فإن علم أنه على غير ذلك[٢] فبُعْداً له ، فإن الثنيا لا تنفعه سوى الارتياب فيما زعم أنه لم يعلمه ، وإن لم يعلم صدقه فيما قال ولا امتنان الله وأنعامه فويل له ؛ إذ جهل أعظم نعم الله وكفر به ، وإن علم ذلك فإن فى حرف الشك عند السامعين ستر نعم الله وكفران منته ، فذلك آية الزوال وسبب المَحْق ، والله الموفق .

ثم الأصل عندنا أن الثنيا حرف يُستعمل فى موضع التحرّج ، وهذا موضع لو تحقق الذى له يتحرّج ، لا ينفعه التحرج ، بل يلزمه مقت الله ونقمته ، ولو لم يتحقق يلحقه حكم كفران نعم الله حيث لم يره منه ولم يشكر له ، إذ أوجب له ولايته وأضاف إلى نفسه الإخراج من الظلمات إلى النور ، ولا قوة إلا بالله .

ثم الحق على مذهب المعتزلة والخوارج والحشوية الاستثناء فى الدين وبخاصة فى الإيمان . فأما عند المعتزلة والخوارج فإنه يخرج من حيث لا يشعر به ويمتنع عن الإجابة من حيث لا يعلم به ، وإذا كان كذلك فهو أبـدا فى جهل من حاله ، فحقه أن يتسمى به ، وعلى ذلك لم يسمع أحدٌ سمى نفسه برًا تقياً زكياً طيباً مطيعاً لله ؛ إذ هو اسم لأحد نوعى الخيرات أو لها جميعا . فالإيمان عند ذلك ما كان لهم التسمى به دون الثنيا .

[٢ ب] وكذلك الحشوية ، إذ القول عندهم فى الإيمان وفى / كل[٣] من أسماء المدح واحد ، ولا يسمون بغير ذلك بلا ثنيا ، وفى لزوم هو لا فى مذهبهم الثنيا . ثم الله تعالى قال : ‹ يا أيها الذين آمنوا › فى غـير موضع باسم مقطوع ، لم يجز أن يستحق شيئا مما جرى الخطاب به من أمر ونهى ووعد ووعيد وترغيب وترهيب ،

---

١) سورة البقرة ٢ آية ٦٤ .
٢) ... (٢) جاءت على هامش النص مع الإشارة إلى أنها من صلب النص .
٣) مكررة فى الأصل .

فيكون عامة آيات الله فى الخطاب خارجة مخرج عبث ، إذ الحق من جملة المذاهب من لا يلزمه هذا القول بمذهبه قال أو لم يقل ، والله الموفق .

فإن قال قائل : فقد ذكر الله الثنيا فى غير موضع الشك ، فيجوز الثنيا على ذلك ، ثم قوله : ‹ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ ›[1] . قيل : هذا ليس لكم ، لأنّا قد بيّنا تحقيق الشك على مذهبكم ، ثم لم يكن الاحتجاج ٥ بخروج عن موضع الشك ولو كنتم كذلك إذ[2] قد ذكر الله أهل اليقين فى غير موضع باسم القطع ، فقولوا : لا يتم بلا ثنيا ، ولا قوة إلا بالله .

ثم يقال : قد ذكر الله تعالى ‹الظن› و ‹لعلّ› و ‹عسى› و ‹الخوف› فى موضع اليقين ، فقولوا عند السؤال ‹نظن› و ‹نخاف› و ‹لعل› ، ومثل ١٠ ذا ، فإذ لم يجب هذا بما العرف فيه عبرّ[3] وإن اعترض فى مواضع لهذه الأحرف مساغ فى حق اليقين ‹لعلك› ، وكذلك أمر الثنيا . ثم يعارض لجميع ما ذكر من الإيمان بالله ومحمد مع الثنيا ، فإذا كان القول ممتنعا والواصف به فى حق مَنْ لم يؤمن قلوبهم فكذلك الأول . وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه سئل عن أفضل الأعمال فقال : ‹إيمان لا شك فيه ، وجهاد لا غُلول فيه ، ١٥ وحجّ مبرور›[4] ، فقال الله تعالى : ‹ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا ›[5] . فإن قيل : ما الحكمة فى قوله : ‹ لَتَدْخُلُنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ › ، قيل : يخرج هذا عندنا على وجوه — والله أعلم بحقيقة ذلك — لكنه خبر أخبر عن قول غيره ، لم يقل : لتدخلن إن / شئت ، ولكن قال : إن شاء الله ؛ ليعلم أنه [١٢٠٢] قول غيره ، ثم احتمل أن يكون الله علم رسوله أن يقول ذلك ويستثنى لما هو وعْد ،

١) سورة الفتح ٤٨ آية ٢٧ .
٢) فى الأصل : إذا .
٣) جاءت فى الأصل على هامش النص ، وغير منقوطة وبدون شكل مع الإشارة إلى أنها من صلب النص .
٤) أخرجه البخارى ومسلم والترمذى والنسائى وابن ماجة وصاحب الموطأ والدارمى وأحمد بن حنبل .
٥) سورة الحجرات ٤٩ آية ١٥ .

وقد كان قال : ’ وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا ، إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللهُ ‘ [١] ، ’ولأفعلن‘ و ’لتدخلن‘ واحد ، لكنه أمر بالثنيا إن كان وعده له أو لا ؛ ليعلم الناس حق الوعد ، كما أمره بالمشورة ، ليعلم الناس خطرها ، أو لما كان أضاف الله إليه الدخول ، وقد كان وعد خاصته أو من بقى منهم ، فالثنيا لما خشى الفنا[ء] على بعض المخاطبين ، أو كان فى قوله : ’ لَقَدْ صَدَقَ اللهُ رَسُولَهُ الرُّؤْيَا بِالْحَقِّ ‘ [٢] ، ثم هو يتوجه وجهين : أحدهما أن يكون رأى كذلك قولا مقرونا بالثنيا ، فذكر على ذلك ، إذ كان رسول الله أخبر القوم بالدخول لوقت لم يُبيّن له . فاستثنى فى ذلك ، وذلك حق فى كل ما يرتاب ، لا ما يتيقّن فيه على ما ذكرنا . فمن كان على يقين من دينه وعلم من صدّق ممن يعلم حدّ الإيمان وأنه قد أوْفاه فعليه أن يقوله شكرا لما أنعم الله به عليه . وليس فى ذلك تزكية لاشتراك الجميع فى ذلك ، ولما أمروا به ، ولما هو معلوم الحد ، ولما باليقين به يعلم مواقع الخطاب ودخوله فيه . ولما يعلم أن الله إذ سمّاهم به سمّاهم بما استحقوا ذلك ، مع ما ألزم الله عز وجل بظاهر الدين أحكاما من معاملات الخلق وأنواع الحقوق مما يلزمهم إظهار ذلك للقيام بالحقوق التى [٣] يلزم الناس بها [٤] ، ولا قوة إلا بالله العظيم .

---

١) سورة الكهف ١٨ آيتى ٢٣ ، ٢٤ .
٢) سورة الفتح ٤٨ آية ٢٧ .
٣) فى الأصل : بالتى .
٤) فى الأصل : به .

مسألة ألحقت بالمتن في نسخة

مسألة

[الإسلام والإيمان]

تكلم الناس فى الإسلام أنه اسم الإيمان فى التحقيق أو غيره . فأما من يقول بأن الإيمان اسم لجميع الخيرات فقد اختلفوا فى ذلك خلافا يشبه أهل القول به ، وإلا فلا معنى لاختلافهم ؛ / إذ احتجوا بقوله تعالى : ' وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ ' [١] ، وصيروا لكل شىء يقبل إسلاما ، وكل خير إيمان ، وكل مقبول خير ، وكل خير مقبول ، فيكونان فى الحقيقة واحدا . لكنهم فرّقوا بينهما استدلالا بتفريق الكتاب بقوله : ' قَالَتِ الأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِن قُولُوا أَسْلَمْنَا ' [٢] ، فأذن لهم بالخبر عن الإسلام ولم يأذن لهم بالإخبار عن الإيمان . وكذا روى فى قصة جبريل فيما سأل رسول الله عن الإيمان فقال : أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر خيره وشره من الله ، وسأل عن الإسلام فقال : أن تشهد أن لا إله إلا الله وتقيم الصلاة وتؤدى الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت . فقال فى الأول : فإن فعلت هذا فأنا مؤمن ، وفى الثانى فأنا مسلم . قال : نعم صدقت[٣] .

[٢٠٢ ب]

قال : ففرق الكتاب بين الأمرين ثم السنة ثم تصديق جبريل فى ذلك ثم الشهادة بالاسم الذى ذلك فعله ، ثم أخبر عليه السلام أن هذا جبريل أتاكم ليعلمكم أمر دينكم ، ولا يحتمل اجتماع أمنا[ء] السماء والأرض على تعليم أمر بالتفريق ، والحق فيها الجمع ، فثبت به التفريق بينهما .

---

١) سورة آل عمران ٣ آية ٨٥ .
٢) سورة الحجرات ٤٩ آية ١٤ .
٣) أخرجه البخارى ومسلم وأبو داود وابن ماجه وأحمد بن حنبل .

ثم اختلف الذين قالوا : الإيمان هو التصديق لا غير فى الإسلام . فمنهم من يوافق هو لا فى جعل الإسلام اسما لما ظهر من القُرب ، والإيمان للتصديق خاصة استدلالا بالذى ذكرت من حكم الكتاب والسنة ، إنه إذن للأعراب بالتسمى بالإسلام بالظاهر ولم يأذن بالتسمى بالإيمان ؛ لما لم يكن لهم حقيقة فى القلب . ومثله الخبر ؛ إذ رد الإسلام إلى ظواهر الأمور والإيمان إلى التصديق بالذى ذكر . وهذا القول أقرب بظاهر القولين من الأول ؛ لأن الأوليّن لم يجعلوا اسم [١٢٠٣] الإسلام / على الظاهر والإيمان على التصديق ، بل جعلوا الإسلام على الظاهر والباطن جميعا ، فهم خالفوا جميع ما احتجوا به . مع ما كان كل منهم إذا سئل عن الإيمان أضافه إلى جميع الخيرات ، فعلى قولهم خالفوا ما احتجوا به من القرآن ببيان الموضع له وبما جاء من تفسير الأمنا[ء] فى ذلك ، ولا قوة إلا بالله .

وأما القول عندنا فى الإيمان والإسلام إنه واحد فى أمر الدين فى التحقيق بالمراد ، وإن كانا قد يختلفان فى المعنى باللسان ، ولما فيه من الاختلاف أبت أنفُس الكفرة التسمّى بالإسلام ، وليس أحد منهم يأبى التسمّى بالإيمان ، أو لما كان من المعروف من الإسلام أنه اسم الدين ، وليس كذلك المعروف من الإيمان ، ولذلك قيل : دار إسلام ودار الكفر ، ولم يقل : دار إيمان ولا تكذيب ، وإن كان الكفر تكذيبا ، فعلى ذلك أمر التسمّى به . ثم من جهة التحقيق بالمراد فى الدين إن الإيمان هو اسم لشهادة العقول والآثار بالتصديق على وحدانية الله تعالى ، وأن له الخلق ، والأمر فى الخلق ؛ لا شريك له فى ذلك ، والإسلام هو إسلام المرء نفسه بكليتها ، وكذا كل شيء لله تعالى بالعبودة لله لا شريك فيه ، فحصّلا من طريق المراد فيها على واحد ؛ إلا أن الأوّل بالإيمان بالله وأن له ما ذكرنا ، والثانى فى جعل ما ذكرنا لله ، يشهد لما بيّنا قوله جل ثناؤه : ﴿ ضَرَبَ اللهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ ﴾[١] أن وصف المسلم بمن هو سلم لرجل ، والكافر بمن فيه شركاء متشاكسون .

---

١) سورة الزمر ٣٩ آية ٢٩ .

ثم قال قوم : الإسلام في اللغة الإخلاص ، وعلى ذلك قوله : ' إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ ' [١] وقوله : ' آمَنَّا بِاللهِ ' [٢] إلى قوله ' وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ' [٣] ، فهو على إخلاص العبد نفسه لله تعالى ، ولا يجعل لأحد فيها شركا . وهو يرجع / أيضا إلى ما بينا . [٢٠٣ ب]

وقال قائلون : الاسلام الاستسلام والخضوع لله ، وعلى هذا أمر الأعراب أن يقولوا : أسلمنا ، لكن ذلك على الاستسلام للمؤمنين لا لله كما قال جل وعلا : ' لَأَنْتُمْ أَشَدُّ رَهْبَةً فِي صُدُورِهِمْ مِنَ اللهِ ' [٤] ، وكما وصفهم في قوله : ' يَحْسَبُونَ كُلَّ صَيْحَةٍ عَلَيْهِمْ هُمُ الْعَدُوُّ ' [٥] ، وغير ذلك مما أظهر به خوف المنافقين من أصحاب رسول الله ؛ ولذلك كانوا يظهرون الإيمان بالله ورسوله وينكرون بقلوبهم . والاسلام هو الخضوع لله تعالى والاستسلام له بالاختيار على ما هم عليه لله بالخلقة والجوهر ، والإيمان لا يتوجه إلى هذا الوجه ؛ فنفى عنهم ، وإن كانوا أظهروه من عند أنفسهم ؛ لأن حقه القلب ، واللسان مُعبّر عنه ؛ لذلك شهد الله تعالى على المنافقين بالكذب بما أخبروا من إيمانهم ؛ إذ حقيقته بالقلب ، ولم يكن لهم ذلك ؛ ولهذا ما بقى إيمانهم ، وأثبت لهم القول به لا غير ، ولا قوة إلا بالله .

ثم إذ كان حقيقة الإسلام ما ذكرنا وحقيقة الإيمان ما ذكرنا ففاسد وجود أحدهما بالحقيقة والآخر ليس [وجوده بالحقيقة] ، فلذلك قيل : هما واحد في التحصيل ، وإن كانت العبارة من الاسم في الإطلاق ربما تختلف 'كالإنسان' و'ابن آدم' و'رجل' و'فلان' ، يختلف من ظاهر الإسلام المعنى وفي التحقيق واحد من حيث كان بوجود واحد وجود الآخر إلا من الوجه الذى وصفت في حق الإسلام الذى هو باللسان ، والله أعلم .

١) سورة البقرة ٢ آية ١٣١ .
٢) سورة البقرة ٢ آية ٨ .
٣) سورة البقرة ٢ آية ١٣٣ .
٤) سورة الحشر ٥٩ آية ١٣
٥) سورة المنافقون ٦٣ آية ٤ .

ثم الأصل أنه من البعيد عن العقول أن يأتي المرء بجميع شرائط الإيمان ثم لا يكون مسلما ، أو يأتي بجميع شرائط الإسلام ثم لا يكون [مؤمنا] ، ثبت أنهما في الحقيقة واحد . ومعلوم أن الذي يسع له التسمّي بأحدهما يسع بالآخر ، وأن الذي به يختلف الأديان / إنما هو الاعتقاد لا بأفعال سواه ، وبالوجود يستحق [٢٠٤ ا] كل الاسم المعروف ، لذلك وجب ما قلنا . وقد قال الله تعالى : "إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الإِسْلَامُ"[١] ، وقال : "ومن يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ"[٢] ، فالمؤمن بالصفة التي يصير بها مؤمنا لا يخلو من أن يكون أتى بالإسلام الذي هو الدين عند الله ، أو أتى ببعضه لا كله ، أو ابتغى غير دين الله ، فإن قال بالأول أذعن للحق ، وإن قال بالثاني فهو إذا لم يبتغ به دينا إنما ابتغى بعضه ، وذلك بعيد ، بل شهد الله على مثله بأنه كافر حقا .

وبعد ، فإن كل كافر قد يأتي ببعضه ثم لم يجب به الاسم ، وقد سمّي به من ذكرت ، ثبت أنه قد أتى بالكل . وإن قال بالثالث صيّر دار المؤمنين النار ، وأبطل جميع ما جاء به الرسل من الأمر بالإيمان بهم ، ثم لم يصر مسلما بذلك ، وجاء بما لا يُقبل منه من الأديان ، ثبت أنه التّام من الدين ، ولا قوة إلا بالله .

ثم الاختلاف الذي من خبر جبريل عليه السلام قد روى في ذلك اختلاف في اللفظ : روى عن ابن عمر رضي الله عنهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سُئل عن الإيمان ثم عن شرائع الإسلام فأجاب بالذي ذكر في السؤال عن الإسلام ، فيكون هذا الخبر تفسيرا للخبر الأول ، ويُحمل الخبر الأول على جهتين : إمّا على أن الراوي لم يسمع الشرائع في السؤال أو في الرواية عن الذي رواه ، فرُوى كذلك ، يؤيده خبر ابن عمر أن ذلك قد كان ، ومن البعيد أن يكون مقدار الأول ، ويؤيده ابن عمر لما يسقط الشهادة بما يخبر عن جبريل وعن الرسول بغير الذي قالا ، وغير مدفوع حفظ البعض على بعض ، فيرونه على ما

---

١) سورة آل عمران ٣ آية ١٩ .
٢) سورة آل عمران ٣ [illegible] ٨٥ .

وقع عنده ، وأيّد هذا ما ذكر فى بعض الأخبار أن النبى عليه السلام قال : هذا جبريل أتاكم ليعلمكم دينكم[١] ، وروى فى / غيره : ليعلمكم أمر دينكم ، [٢٠٤ ب] فكان فى الخبر 'أمر دينكم' وإن خفى على الآخر ، فمثله الخبر الأول . والجهة الثانية على أن الاكتفاء به بوجهين : أحدهما أنهم قد علموا أنه لا يجوز أن يكون مؤمناً غير مسلم فى الحقيقة ، أو مسلما غير مؤمن ، فرأوا أن ذلك القدر كاف عن الإبلاغ فى الذكر لظهور ذلك ، والآخر أن يكون الثانى عنده البيان عن أفعال الإسلام يرويه باسمه على مجاز اللغة فى تسمية الشىء باسم سببه واسم المتصل به .
ثم قد ثبت أنهما واحد فى التحقيق على ما جرى به أحكام القرآن ، قال الله تعالى : ' قُولُوا آمَنَّا بِاللهِ ' [٢] إلى قوله : ' وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ' [٣] ، فألزمهم اسم الإسلام بالذى به صاروا مؤمنين ، ومثله فى يونس ' وَقَالَ مُوسَى يَا قَوْمِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ ' [٤] ، فصيّرهم بالذى آمنوا مسلمين . وقال عز وجل : يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لَا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُمْ بَلِ اللهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلإِيمَانِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ' [٥] ، صيّر ذلك منهم إسلاما لو صدقوا فى إيمانهم ، وكذلك به يكونون مؤمنين . وقالت الملائكة : ' فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ ، فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ ' [٦] ، فصيّر الذين كانوا مسلمين مؤمنين . ثم كذلك إن الله تعالى ذكر البشارة مرة بذكر الإيمان ومرة بذكر الإسلام ، ثبت أنهما فى الحقيقة واحد . وقد رُوى عن نبى الله عليه السلام أنه قال : لا يدخل الجنة إلا نفس مؤمنة[٧] وروى أنه لا يدخلها إلا نفس مسلمة .

---

١) فى الأصل : أمر دينكم ، وتبدو 'أمر' وكأن الناسخ قد شطبها .
٢) سورة البقرة ٢ آية ١٣٦ .
٣) سورة البقرة ٢ آية ١٣٦ .
٤) سورة يونس ١٠ آية ٨٤ .
٥) سورة الحجرات ٤٩ آية ١٧
٦) سورة الذاريات ٥١ آيتى ٣٥ ، ٣٦ .
٧) أخرجه البخارى والترمذى والنسائى والدارمىّ وأحمد بن حنبل .

ثم الأمر المتوارث من غير تنازع فى تسمية كل مسلم مؤمنا وكل مؤمن مسلما . ثم اتفاق أهل المذاهب فى الإسلام أن ما يخرج من الإيمان يخرج من الإسلام ، وكذلك الذى يخرج من الإسلام يخرج من الإيمان . ثم ما لا تنازع فى الآخرة فى جميع الفرق أن الدار التى / هى لأهل الإسلام هى لأهل الإيمان ، وأن التى [١٢٠٥] هى لهؤلاء هى لهؤلاء . وكذلك قسم الله الخلق فى الدنيا والآخرة فقال : ' فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ ' [١] ، وما نظر صاحب القول فى المسلم من هو منهما؟ وقال الله تعالى : ' يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ ' [٢] فما فتوى صاحب هذا القول فى المسلم أنه ما صفة وجهه؟ وقال : ' وَمَنْ يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللهِ ' [٣]، وقال : ' وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَقَالَ إِنَّنِي مِنَ الْمُسْلِمِينَ ' [٤] ، فما حاله لو قال : أنا من المؤمنين؟ وقال : ' وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ ' [٥] ، كما قال : ' وَمَنْ يُسْلِمْ وَجْهَهُ إِلَى اللهِ ' [٦] .

ثم يقال لصاحب هذا القول : تحقق هذا الاسم بأحدهما ويمنع الآخر حكما فى أمر الدنيا والآخرة أو لا ، فإن حقق فيقال : ما ذلك، إلى أى الدارين يرد المسلم أو المؤمن؟ ثم فى الشاهد أى الاسمين أحمد ، وأى حق فيما بين العبد وربه أو بينه وبين الخلق تحقق له عند وجود [٧]أحد الاسمين ولا تحقق عند وجود[٧] الآخر؟ فلا يجد إلى تحقيق ذلك سبيلا .

فيقال عند ذلك : إذ لم يجعل الاسم بأحدهما علما لأمر منعت المسمّى بالآخر ، وكذلك فيما يلحق الضرر ، فإذًا صرت أنت بالتفريق عابثا ملبسا .

---

١) سورة التغابن ٦٤ آية ٢ .
٢) سورة آل عمران ٣ آية ١٠٦ .
٣) سورة لقمان ٣١ آية ٢٢ .
٤) سورة فصلت ٤١ آية ٣٣ .
٥) سورة طه ٢٠ آية ١١٢ .
٦) سورة لقمان ٣١ آية ٢٢ .
٧) ... (٧) جاءت فى الأصل على هامش النص مع الإشارة إلى أنها من صلب النص .

ثم الناس فى عهد رسول الله ثلاثة : مؤمن وكافر ومنافق ، لم يُعْرف للمسلم درجة خارجة من هؤلاء ولا للمؤمن ، وفى التفريق ذلك ، وذلك خلاف ما عليه الأمر الأول من الخلق . على أن أهل الأديان جميعا فرّوا عن اسم الإسلام ، فلو لم يكن الاسلام معروفا عندهم أنه ما معناه وما الذى نفر عنه طباعهم لكان لا معنى لذلك ، وبه وصف الرسل أنهم سموا . وإذا ثبت أنه معلوم عند الخلق ، فمن رام صرفه إلى معنى زائد فى الدين أو إلى معنى زائد على الإيمان أو ناقص عنه ، يجب إن ذهب إلى معنى ناقص عنه أن يجعل الإسلام دون الإيمان فيجب حقيقته والتدين بذلك الدين ، ثم / لا[1] يكون مؤمنا . وإن كان زائدا فيجب أن [٢٠٥ ب] لا يقع النّفار عن قدر ما يدعون إلى الإيمان وإن لم يوصف لهم أنه أسلم ، فإذ وُجد ذلك ثبت أن معنى ذلك غير زائد على الآخر[2] ولا له وجود دونه ، ولا قوة إلا بالله .

وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من بدل دينه فاقتلوه[3] ، ثم بيّن الله دينه فقال : ‹ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنُ بِاللهِ ›[4] ، فيقالى : أهو مسلم أو لا ؟ فإن قال : لا ، فقد بدّل إذًا دين الله ، وإن قال : نعم ، صار مسلما بفعل الإيمان لا غير . على أن هذا الخبر فى تبديل الدين ، وأنه معروف أنه الاعتقاد لا غير ، وأن المراد فى ذلك راجع إلى الدين الذى هو الإسلام ، ثبت أنه معروف الحد والقدر يعرف مبدله ، ولو كانت الأفعال سوى الاعتقاد دينا كان كل واحد فى كل أحواله مبدل الدين لوجود تلك الأفعال أفعال من القرب فى كل وقت ، ولا قوة إلا بالله .

ثم يقال له : الخبر الذى رويت فى هذا الباب فى تفسير الإسلام فيه ذكر الأمور الظاهرة ، وكذلك أهل النفاق يوافقون المؤمنين فى الأمور الظاهرة ، وقد

١) مكررة فى الأصل .
٢) فى الأصل : لآخر .
٣) أخرجه البخارى وأبو داود والترمذى والنسائى وابن ماجة .
٤) سورة البقرة ٢ آية ٢٥٦ .

قيل لهم : 'قُولُوا أَسْلَمْنَا'[١] ، أهو الإسلام فى الحقيقة أو لا ؟ فإن قال : نعم ، هو الإسلام فى الحقيقة صيّر قوله : 'إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الإِسْلَامُ'[٢] ، وقوله : 'وَرَضِيتُ لَكُمُ الإِسْلَامَ دِينًا'[٣] هو الذى ذكر ، فيجب أن يكون قوله : 'وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الاسْلَامِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الخَاسِرِينَ'[٤] ، وقال : 'كَيْفَ يَهْدِي اللهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِم'[٥] ، هو ذلك الذى قال لهم : 'قُولُوا أَسْلَمْنَا'[٦] ، وما جاء به الخبر لوجود تلك الشهادة فى أهل النفاق وتلك الأفعال ، فيكون المخلصون والمؤمنون قد ابتغوا غير الإسلام دينا ، وتركوا ما رضى الله عنهم وأهل النفاق الذين جاءوا به ، وذلك بعيد . فثبت أن ذلك الإسلام الانقياد / والاستسلام ، وأما حقيقته فهو الدين فى الحقيقة لا ما ذكر من الظواهر ، دليل ذلك الأمر الذى ذكروا أن الله قال فى آخر السورة : 'يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُم'[٧] ، ولو كان الإسلام ما أظهروا كيف[٨] قال : 'إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ'[٩] . ثم فيه أنه جعلهم مسلمين كما قالوا إن هدوا للإيمان لا بما أظهروا ، ثبت أن الإيمان هو الإسلام . وكذلك [١٠]قال : 'وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلُ مِنْهُ'[١١] ، ثم بين ذلك الدين الذى هو الإسلام وقال[١٠] :

[٢٠٦ ب]

---

١) سورة الحجرات ٤٩ آية ١٤ .
٢) سورة آل عمران ٣ آية ١٩ .
٣) سورة المائدة ٥ آية ٣ .
٤) سورة آل عمران ٣ آية ٨٥ .
٥) سورة آل عمران ٣ آية ٨٦ .
٦) سورة الحجرات ٤٩ آية ١٤ .
٧) سورة الحجرات ٤٩ آية ١٧ .
٨) فى الأصل : 'ولو كان الإسلام ما أظهروا فقد كان ذلك كيف'، ونعتقد أن عبارة 'فقد كان ذلك' لا تستقيم بها العبارة .
٩) سورة الحجرات ٤٩ آية ١٧ .
١٠) ... (١٠) جاءت فى الأصل على هامش النص ومتصلة بالنص .
١١) سورة آل عمران ٣ آية ٨٥ .

' كَيْفَ يَهْدِي اللهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيْمَانِهِمْ '[١] ، صيّر ذلك لم يقبل دينا غير الإيمان الذى وصف ، ثم جعلهم مبدّلين[٢] دين الإسلام بالكفر بعد الإيمان ليعلموا أنهما واحد . مع ما كان فيما تقدم كفاية من قوله : ' قُولُوا آمَنَّا بِاللهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا '[٣] إلى قوله : ' مُسْلِمُونَ '[٤] .

والأصل عندنا أن الأسماء إنما جعلت لمعرفة أهلها فيما أُريدوا بأمور جُعلت لهم وعليهم وفيما وُعِدوا وأوعدوا ، ثم لم يكن أحد يخيّر فيما جرى آية الذكر باسم الإيمان أو الإسلام ممن ينتحل دين الإسلام فى اقتضاء الذكر إياه من حيث الاسم ، ثبت أن حقيقتها واحد ، وأن من يروم التفريق بينهما من بعيد يخترع ، ولا قوة إلا بالله تعالى ، وصلى الله على سيدنا محمد وآله الطيبين الطاهرين .

---

١) سورة آل عمران ٣ آية ٨٦ .
٢) فى الأصل : مبدل .
٣) سورة البقرة ٢ آية ١٣٦ .
٤) سورة البقرة ٢ آية ١٣٦ .

فهارس الكتاب

١ — فهرس الأسماء

٢ ــ فهرس الكلمات والمصطلحات

٣ – فهرس الفرق والمذاهب والملل

٤ – فهرس الأماكن والبلدان